

2000

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

 **Caritas**
Española
Editores

LA TRINIDAD

LA TRINIDAD

CORINTIOS
XIII

ISBN 84-8440-226-6



9 788484 402268

94

N.º 94 • Abril - Junio • 2000

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 94. Abril-Junio 2000

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis, 7.ª planta.
28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: publicaciones@caritas-espa.org

http: www.caritas-espa.org

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 20

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Felipe Duque

(Director)

Salvador Pellicer

(Consejero delegado)

Juan José López

(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

E. Romero Pose

J. Manuel Díaz

F. Fuente

A. García-Gasco

J. Costa

A. M. Oriol

J. M. Osés

V. Renes

R. Rincón

M.ª Salleras

S. Madrigal

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.

MÓSTOLES (Madrid)

I.S.S.N.: 0210-1858

I.S.B.N.: 84-8440-226-6

Depósito legal: M. 34.196-2000

SUSCRIPCIÓN:

España: 4.300 pesetas.

Europa: 6.340 pesetas.

América: 62 dólares.

Precio de este ejemplar:

1.640 pesetas (IVA incluido).

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

FELIPE DUQUE, Director de la revista
CORINTIOS XIII.

MONS. MARTÍN ABAD, Responsa-
ble de la CEE para la preparación
del Jubileo 2000.

JOSÉ MARÍA ROVIRA BELLOSO,
Profesor de la Facultad de Teolo-
gía de Cataluña.

CARLOS GARCÍA ANDRADE, Di-
rector de Estudios Teológicos
Claretianos.

JESÚS ESPEJA, Profesor de la Facultad
de Teología de la UPS.

SANTIAGO DEL CURA, Catedrático
de Teología Dogmática.

ENRIQUE CAMBÓN, Sacerdote ar-
gentino.

JOSÉ MARÍA DE MIGUEL, Vicedeca-
no de la Facultad de Teología de
la UPS.

JESÚS CALLES FERNÁNDEZ.

JOAN MARÍA CANALS, Director
del Secretariado de la Comisión
Episcopal de Liturgia de la CEE.

VÍCTOR MARTÍNEZ, S. J., Director
del Departamento de Teología,
Facultad de Teología de la Pontifi-
cia Universidad Javeriana.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

LA TRINIDAD

N.º 94 • Abril - Junio • 2000

Todos los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista CORINTIOS XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

	<i>Páginas</i>
PRESENTACIÓN	5
ARTÍCULOS	
<i>Un año, un siglo y un milenio dedicados a la Trinidad y Eucaristía.</i> Mons. Martín Abad	11
<i>Estructura trinitaria de la existencia cristiana.</i> José María Rovira Belloso	25
<i>Ágape y misterio trinitario.</i> Carlos García Andrade	47
<i>Raíces trinitarias de la solidaridad.</i> Jesús Espeja	77
<i>Relevancia social y política trinitaria: Exposición y comentario.</i> Santiago del Cura	109
<i>La Trinidad, «modelo» de la sociedad.</i> Enrique Cambón	141
<i>La Santísima Trinidad, fuente y término de la reconciliación.</i> José María de Miguel	167
<i>La aplicación de la experiencia trinitaria al servicio de los encarcelados.</i> Jesús Calles Fernández	217

	<u>Páginas</u>
<i>El misterio trinitario en la liturgia eucarística.</i> Joan María Canals	245
<i>Celebrar la Eucaristía hoy. La mesa de la justicia en favor del pobre.</i> P. Víctor Martínez, S. J.	273
BIBLIOGRAFÍA.....	289

PRESENTACIÓN

Durante el triduo de preparación para el gran jubileo, con motivo del bimilenario de Cristo, CORINTIOS XIII ha venido publicando números especiales dedicados a Cristo, al Espíritu Santo y al Padre.

Desde la perspectiva de la teología y pastoral de la caridad, acercarnos al Misterio Trinitario equivale a encontrarnos con «las fuentes do mana y corre» (San Juan de la Cruz) el fundamento, sentido último de todo ser y la energía del dinamismo salvífico de la caridad en la vida de la Iglesia y de la acción caritativa y social de las comunidades cristianas.

En el hontanar del Ministerio Trinitario, mediante la profesión y experiencia de la fe, descubrimos el «quicio» de toda «realidad». Nos sumimos en la Trinidad como origen, modelo y meta de la historia. El Misterio aparece ante nosotros como regazo adorablemente trascendente, en el que el mundo es acogido, el espacio sin lugar en el que se mueve, el tiempo sin tiempo en el que se desarrolla.

En el Misterio de la Eucaristía, a su vez, experimentamos la

inefable presencia del Misterio Trinitario. La presencia personal del Salvador en el sacrificio eucarístico reviste un valor esencialmente comunitario del orden más elevado. No tiende solamente a unir entre sí a los hombres. Los reagrupa en la suprema comunidad que se encuentra en Dios.

Cristo se hace presente con su persona divina para reunir en torno suyo la comunidad humana y unirla a la comunidad divina. Cada vez que desciende al altar, lo hace para introducir a la Humanidad más profundamente en el amor a las personas divinas.

El movimiento de comunión y solidaridad de los hombres entre sí, y de éstos con la comunidad divina, tiene en la persona del Verbo encarnado, presente en la Eucaristía, el lazo de unión de las dos comunidades.

Juan Pablo II lo ha condensado así en la *Sollicitudo Rei Socialis*: «a la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse, al revestirse de *las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación*. El prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la *imagen viva* de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción del Espíritu Santo. La conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad con todos los hombres en Cristo, “hijos en el Hijo”, de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un nuevo criterio para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en último término la solidaridad... reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas..., que los cristianos expresamos con la

palabra “comuni3n”» (n3m. 40).

Precisamente esto es lo que hemos pretendido al elaborar este n3mero de CORINTIOS XIII: hacer una reflexi3n teol3gico-pastoral sobre las ra3ces cristianas de la solidaridad, penetrando en las riquezas del Misterio trinitario y de la Eucarist3a. De esta forma, a la vez que secundamos las orientaciones para el gran Jubileo, respondemos de alg3n modo a una necesidad urgente en nuestro tiempo: recobrar el genuino sentido de la verdadera liberaci3n del hombre y su historia en una sociedad marcada por una cultura de la violencia y la «secularizaci3n» de buena parte de los movimientos de solidaridad y sus realizaciones a favor del hombre.

La colaboraci3n de Monse3or Joaqu3n Mart3n Abad, responsable de la Conferencia Episcopal Espa3ola para las celebraciones del Jubileo 2000, marca el n3mero en el horizonte de los fines del Jubileo.

Tres ejes articulan la l3gica interna de las colaboraciones siguientes: el fundamento, las perspectivas sociales y la aplicaci3n al hombre y a la realidad.

En cuanto al Misterio Trinitario, como fundament3 el profesor Jos3 Mar3a Rovira Belloso, colaborador habitual de CORINTIOS XIII, profesor de la Facultad de Teolog3a de Catalu3a, escribe sobre «*La estructura trinitaria de la existencia cristiana*».

El profesor Carlos Garc3a Andrade, director del Estudio Teol3gico Claretiano, se adentra en las inefables riquezas del *3gape* y el *Misterio Trinitario*.

Jes3s Espeja, habitual colaborador de la Revista y profesor de la Facultad de Teolog3a de la Pontificia Universidad de Sala-

manca, ha elaborado una contribución sobre las «*Raíces trinitarias de la solidaridad*».

Referente a las perspectivas sociales, el profesor Santiago del Cura, de la Facultad de Teología del Norte de España (sede de Burgos), reflexiona sobre «*La relevancia social y política trinitaria*».

Y el profesor Enrique Cambón, del Centro de Estudios del Movimiento de los Focolares en Roma, desarrolla el tema «*La Trinidad, modelo de sociedad*».

Por lo que toca a las aplicaciones, el profesor José María de Miguel, del Secretariado Trinitario (Salamanca) y Vicedecano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, estudia un aspecto fundamental en el contexto del gran Jubileo: «*La Trinidad, fuente y término de la reconciliación*».

Por su parte, el P. Jesús Calles Fernández, capellán del Centro Penitenciario de Córdoba, expone su recorrido pastoral en «*La aplicación de la experiencia trinitaria al servicio de los encarcelados. Dios Trinidad entre rejas*».

Aunque menos extensa, la reflexión sobre el Misterio de la Eucaristía aporta dos artículos del mayor interés. El profesor Joan Maria Canals, Director del Secretariado Nacional de Liturgia, de la Conferencia Episcopal Española, engarzando la reflexión sobre la Trinidad con la celebración eucarística (de la Eucaristía a la Trinidad), ofrece su artículo sobre «*El misterio trinitario en la liturgia eucarística*».

Y el profesor Víctor Martínez, S. J., Director del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana

de Bogotá (Colombia), nos brinda su contribución sobre «*Celebrar la Eucaristía hoy, la mesa de la justicia a favor del hombre*».

Esperamos que este servicio teológico de Cáritas Española constituya una aportación a la reflexión sobre la teología de la Caridad y, de manera especial, a la acción pastoral en general y, particularmente, a la pastoral de la Caridad.

FELIPE DUQUE
Director de CORINTIOS XIII

UN AÑO, UN SIGLO Y UN MILENIO DEDICADO A TRINIDAD Y EUCARISTÍA

JOAQUÍN MARTÍN ABAD

Director del Comité para el Jubileo del Año 2000.
Conferencia Episcopal Española

Hay quien opina que el Jubileo del Año 2000 está enmarcado entre los años que se suponen finales en el pontificado del Papa Juan Pablo II. Y, sin embargo, saltando por encima de ese primer vistazo, después de una mirada atenta a sus veintidós años de su servicio como pastor universal, puede comprenderse mejor que es al revés: este año jubilar 2000 no sólo estaba presente ya en el mismo inicio de su ministerio pastoral, sino que ha orientado desde el principio sus trabajos como sucesor de Pedro. Se descubre ahora que introducir a la Iglesia en el tercer milenio del cristianismo y renovarla para una nueva evangelización, ha resultado todo el «objeto formal “quo”» del romano pontífice en este cuarto final de siglo, objeto y objetivo «posterior in executione» pero «prior in intentione».

El Cardenal Wyszyński, como el mismo Juan Pablo II ha recordado públicamente, en el inicio de su pontificado le había dicho: *«Si el Señor te ha llamado, tú debes introducir a la Iglesia en el tercer milenio.»*

Además, sus primeras encíclicas, que caracterizan su magisterio posterior, han sido dedicadas a Jesucristo, el «*Redentor del hombre*» (1979), al Padre, «*Rico en Misericordia*» (1980) y, al Espíritu Santo, «*Señor y dador de vida*» (1986).

EL DOS MIL PROLOGA AL TERCER MILENIO

La primera vez que el Papa emplea «tercer milenio» en una encíclica es en 1987, en la «*Redemptoris Mater*» (núm. 3), fechada en la solemnidad de la Encarnación, para explicar el sentido de la dedicación de un año mariano (el de 1988) antes del año jubilar 2000: «... en la perspectiva del año dos mil, ya cercano, en el que el Jubileo del bimilenario de Jesucristo orienta, al mismo tiempo, nuestra mirada hacia su Madre...»; «...por consiguiente, si los años que se acercan a la conclusión del segundo Milenio después de Cristo y al comienzo del tercero se reflejen a aquella antigua espera histórica del Salvador, es plenamente comprensible que en este período deseemos dirigirnos de modo particular a la que, en la noche de la espera del Adviento, comenzó a resplandecer como una verdadera “estrella de la mañana”».

El Jubileo del año 2000 es, pues, y será una clave hermenéutica fundamental para interpretar el magisterio y el pontificado de Juan Pablo II.

La carta apostólica «*Tertio millennio adveniente*», sin rango de encíclica o de otro género mayor; no obstante ha tenido durante los años de preparación jubilar y tiene en el desarrollo de la celebración del Jubileo tal influencia en la Iglesia universal y en cada una de las iglesias particulares y sus instituciones, que por primera vez en la Iglesia y en la historia de su

teología de la acción pastoral, es un programa pastoral que ha impregnado todos los programas pastorales de este final de siglo.

Esta carta, al decir del Presidente del Comité Central del Jubileo, Cardenal Etchegaray, ha tenido tal resonancia como la que conocemos porque en ella se contienen todos los temas y asuntos clave del magisterio y del ministerio pastoral del Papa Juan Pablo II.

Cumplidos, pues, y con qué celeridad, los tres años de preparación jubilar; llegamos ya a la celebración del Gran Jubileo.

Por Cristo, en el Espíritu, hacia el Padre, a lo largo de este trienio pasado hemos intentado renovarnos en la vivencia y la pastoral del Bautismo, de la Confirmación y de la Penitencia, reavivando la fe, la esperanza y la caridad.

A la vez, hemos insistido en un objetivo: «El fortalecimiento de la fe y del testimonio de los cristianos» (TMA 42).

Toda esa preparación se resume y se condensa, durante la celebración jubilar, en la Santísima Trinidad y en la sagrada Eucaristía.

Así lo ha determinado el Papa Juan Pablo II:

«Un capítulo particular es la celebración misma del Gran Jubileo, que tendrá lugar contemporáneamente en Tierra Santa, en Roma y en las iglesias locales del mundo entero. Sobre todo, en esta fase, la fase celebrativa, el objetivo será la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige en el mundo y en la Historia.»

«El dos mil será un año intensamente eucarístico: en el sacramento de la Eucaristía el Salvador, encarnado en el seno de Ma-

ría hace veinte siglos, continúa ofreciéndose a la Humanidad como fuente de vida divina» (TMA 55).

La Eucaristía en el 2000 va a ser, como siempre, fuente y cumbre de la vida cristiana, de la Iglesia y de la evangelización; también, como nunca, nos hará culminar el proceso seguido durante la preparación jubilar, para nuestro adentramiento en la Trinidad de Dios, para una mejor comprensión y aprovechamiento de los sacramentos de la iniciación, o de «la constitución de un cristiano», y para el mantenimiento y crecimiento en los dones y virtudes teologales.

El dos mil, por tanto, con todos sus contenidos y acciones y con su peculiar experiencia jubilar, no ha de considerarse sólo como una meta o como un hito, sino a la vez y también como un prólogo al tercer milenio. Y es meta y prólogo que pivota sobre la Trinidad y sobre la Eucaristía.

LA TRINIDAD

El Papa nos ayuda, con sus orientaciones para vivir el Jubileo, a poner los ojos y el corazón en el misterio central de nuestra fe: la Santísima Trinidad.

Dios, que es Padre, se ha desvelado progresivamente «a nuestros padres» conforme a la pedagogía de la revelación. Llegada la «plenitud de los tiempos» (Heb 1, 2), Dios Padre, con su manifestación a toda la Humanidad, en Jesucristo, su Hijo, por la fuerza del Espíritu Santo, se nos ha mostrado como uno y único Dios y trino en personas. Manifestó así plenamente su propia identidad, la del misterio trinitario, y de este modo ha realizado y culminado la revelación concluyente y definitiva.

La intermediación del «*Diosconosotros*» (Is 7,14) atañe no sólo al mero conocimiento del misterio, sino a toda la existencia humana, desde la misma entraña de su ser y para los mismos entresijos del nuestro. La Trinidad, en la Encarnación del Verbo, ha «comenzado» en nuestra historia la Historia de la Salvación, que ha sido consumada en la muerte y resurrección de Jesucristo, para poder vivir ya ahora, y después para siempre, la misma vida de Dios.

La presencia de la Santísima Trinidad que inhabita en cada uno de los fieles, como prometió el Señor: «*El que me ama guardará mi palabra y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él*» (Jn 14,23), tiende a la transformación de la persona: «*Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado*» (San Juan de la Cruz, Cántico 39,3).

Como la revelación del misterio de la Trinidad es la prueba de su amor liberador de nuestros egoísmos y pecados, la vida cristiana y eclesial, que se sustenta de este misterio, ha de ser también una existencia para la redención. Por eso, «*la celebración jubilar actualiza y al mismo tiempo anticipa la meta y el cumplimiento de la vida del cristiano y de la Iglesia en Dios uno y trino*» (TMA 55).

Así pues, en el año bimilenario del nacimiento de Jesucristo, la máxima y mejor realidad que podremos considerar y vivir es: la Santísima Trinidad.

Una vida cristiana que no estuviera enraizada y nutrida en la Trinidad de Dios estaría mutilada, por subjetiva, al no asentarse en la objetividad del Dios que es Dios. Un trabajo evangelizador y apostólico que no introdujera, por Jesucristo, al misterio trinitario, quedaría incompleto y truncado.

La «*glorificación de la Trinidad*», en todas las actividades pastorales de este año jubilar; desde la escucha de la palabra y el anuncio evangelizador; en la celebración de los misterios en la liturgia, y con la caridad apostólica en toda la vida, nos conducirá a encontrarnos, en cuerpo y alma, con Dios único y verdadero.

LA EUCARISTÍA

El Papa nos ayuda, también, con sus orientaciones, a poner nuestra mirada y amor; durante la celebración jubilar; en la Eucaristía, como misterio central de la Iglesia.

En la peregrinación por el tiempo, la Iglesia en cada generación se alimenta del mismo Cristo «*hasta que Él vuelva*» (1 Cor 11, 26). «*La carne en que se convirtió Cristo nos la ha dado él a comer a nosotros, y ninguno come esa carne sin que antes la adore*» (San Agustín, En. in Ps. 98, 9). Jesucristo, el Señor; no sólo se hace realmente presente para la comunidad eclesial y para cada uno de los que participan, sino también presente en medio del mundo y para toda la Humanidad, aunque bajo los signos sacramentales. Se hace comida y bebida para el hombre caminante por esta vida hasta la eternidad.

«*En el signo del Pan y del Vino consagrados, Jesucristo resucitado y glorificado, luz de las gentes (cf. Lc 2,32), manifiesta la continuidad de su Encarnación. Permanece vivo y verdadero en medio de nosotros para alimentar a los creyentes con su Cuerpo y con su Sangre*» (IM 11).

Jesucristo, en la mesa de la Eucaristía, a la que adelantó el sacrificio de la cruz para que pudiéramos incorporarnos a él en cada tiempo, es a la vez «*sacerdote, víctima y altan*». «*Cristo*

mismo llevaba su propio cuerpo en sus manos cuando dijo: “Esto es mi cuerpo”» (San Agustín, En. in Ps. 33, 1-10). La Eucaristía es también, por eso mismo, el «sacrificio de la Iglesia», pues en ella nosotros ofrecemos a Cristo ofrecido. Así se actualiza en el tiempo el misterio de la salvación, y la Eucaristía alcanza el lugar más elevado —«la cumbre»— de todos los demás sacramentos, a los que ciñe como una corona.

La Pascua del Señor, en medio de la vida humana, en una cena, en la que él mismo es el Cordero de Dios que nos sustituye, pues él no tuvo cordero que lo sustituyera en su sacrificio, condensa toda la gracia de Dios para cada uno y para todos en la hilera de los siglos hasta el fin y final del mundo.

LA TRINIDAD «EN» LA EUCARISTÍA

Sabido tenemos que en la Eucaristía, bajo las especies de pan y de vino, están realmente presentes el Cuerpo y la Sangre de Cristo el Señor, con toda su alma y con toda su divinidad. Pero, ¿podrían, alguna vez, permanecer «separados» el Padre y el Espíritu Santo del Hijo? Las personas divinas no pueden separarse entre sí ni en el ser ni en el obrar. Por tanto, en la comunión, cuando comemos el Cuerpo de Cristo, él nos une al Padre y al Espíritu, con quienes está inseparablemente unido.

La celebración eucarística, durante la anáfora también nos expresa la «circumsesión» de las tres divinas personas. Toda la plegaria eucarística va dirigida al Padre; en los momentos de la doble epiclesis se pide que el Espíritu descienda, antes de la consagración, sobre la oblata y, después, sobre la comunidad para que reúna en el Cuerpo del Señor a su Iglesia. La narra-

ción de la institución eucarística, que verbaliza lo que en el sacramento se realiza, se refiere a Jesucristo. En la doxología eucarística, cima de la plegaria antes de la preparación para la comunión, la gloria se dirige «*por Cristo, con Él y en Él*», al «*Padre omnipotente*», «*en la unidad del Espíritu Santo*». La glorificación del sacrificio, en la que se congrega toda la Iglesia, pasa al Padre como el ofrecimiento que el Señor hace de nosotros mismos y nosotros con Él. Ya después, en las oraciones inmediatas a la comunión seguidas al Padrenuestro, el «diálogo» preparatorio se torna directamente sobre Jesucristo.

Así pues, la experiencia de la asamblea reunida en la Misa es una experiencia trinitaria a la vez que eucarística. Por eso, la experiencia jubilar de toda la Iglesia será simultáneamente eucarística por trinitaria.

¿Qué pasaría si, en el «*Dies Domini*», o cotidianamente para quienes a ella se acercan, la Eucaristía fuera vivida simplemente como se merece? Pasaría la renovación de todo el cuerpo eclesial.

Por tanto, todas las acciones que en cada lugar se preparen habrán de nacer de la Eucaristía y culminar en ella para la vida de la Iglesia y su servicio al mundo en la Santísima Trinidad.

Con María. Que si estuvo en pie, al pie de la cruz, también está y estará con nosotros, como Madre del Salvador y guía de la Iglesia, al pie del altar.

DEL AMOR DE LA TRINIDAD Y DE LA EUCARISTÍA A LA CARIDAD ECLESIAL

No resulta extraño, pues, que de esta dedicación del Jubileo a la Trinidad y a la Eucaristía, y de su amor, nazca en la

iglesia un amor siamés, el de la caridad eclesial como autenticación del anuncio de Cristo y como verificación de la evangelización.

Por eso resulta coherente que, para el año 2000, las diócesis de la Iglesia en España, como de otras naciones y continentes, hayan establecido gestos de caridad que, iniciados en este Jubileo, perduren como manifestación de la caridad eclesial en medio del mundo.

Es necesario aclarar antes que la Conferencia Episcopal Española determinó que, así como durante la preparación jubilar ha organizado a través de su Comité distintas acciones de ámbito nacional, sin embargo, durante el Jubileo no exista alguna, a no ser la coordinación de la presencia de la Iglesia en España en el Congreso Eucarístico Internacional, o en otras Jornadas jubilares en Roma, como la de los jóvenes, coordinada por el Departamento de Juventud de la Comisión Episcopal de Apostolado seglar. Con una intención muy definida: que el Jubileo se celebre en cada iglesia diocesana, sin otras interferencias, y en Roma y en Tierra Santa, tanto en las jornadas jubilares señaladas en el calendario romano como en las peregrinaciones que cada diócesis organiza a Roma y una buena parte a Tierra Santa, presididas por los respectivos obispos. De este modo incluso podrán peregrinar un número mayor de personas que si sólo se estableciera una peregrinación nacional.

Nada menos que 23 diócesis han establecido, en sus programas pastorales para el año 2000, proyectos y casas para la atención a inmigrantes, o transeúntes, o «sin techo». Otras abrirán instituciones para la recuperación de toxicómanos, atención a enfermos de SIDA o terminales, ancianos, etc. Y otras diócesis, y muchas de ellas las tres cosas a la vez, envia-

rán su colaboración para que, en países del Tercer Mundo, la Iglesia en aquellas diócesis necesitadas pueda abrir centros de ayuda a los pobres y a la evangelización.

También la Conferencia Episcopal Española, que en el marco de la preparación jubilar ha constituido un «Fondo de Ayuda para los Proyectos de Evangelización» (FONAPE), subvencionará en el año dos mil con más de trescientos millones de pesetas distintos proyectos, cuyas solicitudes llegan a la Conferencia procedente de las diócesis necesitadas de todo el mundo.

Así, las palabras se hacen realidades.

El Cardenal Rouco, con ocasión del «Día nacional de Caridad» de este año 2000, ha escrito que *«la necesaria conversión del corazón a que nos reclama este Año jubilar debe inspirar un comportamiento de acuerdo con la fe recibida y profesada. Toda situación de pobreza y de exclusión es fruto de un pecado personal, social, estructural. Proclamar un Año de gracia es proclamar la necesidad de una conversión, una nueva manera de pensar, de sentir y de valorar las cosas; un nuevo estilo de ser y de hacer, el que brota de la presencia de Cristo Eucaristía y que es capaz de transformar el mundo, haciendo de los hombres, dispersos por el pecado, un solo cuerpo en Él. Es Jesucristo en nosotros y con nosotros Quien crea esa nueva conciencia y esa nueva implicación para reorientar la historia según el plan de Dios, que es justicia y santidad verdaderas»*.

LOS «SUBSIDIOS» DEL 2000

Subsidio, en español, lo referimos cabalmente a una ayuda o socorro económico. Pero, en estos años, la palabra misma,

palabra italiana, ha pasado tal cual a nuestro argot como ayuda o material para otras necesidades, también espirituales o pastorales. La verdad, dice mucho más «subsidio» que «material», sobre todo cuando el material es «espiritual» o pastoral.

Pues para este año se han publicado distintos libros como subsidios para la acción pastoral en el jubileo.

— En todas las diócesis, siguiendo las orientaciones del Papa en «*Tertio Millennio adveniente*» y en la bula de convocatoria «*Incarnationis mysterium*» los respectivos obispos, con sus Comités diocesanos u organismos similares para sustentar la acción pastoral durante el Jubileo, han publicado un Plan diocesano, también aplicándolas a cada situación y teniendo en cuenta la continuidad con los planes pastorales anteriores.

— El Comité Central, para el Jubileo, ha publicado, en orden a la formación teológica y la acción pastoral, «*Eucaristía, sacramento de vida nueva*» (Ed. BAC, 1999), elaborado por su «Comisión teológico-histórica» para contribuir a la reflexión e interiorización sobre la «venida eucarística» de Cristo al mundo, con la esperanza de que crezca continuamente para una transformación cada vez más profunda del destino humano; para la celebración litúrgica ha publicado «*Bendito sea el Señor por los siglos, celebraciones y plegarias para el Año Santo*» (Ed. EDICE, 1999), para ayudar a las Iglesias particulares a suscitar e imprimir, en el corazón y en la vida de los creyentes, la bendición y la alabanza por todo lo que Dios ha hecho en beneficio de las generaciones humanas; también «*Peregrinos en Roma*» y «*Peregrinos en oración*» (Ed. Palabra 2000), para orientar la peregrinación a Roma, la visita a las Basílicas y a la ciudad, y servir en la preparación y en las celebraciones a cuantos peregrinos se dirijan a entrar por la «Puerta Santa» durante este año 2000.

— El Comité para el Jubileo, de la Conferencia Episcopal, con la elaboración de algunas páginas por respectivas 40 diócesis que se han asociado con este motivo, un «*Libro del peregrino*» (Ed. EDICE, 1999), en el que un católico tiene al alcance cuanto debe saber sobre el jubileo (la Bula, la peregrinación, la indulgencia, la deuda externa, el ecumenismo, los gestos de caridad)... y diversas celebraciones, oraciones, etc., en la parroquia, en la Catedral, para vivir y recibir la gracia del jubileo. También ha publicado y difundido: el «*Pregón del Año Jubilar 2000*», del Cardenal Arzobispo de Madrid y Presidente de la Conferencia Episcopal Española (Ed. EDICE, 1999), y el texto-base del Congreso Eucarístico Internacional «*Jesucristo, único Salvador del mundo, Pan para la vida nueva*» (Ed. EDICE, 2000).

— La Comisión Episcopal del Clero ha publicado: «*Trinidad y Eucaristía*», de D. Pedro Jaramillo, Vicario General de Ciudad Real; «*Retiros para sacerdotes, año jubilar 2000*» (Ed. EDICE, 1999) y «*La Encarnación*», de Mons. Victorio Oliver Domingo y D. Juan María Canals; «*Retiro para la celebración del jubileo diocesano de los sacerdotes, año jubilar 2000*» (Ed. EDICE, 2000).

— La Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis ha editado: «*Gran Jubileo del Año 2000, Materiales para la preparación del Jubileo 2000 (Profesores de Religión y Catequistas)*» (Ed. EDICE, 1999), con el fin de acercar a la enseñanza religiosa escolar o a la catequesis unas unidades temáticas con ejercicios correspondientes sobre lo esencial del Jubileo.

— El Departamento de Juventud de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar ha publicado «*Materiales para la preparación de la XV Jornada Mundial de la Juventud*», con el fin de ayudar a quienes participen en esa Jornada a hacer un recorrido catequético y de compromiso antes de peregrinar a Roma (Ed. EDICE, 1999).

— El Secretariado de la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades ha publicado «*Eucaristía y Pastoral Vocacional*» (Ed. EDICE, 2000), recogiendo las intervenciones más importantes sobre este tema del encuentro de delegados diocesanos de Pastoral vocacional celebrado en 1999.

— La Vicaría de Pastoral del Arzobispado de Valencia ha publicado uno de los últimos trabajos de D. Francisco Ferrer Luján, que dentro del «acontecimiento jubilar» ha pasado de este mundo al Padre, ha publicado «*Por Cristo, con Él y en Él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria*», 2000; «Catequesis y subsidios pastorales para el año 2000» (Ed. SIQUEM, 1999).

— Y Cáritas, a la serie ya conocida de Rafael Prieto, ha añadido los volúmenes correspondientes: «*Jubileo en la tierra, júbilo en el cielo*», «*Adviento y Navidad 1999*» y «*Cuaresma y Pascua 2000*», con el «acarreo» de materiales para las homilías de esos tiempos fuertes y otras celebraciones y textos para otros momentos de oración, con las sugerencias imprescindibles también en el ámbito de la caridad.

Espera ver la luz próximamente el volumen que recoge las ponencias, catequesis y comunicaciones del IX Congreso Eucarístico Nacional de Santiago de Compostela en 1999, así como también serán publicadas las intervenciones del XLVII Congreso Eucarístico Internacional de Roma en el mismo año 2000.

Otras editoriales y otros autores han publicado muchas y considerables obras que aquí no se reseñan por seguir el criterio de incluir a los organismos que dependen de la Santa Sede, de la Conferencia Episcopal o de alguna diócesis.

A buen seguro, y con la gracia de Dios, este año 2000 dedicado a la Santísima Trinidad y a la Sagrada Eucaristía no sólo va a sellar el tránsito de un siglo a otro y la travesía del segundo al tercer milenio, sino también el siglo que va a venir y los comienzos del nuevo milenio.

ESTRUCTURA TRINITARIA DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

JOSÉ MARÍA ROVIRA BELLOSO

Profesor de la Facultad de Teología de Cataluña

INTRODUCCIÓN

El presente estudio quiere presentar en directo lo que es la vida cristiana «escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Esta vida nueva, alumbrada por el Espíritu Santo, es fruto de la fe confiada en Dios y en el Hijo Jesucristo (cf. Jn 14, 1). Esto invita a tratar en primer lugar de la fe, en su amplitud divina y humana. De esta suerte, aparecerá la existencia cristiana enmarcada y sellada por la Trinidad de Dios, y este tema ocupará el primer plano de este trabajo.

Por añadidura, aparecerá dibujada la vocación cristiana básica. Me refiero a aquella vocación que surge cuando una persona humana a) se abre a la fe en Dios, b) recibe el Bautismo, que es el sacramento de la fe que lo incorpora a la comunidad eclesial, c) da sus primeros pasos en el camino del amor fraterno en este mundo, d) a fin de que en él aparezca el destello del Reino de Dios.

Tendremos así dos ejes: uno, principal, el análisis de la existencia cristiana arraigada en la Trinidad de Dios. Otro, subor-

dinado, la presentación de la vocación cristiana que procede del Bautismo y que se desarrolla en este mundo de cara al Reino de Dios. Ambos temas, implicados el uno en el otro, habrán de ser nítidamente interpretados, para poder distinguirlos con claridad, aun estando constantemente unidos. Por eso, para mantener una alta cota de nitidez, me valdré de numerosos subtítulos explicativos.

I. LA EXISTENCIA CRISTIANA DESDE LA FE

a) La fe objetiva y la fe subjetiva

La fe objetiva está constituida por aquello mismo que creemos. La fe objetiva coincide con la realidad de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que se da a los humanos: como Revelación del Padre, como Palabra del Hijo y como Gracia del Espíritu Santo. Esta es la fe objetiva: aquello que yo creo (*fides quae*) y que provoca *mi* fe.

Pero también puedo llamar fe al acto de mi mente con el que yo creo. Es la fe subjetiva: mi acto de fe (*fides qua*).

b) La fe, arraigada en la Trinidad divina

Repito de otro modo lo que acabo de enunciar: el descenso de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, hasta nuestra vida constituye el objeto de nuestra fe: la fe en sentido objetivo. El acto de abrimos a la Trinidad que se nos da es la fe en sentido subjetivo. Por él accedemos a la revelación de Dios mismo, por su Palabra que suscita la fe y por el Espíritu que comunica a nuestros corazones la gracia de la justificación.

c) En la fe subjetiva puede distinguirse la apertura humana, la confesión de fe y la virtud de la fe

Después de un estudio atento de Agustín y de Tomás de Aquino, facilitado este último por el *Index Thomisticus*, hay lugar para distinguir entre la fe subjetiva como *apertura* del hombre a Dios, por la cual la persona se abre al don divino y empieza a recibirlo; la *confesión* de la fe, por la que, intelectual y también vitalmente, nos adherimos a los artículos del *Credo*; y, finalmente, la *virtud* de la fe, por la que conocemos a Dios tal como Él se da a conocer (1). Esta virtud de la fe o conocimiento de Dios en claroscuro es la mirada de la fe.

(1) Para comprobar que la fe objetiva —Dios que ama y se da— causa nuestra fe subjetiva, ver AGUSTÍN, *De Praedestinatione sanctorum*, II, 3: «Debemos mostrar, en primer lugar, que la fe por la que somos cristianos es un don de Dios [...] Pertenece a Dios la gracia por la que hemos empezado a creer.» (En la controversia pelagiana, Agustín, basado en Pablo, defiende que el *initium fidei es donum Dei*. Un poco más adelante, precisa: «Porro, si operatur Deus fidem nostram, miro modo agens in cordibus nostris ut credamus» (*De Praed. Sanct.*, II, 6). TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles III*, 151, establece rotundamente que la gracia de Dios es la causa de la fe, en la cual el entendimiento se entrega a Dios: «Oportet igitur... quod intellectum hominis Deo subdatur per modum credulitatis», lo cual es efecto de la gracia divina (*Contra Gentiles III*, 152). Por eso, la fe es abertura del corazón del hombre al don de Dios: entrega de todo el hombre a Dios, dirá el Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 5.

Para la fe como adhesión al «Credo», ver Tomás DE AQUINO, *De Veritate*, q 14 a 1, donde hace suya la definición de Agustín: «Credere est cum assensione cogitare». (AGUSTÍN, *De Praedestinatione Sanctorum*, II, 5).

Para la fe como virtud que conoce a Dios en claroscuro, ver Tomás DE AQUINO, *In librum Boethii de Trinitate*, § 1.

d) Visión unitaria de la fe subjetiva

Sigo el mismo criterio de distinguir para unir que tiene Tomás de Aquino respecto de la gracia y de la fe. En efecto, no hay que imaginar que hay dos o tres clases de fe subjetiva: una, la de abrirse existencialmente al Amor del Padre, a la Palabra del Hijo y a la Luz amante del Espíritu; otra, el acto de confesar el Credo y, aún otra, la de conocer un vislumbre de Dios. No. Es posible distinguir aspectos diversos, pero sobre todo es necesario no separar la abertura total del hombre a lo divino de la fe como confesión y de la fe como conocimiento. Una y la misma fe subjetiva puede ser considerada como *apertura* al don de Dios, como *confesión* de fe y como *virtud* que nos permite conocer a Dios en claroscuro. El mismo Tomás de Aquino nos da un ejemplo de este criterio unitario o sintético:

Creer a Dios (*credere Deo*), creer en Dios (*credere Deum*) y creer hacia Dios (*credere in Deum*) no significa que haya diversos actos [de fe] sino diversas circunstancias del mismo acto virtuoso (2).

e) Visión unitaria de la fe objetiva y subjetiva

Ni siquiera es bueno separar la fe objetiva de la fe subjetiva, puesto que es la fe objetiva la que da lugar a nuestro acto de fe (3). Está claro quiénes entran en juego: Dios y el hombre, esto es, la Trinidad de Dios que se depliega gratuitamente

(2) Tomás DE AQUINO: *De Veritate*, q 14 a 7 ad 7.

(3) Ha quedado ya claro en la nota 1, con la cita de CG III, 152.

en la historia (*fides objectiva, fides quae*) y el acto de fe que recibe la donación trinitaria, la conoce, la ama y la vive (*fides qua*). Este es, en el fondo y en la forma, el argumento de este artículo. Nuestra vocación cristiana, la que vivimos en la vida ordinaria en este mundo, consiste en recibir, como personas inteligentes, amantes y libres, el don de Dios Uno y Trino. Consiste en recibir en lo hondo de la persona el don del Padre, de su Palabra y de su Espíritu. Esta es la sublime intimidad y unidad del Padre con sus hijos, a semejanza de Cristo, en su mismo Espíritu de Amor.

2. EL DINAMISMO DE LA EXISTENCIA CRISTIANA Y EL DINAMISMO DE TODA LA IGLESIA

a) El dinamismo de la existencia trinitaria

En este pequeño trabajo no se trata de hacer un ejercicio de estilo, proponiendo una serie de fórmulas trinitarias ajustadas a la experiencia humana; no se trata de extender de modo idealista una serie de conceptos y de argumentos que envuelvan nominalmente la vida cotidiana con referencias al Padre, al Hijo y al Espíritu. Se trata, en cambio, de mostrar el *dinamismo real y profundo* de la existencia cristiana que, en la luz y el impulso del Espíritu Santo, nos conduce mediante el seguimiento del Hijo Jesús al Reino del Padre. Este dinamismo es real y como *realidad* personal y social hay que descubrirlo.

Este dinamismo espiritual nos configura con el modelo trinitario, pero hay algo todavía más decisivo. Este dinamismo nos permite ofrecer la tesis esencial que sintetiza un conjunto

de intuiciones parciales que se deben decantar y relacionar: a) sobre lo inacabado de la Creación y su imperfección por comparación al Reino de Dios; b) sobre el problema del mal; c) sobre el pecado original, y d) sobre el concepto de Reino de Dios.

b) Una tesis sencilla y esencial

Dios ha dispuesto que sea precisa la cooperación de la libertad humana para llegar a la realidad de su Reino, donde impera plenamente el beneplácito de su voluntad.

De suerte que Dios quiere el Reino que ha preparado para nosotros desde el principio de la Creación. Pero en el orden de esta misma Creación y Providencia, Dios mismo ha dispuesto que *un elemento imprescindible para alcanzar la plenitud de su Reino sea la libertad de esta criatura limitada, no infalible y pecadora que es la persona humana*. He aquí la paradoja que vivimos: la libertad humana puede degradar y de hecho degrada la Creación convirtiéndola en mortífera para la misma criatura humana y para el equilibrio del planeta. Pero sólo esa misma libertad del hombre puede llevar el *opus imperfectum* de la Creación actual, finita e inacabada, al estadio, querido por Dios mismo, que es la nueva tierra donde habita la justicia: el Reino donde impera la inequívoca voluntad de vida y de amor que llamamos *voluntad de Dios*. En efecto, Dios ha preparado el Reino. A su iniciativa le corresponde haber establecido esta finalidad como algo real a lo que *esperamos* llegar. Pero Dios dispone asimismo que se haya de alcanzar la plenitud de ese Reino —y la consiguiente realización de la voluntad divina— con la cooperación de la libertad humana, capaz por cierto de recibir en la persona

consciente y amante la imagen y semejanza de Dios, pero capaz también de error y des-mesura en su actuar cotidiano o excepcional.

De ahí que la cuestión decisiva sea: ¿cómo una criatura que en su origen y en su historia se ha manifestado altamente dañina para con sus semejantes a través de crímenes y de guerras —el hombre pertenece a una especie depredadora, dijo alguien—, cómo esta misma criatura es capaz de educar su libertad hasta el punto de ofrecerla a su Creador como instrumento de realización del Reino que el Padre ha preparado desde la creación del mundo?

De ahí que la Iglesia valore, sobre toda criatura, la cooperación a la Encarnación y a la Redención que significa el «sí» libre de María, Madre del Señor (4).

c) La vocación cristiana

La dialéctica correcta entre la voluntad de Dios y la libertad humana supone la aceptación humana de la llamada o vocación de Dios, como lo señalaba al principio de este escrito. Entrar en colaboración, e incluso en la comunión, con Dios creador, liberador y glorificador de la persona humana es tanto como aceptar una llamada y una finalidad inscritas en la misma humanidad de la persona. Bien entendido que esta llamada y esta finalidad proceden de una hondura trascendente y gratuita, puesto que hunden sus raíces en el amor; la vida y la gracia de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

(4) «Umile e alta più che creatura», Dante ALIGHIERI, *Commedia*, Paradiso, XXXIII.

d) El dinamismo de toda la Iglesia hacia el Reino de Dios. Insuficiencia de una espiritualidad de «entretenimiento»

Una teología que no valorara el seguimiento dinámico de Jesús (en este mundo, y desde este mundo hasta el Padre) puede caer —ha caído de hecho— en una espiritualidad que podríamos calificar de *entretenimiento*, es decir, de tomar el trabajo en el mundo no exactamente como una tarea responsable sino como un puro pretexto para la ejercitación interior, separando el proceso de madurez personal del proceso hacia la nueva creación. La teología de la praxis de J. B. Metz y la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez representaron un fuerte correctivo a la *espiritualidad del entretenimiento*, si bien se cayó pronto en una verbosidad ideologizada (5).

Frente a este desinterés por el significado y la relevancia del trabajo en el mundo hay que situar el concepto de Iglesia peregrina acentuado por el Concilio Vaticano II. En efecto, si *Lumen Gentium* n. 48 contiene enfáticamente el concepto de Iglesia peregrinante, que «lleva consigo la imagen de este mundo que pasa», es porque antes —en el n. 9— ha definido cuidadosamente este concepto: «El nuevo Israel [la Iglesia de Cristo] *va avanzando* en este mundo hacia la ciudad futura y permanente» (la cursiva es mía). De esta suerte, todo el capítulo primero de *Lumen Gentium* está traspasado por la noción dinámica y expansiva de una Iglesia que es incoación de una

(5) Mantengo, por tanto, el parecer positivo que sobre estos dos autores di en *Introducción a la Teología*, BAC, Madrid, 1996, págs. 172-188, y en *Dios el Padre*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1999, págs. 97-100. De nuevo, coincido con el pensamiento con B. FORTE, *Teologia in dialogo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999, págs. 13-15.

perfección gloriosa (n. 2); prenda o anticipación del Reino de Cristo, presente ya en el misterio, que crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios, el cual le impulsa a anhelar el Reino consumado (n. 3 y 6).

La Iglesia, por tanto, es el Reino en comienzo y expansión, inaugurado por Cristo en el mundo (*ibíd.*). Por eso, el Espíritu pone en tensión a la Iglesia hacia la plenitud de la verdad (n. 4), de suerte que, ahora, es germen y principio del Reino de Dios (n. 5). El mismo dinamismo eclesial se manifiesta en las figuras de la Iglesia, principalmente en las de «redil» que acoge a las ovejas que están fuera de él, «campo cultivado» y «edificación» que madura y crece espiritualmente (n. 6).

e) El mundo y el Reino

De esta suerte, la Iglesia es una mediación activa entre el mundo y el Reino. Es esencial a la Iglesia dejar que el Reino penetre en el mundo y, por tanto, prepararlo con el esfuerzo de la verdad, de la justicia, del amor y de la paz, que son fruto del Espíritu (cf. Rom 14, 17) y del trabajo de los hombres libres y comprometidos. Por eso, el Sínodo de Obispos de 1971 dejó constancia de que la perfección de la creación —la promoción humana, se decía entonces— formaba parte intrínseca de la tarea [evangelizadora] de la Iglesia. La tarea eclesial tiene siempre una estructura sacramental, en la cual la perfección de las relaciones humanas y de las personas de este mundo aparece como el elemento sensible o material, mientras que el amor del Padre, la gracia de Jesucristo y el don del Espíritu son la dimensión formal.

Un primer concepto sobre lo que es el mundo, que no prejuzga lo que sobre él dirá el IV Evangelio, lo identifica con

la Creación, buena en sí, aunque imperfecta. Comprende la *naturaleza* con las leyes que la rigen, pero —si no ha de volverse en contra del hombre— la naturaleza ha de tender hacia la *nueva creación*, donde habita la justicia, verdadero *habitat* de las *personas* llamadas por Dios a participar de la paz, la alegría y la justicia del Reino. Este tránsito del mundo al Reino se paraliza y retrocede por la injusticia, la opresión, la guerra, la corrupción, la falta de valores espirituales y, en definitiva, todo el cúmulo deficitario —menos humano, inhumano— señalado por la Constitución *Gaudium et Spes*, por la Encíclica *Centesimus annus*, etc.

f) La petición de perdón deriva de la índole escatológica de la Iglesia santa y orienta su peregrinaje en el mundo

Ahora se comprenderá mejor por qué es importante que la Iglesia —como cuerpo social y visible que se adentra en la historia con la pretensión de abrirla al Reino— pida perdón de no haber estado, *de hecho*, suficientemente entregada a esta tarea, asumida por el nivel de la santificación de los seres humanos. La cabeza de la Iglesia —Cristo— está exenta de todo pecado, de tal suerte que la Iglesia en su Cabeza y en la Vida del Espíritu que vivifica todo su cuerpo es santa e inmaculada. Pero en cuanto es cuerpo, social, visible, histórico, que penetra en la historia del mundo, está necesitada de constante purificación, debido a las manchas, arrugas, desfallecimientos y heridas que sufre en su paso por el mundo. Este es el drama de la Iglesia de Cristo en la historia: el contraste ético-religioso entre su índole escatológica —que le viene de Cristo, Cabeza— y su caminar en el mun-

do, que le viene de la condición histórica de sus miembros y de ella misma.

La dimensión escatológica de la Iglesia la tiene arraigada en la Trinidad, a pesar de que peregrina en este mundo que ella ama y que es su contexto histórico. En virtud de su índole escatológica, escondida en Dios, la Iglesia es siempre instrumento de la salvación de Cristo, el cual ofrece y comunica el Espíritu Santo a hombres y mujeres de toda condición y situación; también a los indiferentes y agnósticos; a los más pobres, doctos y marginados. Esta es la hondura real de la Iglesia que llama por la fe y el Bautismo a una vocación santa a los hombres y mujeres de este mundo. En cambio, no desplegar con todas las energías su núcleo misional, no poner todo el empeño histórico en que Cristo se transparente en su visibilidad, deposita un velo de decadencia en las comunidades cristianas, en las celebraciones sacramentales y en las obras de solidaridad. Hasta aquí, la vocación bautismal cristiana que nos orienta hacia el Reino, receptivamente aceptado, pero que debemos preparar activamente. Hasta aquí, la necesidad de pedir perdón al Padre de los desfallecimientos, errores y pecados eclesiales.

3. EL PUNTO DE LLEGADA DE LA IGLESIA PEREGRINA ES DIOS PADRE

a) Dios, el Padre, es siempre el Padre de Jesús

En el Nuevo Testamento, la palabra «Padre» suele ir acompañada mayoritariamente por los adjetivos «mío», referido a Jesús, «vuestro» o —en el caso de la oración domini-

cal— «nuestro». Es verdad que también en los sinópticos, aparece el vocativo «Padre», e incluso «oh Padre», como es el caso de la oración de Jesús de Mt 11, 25. Ver también el uso de «Padre» sin adjetivo posesivo en la *Primera Carta de Juan*.

El uso de la palabra «Padre» sin adjetivo posesivo (mío, tuyo, vuestro, nuestro) quiere decir que podemos usar el concepto Padre como un atributo de Dios. De suerte que podemos decir «Dios es Padre» —«incluso madre», dijo Juan Pablo I— de manera plena y universal. Pero, si bien se mira, yo no podría identificar sin más los conceptos «Dios» y «Padre» si Jesús, con su experiencia fundamental de Hijo, no hubiera llamado «Padre» a Dios o no hubiera dicho: «Me voy a mi Padre y a vuestro Padre.»

Quiere decir que, según el Evangelio, sabemos que Dios es Padre porque es el Padre de Jesús y se nos ha revelado esta relación única que, en sí misma, es la buena noticia que nos llega a los hombres y mujeres: Dios es el Padre de Jesús y nuestro Padre. La referencia a Jesús se impone aquí como un caso más del criterio teresiano, que veía imposible una oración cristiana que prescindiera de la humanidad del Señor.

b) Los dos sentidos de la palabra «mundo»

Hemos empleado la palabra «mundo» en el sentido de Creación, buena, aunque inacabada. Ahora hay que señalar un segundo sentido, el del ciclo joánico. En él la noción de «mundo» no sólo implica el *kosmos* físico sino *la dinámica intencional de las pasiones de este mundo* que, como en la obra del aprendiz de brujo, se vuelven contra el hombre: el poder y la competitividad, la ambición y la opresión a los débiles, el an-

helo de bienes materiales y el deseo del éxito fácil. Estas son las fuerzas que, unidas o separadas, oprimen a los hombres y los dividen entre sí.

El «mundo» del ciclo joánico es el mismo que asalta a Jesús en sus tres tentaciones, que el IV Evangelio asigna a momentos muy reales de su vida en la tierra. Así, Jn 6, 26 evoca la primera tentación: «Vosotros me buscáis no porque hayáis visto signos (σημεία) sino porque os habéis saciado de pan». A su vez, Jn 7, 3-4 es una reminiscencia de la segunda tentación sobre la espectacularidad del éxito fácil: «Ve a Judea, para que también tus discípulos vean las obras que haces. Nadie actúa a escondidas, si quiere ser conocido. Si haces todo esto, date a conocer al mundo». Finalmente, Jn 6, 14-15, alude a la tercera tentación, la del poder, cuando la gente quiere proclamar rey a Jesús. Así como en la vida de Jesús se dio la victoria de su Santo Espíritu sobre el mundo, así en la vida de la Iglesia la fe ha de vencer al mundo como lo venció Jesús.

c) La victoria de Jesús sobre el mundo

Cuando Jesús dice «confiad, yo he vencido al mundo» (Jn 16, 33), cuando la primera de Juan dice: «esta es la victoria que vence al mundo, vuestra fe» (I Jn 5, 4), está señalando a) el dinamismo pecador y mortífero del mundo; b) el dinamismo de la devolución de este mundo al Padre para ponerlo a sus pies, de tal forma que de él desaparezca el pecado y la muerte, para que se cumpla la voluntad de Dios en su Reino; c) este dinamismo surge de la fe esperanzada que actúa por el amor.

De nuevo aparece el proceso de la fe inscrito gratuitamente por Dios mismo en la apertura incondicional del hom-

bre a la divinidad. En esta apertura se dibuja la «divina disposición» o plan de salvación de Dios, que no es arbitrario sino que está fundamentado en la misma Trinidad santa proyectada sobre la historia de la Humanidad, que el Padre quiere reconciliar consigo. Ese abrazo o alianza de reconciliación se realizará al desplegarse en la historia la unidad misma del Padre, del Hijo y del Espíritu, como Trinidad manifestada en las divinas misiones, por las que la Trinidad entra en la historia: la misión del Verbo hecho carne, levantado en la Cruz y elevado todavía a la diestra del Padre, desde donde nos comunica, en la segunda misión, al Espíritu Santo que vence al mundo, cuando es recibido en la fe viva que lo espera todo de Dios y actúa por el amor.

Por eso, la *Primera Carta de Juan* enseña que hay que creer en Jesús Mesías (nacido de Dios y ungido por el Espíritu, 5, 1); que ha venido con el agua y la sangre (con la salvación por la Cruz, 5, 6), para que los que creen en él sean testigos suyos (5, 10), y puedan vencer al mundo del pecado y de la muerte.

En este contexto, casi filosófico, del IV Evangelio se entiende mejor el aviso de Jesús: «Os envió como corderos entre lobos.» El cristiano enviado al mundo no es ni un «duro», ni un ingenuo, ni un astuto: es un sabio que comprende el valor de la vida y el valor de la Cruz en la sabiduría del Espíritu. Porque el Espíritu Santo no sólo nos hace contemplar el rostro verdadero de Jesús, sino que ilumina e impulsa a todo el Pueblo de Dios para que siga al Maestro y Señor y prepare en mayor profundidad que la presentada por la superficie del *kosmos* la justicia del nuevo cielo y de la nueva tierra: el Reino de Dios. «Felices vosotros si, habiendo entendido esto, hacéis lo que yo he hecho» (Jn 13, 17).

4. EXISTENCIA TRINITARIA (I): DIMENSIÓN CRISTOLÓGICA

La vida humana, a semejanza de la vida de Jesús, aparece originada y finalizada en el marco trinitario. Jesús sabía que había salido del Padre y que a Él volvía (Jn 13, 1. 3). Además la propia existencia de Jesús —y de manera semejante la nuestra— estaba ungida por el Espíritu del Padre que lo enviaba (cf. Lc 4, 18).

Es preciso tomar el modelo —o ejemplar— que es la vida de Jesús para descubrir nuestras implicaciones en la Trinidad divina y para comprobar que nuestra vida, nuestra fe y nuestra devoción están surcadas por el soplo del Espíritu Santo, sustentadas por la Palabra filial de Dios y situadas en el origen y término del Padre, horizonte de nuestra existencia. El modelo cristológico brota de la oración y de la acción de Jesús, sobre todo de su acción taumatúrgica. Para mostrar el carácter divino y trinitario de las acciones de Jesús (prefiero las palabras «divino y trinitario» al término «escatológico») bastará advertir que el perdón de los pecados, que el Maestro y Señor impartía, mostraba su propio amor pero, también, el del Padre que perdonaba al pecador con el envío del Espíritu Santo. Bastará analizar las oraciones de Jesús para entender —sin ejemplos subjetivos que cada uno será bueno que saque de su propia experiencia— nuestra profunda implicación en la Trinidad, como hijos del Padre, miembros del Cuerpo de Jesús, todo él vivificado por el Espíritu de Amor.

a) Abba, Padre mío

La existencia de Jesús tiene un horizonte que da aliento y vida a su confianza de Hijo. Toda la existencia de Jesús le im-

pele a decir a Dios «Padre mío» o «Amado Padre». Viceversa, su forma de vida deriva de la relación confiada que vive como enviado del Padre. Por eso existe siempre para Jesús una *instanci*a escatológica, cuya función no es la del «super-ego», sino la de ser el principio u origen del que procede el don del Padre y la misión ejercida en la libertad amante.

- De ahí que Jesús viva, en el Espíritu, el gozo y la acción de gracias de saberse amado y enviado por el Padre (oración Mt 11, 25; Lc 10, 21).
- De ahí que Jesús sepa que el Padre le escucha siempre y unge su misión con el Don de su propia vida divina (oración previa a la resurrección de Lázaro, Jn 11, 41).
- De ahí que Jesús busque apasionadamente la voluntad de amor y vida del Padre (oración en Getsemaní, que según Mc empieza precisamente con la palabra *Abba*, Mc 14, 36).
- De ahí que Jesús viva el misterio de su unidad con el Padre en el Espíritu de Amor (Jn 10, 30). Más aún, en las oraciones recogidas por los evangelios *tiene un lugar preeminente la plegaria por la unidad* de todos los miembros de la Iglesia, su propio cuerpo (Jn 17, 21). Pero hay que señalar que la unidad es de una manera muy peculiar, el fruto del Amor del Padre compartido con el Hijo y extendido a los humanos. La presencia que conoce, ama y se comunica, genera la comunión y la unidad. Subrayo las palabras que indican esta unión:

Yo les he dado a *conocer* tu Nombre,
y se lo daré a conocer aún más,
para que el *amor* con el que me has amado esté en ellos
y yo esté también en ellos (Jn 17, 26).

b) El Padre Nuestro

La entrega del Padre Nuestro, precedida de los dos imperativos marcados por Mateo y Lucas («*orad así*», y «*cuando oréis, decid*») tiene el suficiente énfasis en los dos evangelios como para advertirnos que Jesús enseña y entrega el *Padre Nuestro* para que tengamos el mismo horizonte divino que él tuvo.

En *Revelación de Dios, salvación del hombre*, presenté un esquema según el cual en el Padre Nuestro se daba el nivel divino o escatológico, el nivel de la comunicación de la gracia y el nivel ético de la tarea. En el *Tratado de Dios Uno y Trino (El Misteri de Déu, en la versión catalana)* omití dicha sinopsis o cuadro esquemático, no porque lo considerara equivocado, sino porque los tres niveles estaban profundamente implicados y aparecían a nuestra mirada analítica sin necesidad de separarlos. Las recientes obras historiográficas sobre Jesús insisten en la dimensión escatológica de la oración y del actuar de Jesús, de manera que cuando Jesús curaba a un ciego no se trataba simplemente de sanarlo, sino que la devolución de la vista era el símbolo que permitía leer aquella acción como acción de Dios mismo (escatológica). Era una acción que unía tierra y cielo.

Uno de estos autores, Gerd THEISSEN (6) vuelve en su análisis del *Padre Nuestro* a establecer el cuadro sinóptico constituido por los niveles escatológico y de la ética cotidiana. Está bien, aunque insisto en que no se trata de niveles o de inter-

(6) G. THEISSEN y A. MERZ: *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 1999, págs. 297-298. También J. GNILKA: *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona, 1995, pág. 291; J. P. MEIER I.: *Un judío marginal*, I, Verbo Divino, Estella, 1998, págs. 277-278.

pretaciones (como dice THEISSEN) separados entre sí, sino de dimensiones de esa misma oración de súplica. La oración del *Padre Nuestro* nos sitúa así en los mismos parámetros que configuraban la existencia de Jesús de Nazaret, verdadero hombre e Hijo de Dios. Estos parámetros tienen su vértice en el designio de Dios (o nivel escatológico) que da lugar a la gracia de Dios y da lugar; finalmente, al nivel señalado por THEISSEN: el de la ética que impele nuestro trabajo en el mundo. De este modo, el don del pan divino nos mueve éticamente a que en este mundo haya pan para todos. Esta es la consecuencia práctica de nuestra implantación en la Trinidad de Dios.

5. EXISTENCIA TRINITARIA (II) DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA

a) La apertura de las personas divinas es el ejemplo originario de la apertura de la persona humana

La persona es apertura. Por la fe se ensancha aún más esta apertura, de tal manera que la fe es la apertura mayor posible del corazón humano a Dios. Pero todavía hay algo importante que decir; a saber: que Dios mismo es el ejemplo original de esta apertura. Dios mismo es apertura, ya que el Padre se abre *al otro* que es su propio Hijo. Engendrar es darse a sí mismo para que Otro sea igual a Uno. El Padre engendra al Hijo abriéndole su intimidad: el Padre se identifica a sí mismo dándose totalmente al Hijo. Para Dios Padre ser idéntico a sí mismo es darse a sí mismo al Hijo en fecunda unidad. Pero nunca se puede uno dar sin la presencia y el móvil del amor: El Padre se da al Hijo en el Amor: en la Unidad del Espíritu que mueve a darse y

que une con el Amado. De todas las analogías antropológicas de San Agustín, la de mayor arraigo bíblico, la más fina y elaborada, porque procede del análisis del amor, es la tríada *Amans* (el Padre), *Amatum* (el Hijo), *et Amor* (el Espíritu Santo) (7). Agustín presentó la imagen de Dios en la mente que se recuerda, se conoce y se ama a sí misma (8), como una reminiscencia de la tríada «memoria, pensamiento y voluntad» (9), mientras la analogía más famosa es la de la mente, la noticia y el amor (10). Pero todas estas tríadas palidecen ante la más definitiva: «cuando se llega a la caridad que, según la Santa Escritura, es Dios, empieza a brillar tenuemente (*paululum*) la Trinidad que es el Amante, el Amado y el Amor» (11). La persona es abertura, pero la persona divina es abertura total al otro.

b) El dinamismo de la Trinidad tiene lugar en la pura transparencia de Dios, pero el dinamismo de la existencia cristiana se vale de símbolos

El dinamismo trinitario se realiza en la unidad de Dios. En la transparencia absoluta de su ser único. Pero el dinamismo cristiano o camino hacia el Reino de Dios que, en el segui-

(7) AGUSTÍN: *De Trinitate*, IX, 2, 2; XV, 6, 10.

(8) AGUSTÍN: *De Trinitate*, XIV, 10, 13.

(9) AGUSTÍN: *De Trinitate*, XIII, 20, 26.

(10) AGUSTÍN: *De Trinitate*, IX, 12, 18; IX 10, 15, donde se lee el célebre aforismo: «*Verbum est cum amore notitia*».

(11) AGUSTÍN: *De Trinitate*, XV, 6, 10. Al final del párrafo se enlaza el tema del amor con el de la *mens, notitia et amor*: «*Sic enim in homine invenimus Trinitatem, id est, mentem, et notitiam quae se novit et dilectionem quae se diligit.*»

miento de Jesús, realiza la criatura humana —espiritual y corporal a la vez— no se realiza sin símbolos mediadores. Lo que ocurre es que esos símbolos son, a su vez, dinámicos y transeúntes, identificados con el amor fraterno y con los sacramentos de la Iglesia. No son simplemente las flores, las luces, los gestos. Son fundamentalmente la acción sacramental de la que me he ocupado en otro lugar (12) y —cosa que me ha interesado y me interesa mucho tratar aquí— la acción múltiple del amor fraterno que, en concreto y si bien se mira, tiene como objetivo *la curación del otro*.

No debe extrañar que el amplio y variado dinamismo de la caridad fraterna lo contemple centrado en la curación del otro. Cuando los *Hechos de los Apóstoles* afirman que Jesús de Nazaret «pasó haciendo el bien» (Hechos 10, 38) ¿a qué bien se refiere sino al que rehace la imagen de Dios en la persona humana? (13). El lema de Jesús podría ser: *que nada falte a la persona*, ni a su corporalidad, ni a su espiritualidad. Que la visión de Dios llene la memoria, la gloria de su luz llene la inteligencia y el amor perfecto impulse la voluntad libre de la persona. Así se expresa, poniendo casi un acento lírico en su difícil prosa, Enrique DE GANTE (14), un escolástico inmediatamente posterior a Tomás DE AQUINO.

(12) De la que hablaré en el libro *Pensamiento simbólico y sacramentos cristianos*, de próxima aparición en castellano y en catalán.

(13) Ver la unidad profunda de la persona, corporal y espiritual, como imagen de Dios reformable, en AGUSTÍN: *De Trinitate*, XV, 16, 26: «Cuando esto se realice, si se realiza, estará ya formada la criatura antes formable, sin que le falte un ápice para su forma definitiva. No obstante no se la ha de comparar con aquella simplicidad maravillosa, donde no existe elemento alguno formable, ni formado, ni reformado sino inmutable y eterna substancia, que no es ni informe ni formada.»

(14) Enrique DE GANTE: *Quodlibet*, IV q 8, fo 99 Q.

Jesús pasó por el mundo haciendo «signos» (σημεία), esto es, creando símbolos de vida que venían de Dios: dio la vista a los ciegos, multiplicó el pan para los hambrientos, sanó los espíritus descentrados, y ésta era la dimensión corporal y sensible de la salvación anunciada y realizada como comunión en su Cuerpo y en su Sangre, esto es, en su Persona y en su Vida divinas.

El camino hacia el Reino se identifica así con el cortejo de los redimidos, que —como cuerpo de Cristo que es su Iglesia— será finalmente entregado a Dios, el Padre, para que Él sea todo en todos (1 Cor 15, 24-28) ¿Por qué en este hermoso fragmento de la recapitulación de la historia del mundo en el Reino de Dios no se menciona el Espíritu Santo? Porque no es necesario para la primera generación cristiana, que tenía bien claro que Jesús «pasó haciendo el bien», porque «Dios lo ungió con el Espíritu Santo y con poder [...] porque Dios [el Padre] estaba con él» (Hechos 10, 38). La primera generación cristiana vivía en el mundo con espíritu de paz, y vivía con fe llena de amor en la Trinidad divina, aún antes de que en el siglo IV vinieran, desde Nicea, las primeras fórmulas trinitarias. Quizá nos toque a los cristianos del tercer milenio caer en la cuenta de que Jesús sigue al frente de ese camino que es vocación personal de cada bautizado y dinamismo de todo el Pueblo *de Dios* que entra en la Historia, como esperanza de una Humanidad más humana, liberada del egoísmo, de la violencia y de la muerte.

ÁGAPE

Y MISTERIO TRINITARIO

CARLOS GARCÍA ANDRADE

Director del Estudio Teológico Claretiano

«Ágape» es la palabra griega que utilizaron las primeras comunidades cristianas para expresar ese tipo de amor que se entiende y se vive como participación en el Amor de Dios. Se tradujo en latín como *cáritas*, aparece 177 veces en el NT y se han escrito bibliotecas enteras para analizar su riqueza de significado. Actualmente se perfila entre los teólogos como el término más adecuado para designar la especificidad trinitaria del amor divino. No sólo porque es el término que utiliza *1 Jn 4, 8* para la más famosa «definición» de Dios que encontramos en la Biblia, «*Dios es Amón*», sino porque ciertos rasgos que son característicos de este tipo de amor; gratuidad, reciprocidad, donación total, profunda comunión en la distinción, no se pueden entender en su especificidad sin remontarnos a la matriz y contexto trinitario del mismo.

A esta raíz trinitaria del ágape cristiano quisiera dedicar las líneas que siguen. Sin embargo, dado que esta revista se orienta más a la encarnadura social del amor cristiano que a la especulación teológica; dado que lo más importante del amor divino, en lo que a nosotros respecta, es que «*ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo*» (Rm 5, 5). Y que Jesús nos ha pedido: «*Como el Padre me ha amado, así os*

he amado yo; permaneced en mi amor» (Jn 15, 9); nos ha mandado: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (Jn 15, 12); ha rogado al Padre por nosotros: «Padre... que el amor con que tú me has amado, esté en ellos» (Jn 17, 26), dando a entender con claridad que entre nosotros debemos reproducir —a nuestro nivel y en nuestra medida— ese tipo de amor, para acercarnos a esa unidad que Jesús desea para nosotros: «Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17, 21).

En fin, dadas estas razones, más que realizar una exploración en el interior de Dios, me ha parecido más significativo presentar cómo la comunión trinitaria es un «signo de los tiempos» en la situación presente, para la cultura occidental y para la Iglesia. Así, al hilo de las cuestiones concretas se verá cuán necesario es remitirse al origen trinitario del amor divino para vivir el amor de Dios en el hoy social y eclesial.

I. LA COMUNIÓN TRINITARIA, SIGNO PARA EL CONTEXTO SOCIAL

Los cristianos estamos convencidos de que Dios nos habla a través de la Historia. Desde siempre, tanto Israel como la Iglesia han tratado de discernir, a partir de los acontecimientos históricos, la voluntad de Dios. Nuestra fe es histórica y esa raíz le invita a descubrir en los acontecimientos de la Historia las llamadas de Dios. Así se forjó en torno al Vaticano II la teología de los signos de los tiempos. Intentemos, pues, establecer estas bases que hacen de la comunión el «signo» de hoy.

I.a. Una sociedad en progresiva complejización

Si contemplamos los rasgos más significativos de la sociedad en que vivimos resulta elemental destacar:

- **El creciente pluralismo.** Las sociedades occidentales se están convirtiendo en un crisol multirracial, multicultural, multirreligioso. Son fruto de la emigración, la movilidad social, los refugiados, los matrimonios mixtos... Esta situación constituye todo un reto. Porque cambian los parámetros clásicos de la convivencia y muchas de las conductas y criterios habituales con frecuencia se quedan estrechas o resultan inservibles ante las nuevas situaciones. Porque culturas y religiones que hasta hace poco habían permanecido recíprocamente impermeables y con toda una carga de prejuicios seculares (Islam y Cristianismo) se ven obligadas a convivir, a entenderse. Es preciso dialogar, ser creativos, afrontar problemas nuevos. No podemos seguir viviendo como si los otros no existieran. Porque nos afectan problemas comunes. Las Jornadas Interreligiosas de oración por la paz, que hace poco más de 30 años eran impensables, nos dan la pauta.

- **La situación de creciente planetarización.** Se habla de la globalización a todos los niveles. Económica, cultural, política, ecológica. Se traduce en:

- Una creciente *complejización de los problemas*. Ya no hay malos y buenos, o simplemente izquierdas/derechas. Los problemas tienen muchas ramificaciones, consecuencias impensadas, adherencias. No hay soluciones simples.
- Una creciente *interdependencia*. Que se percibe en lo económico (Bolsa y crisis de Asia, cuando Wall

Street se acatarra, Europa estornuda); en lo *cultural* (aldeas global de los MCS); en lo *ecológico*; en lo *político*: los principios nacionalistas que estuvieron vigentes durante siglos, como la independencia de los Estados en asuntos propios, o el respeto del autogobierno o la inviolabilidad de las fronteras, se están viendo desbordados por el proceso histórico: multinacionales, injerencia humanitaria, ninguna nación puede sobrevivir aislada.

- El mundo *tiende irremisiblemente a la unidad*: Protagonismo de la ONU, Internet, multiplicarse de organizaciones internacionales, mercados continentales, ecología mundializada.

I.b. Situación que genera tensiones

- **Tensión general-particular**: La globalización está provocando una reacción defensiva, tendente a salvar las particularidades: nacionales, regionales, de etnia, de tradición, de cultura, de religión. Por miedo a ser engullidos por la cultura dominante invasora, por miedo a que se aplanen las diferencias en un uniformismo empobrecedor. Por doquier surgen dialécticas: nacionalistas, reacciones racistas, tribalismos urbanos de diverso corte. Hay una fuerte reivindicación de los derechos de las minorías ante la avalancha de una cultura que todo lo invade. El reto es lograr coordinar unidad y pluralidad. Estamos en la confluencia de un creciente pluralismo y, al tiempo, de una insuprimible necesidad de convergencia y coordinación ante el hecho de la interdependencia.

- **Tensión ideal-real**: En coherencia con este proceso estamos asistiendo al despertar de una serie de conciencias, de

mentalidades acordes con la situación objetiva que se nos viene encima: Conciencia ecológica; Conciencia antiarmamentista (pacifismo y soluciones dialogadas); Conciencia antirracista; Conciencia solidaria (voluntariados, ONG); Conciencia del creciente papel de la mujer. Todo eso es positivo, un signo que apunta hacia el futuro: *lo ideal*.

Sin embargo, la cultura mayoritaria en Occidente adolece de unas carencias que, más que facilitar la respuesta a estos desafíos, la pueden bloquear. Y es que la cultura postmoderna es bastante contradictoria respecto de las actitudes, los valores y las opciones que se requieren para que estas conciencias emergentes se puedan desarrollar.

Al ser una cultura *individualista* (poco abierta a las necesidades y llamadas de los otros); *materialista* (demasiado dependiente del consumo, del bienestar, de la imagen); *relativista* (que si bien es refractaria a las posturas absolutistas —y esto es positivo—, socava la firmeza de las convicciones y no da base firme para un compromiso que requiere perseverancia; una cultura que *desconfía de la razón y promociona las experiencias*). Aunque haya razones para desconfiar de los grandes discursos —por el uso ideológico que de ellos se hace— la razón y los instrumentos teóricos son los medios indispensables para justificar (es decir, hacer razonable) y universalizar (es decir, hacer accesible a otros) las opciones que se precisan; una cultura que se desentiende de lo social y lo político para refugiarse en lo privado. Aunque se pueda comprender, porque muchos se han sentido juguetes en manos de los sistemas burocráticos, políticos y mercantilistas, esta actitud deja sin horizonte y sin la perspectiva necesaria el abordaje de los problemas globales.

En resumen, todo lo que rodea a la «postmodernidad» y su materialismo lúdico y vivido sin mala conciencia no parece

la base más adecuada para desarrollar la respuesta oportuna a estos problemas. Así se reproduce la típica esquizofrenia burguesa: aunque se aspire a sanar teóricamente las fracturas heredadas en todos los ámbitos (y no es la menos importante la fractura Norte/Sur, que no cesa de agrandarse) esto es puro idealismo, pues la mayoría carece en realidad del horizonte mental, de los recursos morales, de los valores elegidos y de la capacidad de esfuerzo y sufrimiento para afrontar el reto: Esto es *lo real*.

I.c. La doble tentación: maximalista y minimalista

Denomino «*tentación maximalista*» a la emergencia del fundamentalismo religioso o secular (*skinheads*, *neonazis*) como reacción a la cultura moderna, a ese pluralismo sin norte, al relativismo donde todo vale porque nada vale de verdad. Su desarrollo procede de la desazón y desconcierto ante el progresivo derrumbamiento de las certezas que sirvieron de punto de referencia para la formación de la sociedad tradicional y la progresiva sensación de que se ha perdido el rumbo.

Por otro lado está la «*tentación minimalista*»: Como estamos en una cultura donde todo es posible, donde no hay canon ni norma y donde todo es cuestionable, basta con establecer un marco de tolerancia y libertad para afrontar con solvencia los problemas de la globalización y el pluralismo. Es la aparente solución que tiene más vigencia y aceptación entre nosotros. Mas no basta.

Aunque sea de apariencia intachable, la tolerancia, es ambigua. Porque puede proceder de la acogida y aceptación del

otro —y entonces sí es valiosa—, o puede tener como raíz la simple indiferencia, el «pasar» del otro mientras a mí no me afecte. En este último caso, se revela completamente ineficaz cuando aparecen los problemas. Porque no arranca de la aceptación del distinto como distinto sino del desinterés y el olvido («*Mientras no moleste, que haga lo que quiera*»). Una tolerancia así entendida sólo establece un marco formal, una «*comunidad de mínimos*», que reduce el ámbito del contacto o encuentro a un simple roce superficial. Pero que genera el conflicto cuando hay que ir más allá.

I.d. Cambio de paradigma

Estas respuestas no bastan porque lo que la situación parece requerir es lo que los científicos denominan un «*cambio de paradigma*», es decir, un cambio radical del modelo clásico de entender las relaciones humanas. No basta sólo con aprender a tolerar o respetar las distintas costumbres, razas, estilos, creencias. El reto de la complejización y de la interdependencia exige aprender a articularse, a «*formar sistema*», es decir, coordinar la diversidad esforzándose por encontrar un significado común que permita crecer juntos hacia algo nuevo.

Es así como se perfila en el horizonte que la única respuesta adecuada a la necesidad de conjugar unidad y pluralidad va en la línea de la comunión. La única relación que puede ayudar a superar los prejuicios, el único diálogo que ayuda a crecer es el que se establece desde el don recíproco integral. No basta pues la pasividad del dejar espacio, del tolerar, hay que pasar a la actividad de la entrega, de la acogida, de la comprensión recíproca.

I.e. Desafío para la Iglesia

Todo esto nos hace percibir hasta qué punto la situación actual es un desafío inmenso para la Iglesia. Pero también es una gran posibilidad:

- Porque ante el reto de conjugar unidad y diversidad la Iglesia debería ser maestra, pues goza de la sabiduría de la Trinidad, la más alta articulación de unidad y distinción que pueda pensarse. Una unidad que salvaguarda las identidades respectivas, una distinción que sabe articularse desde el don recíproco, no desde la defensa numantina de la propia posición. Porque vive y se alimenta del Espíritu, la persona divina que representa la unidad, la comunión: tanto hacia dentro como hacia fuera, y le ha sido dado a la Iglesia para crear y recrear la comunión tantas veces rota.

- Porque ante el reto de sanar las fracturas, de promover el diálogo entre las culturas, la Iglesia, que ha nacido de un acto de reconciliación global entre Dios y los hombres obrado por Cristo en la cruz, posee una dimensión de universalidad (la catolicidad) decisiva para la globalización, pero, además, desde la sabiduría de la cruz, posee un criterio decisivo para asumir y sanar las heridas humanas, para que nada de lo humano le sea ajeno. Mirándose en Cristo, sabe que no se puede redimir sin asumir; que la redención exige primero la encarnación (inculturación). Y la universalidad de la redención nos hace ver que nada de lo humano puede quedar fuera o ajeno a la cultura cristiana.

- Además la Iglesia y en general las religiones tienen una deuda histórica al respecto. Las religiones han sido motivo de discordias, enfrentamientos y guerras durante gran parte de la Historia. Si ahora los líderes religiosos se están convirtiendo en

buscadores de la paz, en promotores del diálogo y del trabajar juntos para desarrollar lo que la Humanidad necesita, se vuelven un signo positivo, una señal de que creer en Dios no significa fanatismo, exclusión, confrontación. Las Jornadas interreligiosas de oración por la paz (Asís, Kyoto, Roma) son un signo interesante y muy válido al respecto. Si, como ha dicho Juan Pablo II en la reciente Jornada, «*Cualquier uso de la religión como soporte de la violencia es un abuso de la religión. Hacer la guerra en nombre de la religión es una contradicción flagrante*», se abre un horizonte decisivo para superar la lógica de la confrontación y la exclusión.

● Porque ante las tentaciones maximalista o minimalista, la Iglesia, que mantiene todo un sistema de valores y una actitud equilibrada entre razón y sentimiento, puede ofrecer una alternativa viable a los extremismos fundamentalista o relativista que bloquean o minimizan el diálogo y el encuentro. No en vano tiene la vocación de ser sacramento de la unidad de los hombres con Dios y entre sí y está llamada a promover la síntesis entre todo lo positivo que hay en todas las expresiones humanas y la novedad que procede de Dios. Pero también, por ser desde siempre experta en solidaridad, la Iglesia aparece capaz de afrontar la otra parte imprescindible cuando se quiere hablar de encuentro, diálogo y acogida: la capacidad de cargar con las llagas ajenas. Todo va a depender de saber rescatar y actuar la dinámica de comunión modelada trinitariamente que reside en el corazón de la Iglesia.

2. LA COMUNIÓN, SIGNO DE LOS TIEMPOS PARA EL CONTEXTO NATURAL

Este presentar la comunión como *opción de supervivencia* no es sólo una figura retórica. Puede parecer algo exagerado,

pero lo creo así porque en el fondo se trata de un problema evolutivo. Plantear la comunión como un modelo global de enfocar las relaciones entre los seres humanos, sus pueblos y sus culturas tiene una base biológica.

La evolución, en todos sus niveles, se ha regido por una constante: el mantenimiento de la complejización. Ha ido siempre de lo más simple a lo más complejo. Desde los átomos elementales a las macromoléculas. Desde las formas más simples de vida hasta los organismos superiores o esas complejas y delicadas redes de equilibrio vital que son los ecosistemas. Lo característico del proceso evolutivo es que los seres que han tenido éxito y han sobrevivido son los que han logrado integrarse armónicamente con los otros seres vivos y su ambiente, formando sistema. Los seres que, por las causas que sean, no han llegado a integrarse en un sistema ecológico, se han degradado y extinguido.

Ahora bien, cuando la evolución ha alcanzado el nivel del pensamiento, del espíritu, de la mente, la ley de complejización se ha mantenido, pero trasladándose al nuevo plano, el plano de las conciencias, de las mentes. Así la complejización biológica se ha transformado en complejización social y se ha acelerado muchísimo: en pocos milenios hemos pasado del clan a la tribu, al pueblo, a las naciones y a la actual sociedad de naciones, y ahora está emergiendo lo que podríamos llamar el «sistema-tierra», es decir, estamos llegando a una fase evolutiva en la que todos estamos implicados, el sistema social es global.

¿Cuál es el reto evolutivo? Lograr encontrar el tipo de relación que consiga la libre articulación de la diversidad en un sistema unitario, permitiendo que se mantenga el equilibrio vi-

tal, que se forme un «*sistema vivo de conciencias*», articulado a su vez con el mundo limitado en que habita.

La ley evolutiva se cumplirá, pero su realización positiva o negativa depende ya de nosotros, de nuestras libres opciones. Pues el sistema-tierra puede derrumbarse arrastrando tras de sí más de 3.500 millones de años de evolución. Hay riesgo de involución y de extinción (como certifican los tiempos en que la amenaza de la guerra atómica era algo real).

Pues bien, la capacidad de comunión aparece como el tipo de relación socialmente más cibernética, es decir, más capaz de articular en unidad las diferencias de forma libre y creativa, como integración, para crecer juntos, enriquecerse recíprocamente y formar sistema, incluso para postular un posible nuevo salto evolutivo. Y digo esto porque la evolución demuestra que cuando se llega a una fase crítica de hipercomplejización es cuando se producen los saltos evolutivos. De aquí que, incluso desde el punto de vista biológico, la necesidad de comunión aparece como una necesidad de supervivencia.

3. LA COMUNIÓN, SIGNO DE LOS TIEMPOS PARA EL CONTEXTO ECLESIAL

La planetarización y sus tensiones también representa un desafío para la Iglesia y su misión evangelizadora, pues plantean una reestructuración de bastantes de los presupuestos básicos desde los que ha venido funcionando la Iglesia durante los últimos siglos. Diciéndolo de forma sintética: la Iglesia ha despertado bruscamente de su sueño de cristiandad, al que se aferró titánicamente durante los tres últimos siglos, para verse arrojada en una *vorágine* de pluralismos culturales, mo-

rales y religiosos nunca antes experimentada. Y en ella tiene que desempeñar su misión de ser sacramento de la unidad de los hombres con Dios y entre sí. Caracterizamos esta situación según dos tipos de desafíos, exteriores e interiores.

3.a. Desafíos exteriores

● **El desafío del diálogo.** La Iglesia ha pasado de una plácida conciencia de estar «en posesión de la verdad» a verse abocada a muy diversos diálogos.

I. Con las *culturas secularizadas de Occidente*, nacidas del seno de la misma tradición cristiana. Diálogo difícil y costoso, porque pesa una historia. En realidad el problema se podría sintetizar, simplificando bastante, en que la Iglesia, que supo inculturar bastante bien, aunque no sin problemas, la fe en las culturas griega, latina, germánica, eslava..., *no ha sabido hacerlo con la cultura moderna.*

Quizá porque nació de su propio seno; quizá porque se partía de una posición de predominio, de la que siempre es más difícil apearse; quizá porque la cultura moderna nació como una alternativa al mundo medieval que la Iglesia edificó, el caso es que la Iglesia, desde la crisis de la Reforma, se situó mayoritariamente a la defensiva respecto del proceso de modernización. Los hitos están ahí: Reticencias ante los humanismos, rechazo de las libertades, choques con la ciencia, dificultades con los nacionalismos, resistencia numantina contra la democracia, tardía respuesta a la revolución industrial y al problema obrero...

Y la cultura moderna se fue distanciando y rechazando el universo eclesial como incompatible con su proyecto. Las po-

siciones se polarizaron y se llegó a un enfrentamiento abierto. Solo con el Vaticano II cabe decir que la Iglesia inicia un diálogo a fondo con la moderna cultura occidental. Pero con algún siglo de retraso. Desde entonces se han dado pasos muy significativos: Renuncia eclesial al poder civil (separación Iglesia/Estado); aceptación de derechos humanos y libertades (la Iglesia está en la primera línea de defensa de los mismos); promoción de la democracia; reconocimiento de la autonomía de lo secular; petición de perdón por los errores eclesiales; talante de apertura y diálogo (Consejos Pontificios para el diálogo). Sin embargo aún quedan demonios por exorcizar.

— Hay que demostrar que no se trata de una *mera estrategia de adaptación* para seguir teniendo influencia. Este diálogo es posible porque la mayor parte de las aspiraciones y principios defendidos por la cultura moderna de la Ilustración (libertad, autonomía, igualdad, fraternidad, secularidad) son de matriz cristiana: La *idea de persona*, como sujeto libre y autónomo, procede de la teología trinitaria; la *idea de igualdad fundamental* se basa en que todos somos hijos de Dios; el *concepto de fraternidad*, que nace del mensaje cristiano del amor; que propone, no impone, la libre comunión entre los hombres, por lo que supone siempre la libertad; la misma *idea de secularidad* de lo creado que deriva de la idea cristiana de creación, que al establecer una distinción fundamental entre Dios y lo creado, desacraliza el mundo, declarando la autonomía de sus dinámicos y posibilitando el desarrollo de la ciencia.

Esto significa que los conceptos que la cultura de la incredencia esgrime como armas contra la religión, secularización, autonomía, libertad, pluralismo, son de raíz cristiana y se apoyan en Dios en lo que tienen de legítimo. El problema estriba en que, al salirse de su marco original y plantearse a la contra

de Dios, estos principios se ha «desquiciado», entrando en un proceso de absolutización del que se han derivado sus peores frutos. Reconducirlos a un marco donde manifiesten su auténtica verdad es el reto.

Mas donde se manifiesta que el diálogo no es mera estrategia es justamente en el origen trinitario de la fe cristiana. Si Dios mismo es diálogo de amor en su mismo seno, una Iglesia que se mira en ese modelo ha de mostrar que si dialoga no es por táctica o estrategia, sino por fidelidad a sí misma y al Dios que debe testimoniar. Por eso rescatar la realidad trinitaria es decisivo.

A este respecto el Papa ha marcado una pauta clave: *«Las crisis del hombre europeo son las crisis del hombre cristiano. Las crisis de la cultura europea son las crisis de la cultura cristiana. Más profundamente podemos afirmar que estas pruebas, estas tentaciones y este desenlace del drama europeo no sólo interpe-lan al cristianismo y a la Iglesia desde fuera, como una dificultad o un obstáculo externo (...) sino que, en un cierto y verdadero sentido, son interiores al Cristianismo y a la Iglesia»* (1).

— Esto nos lleva al problema central: la idea de Dios. En la cultura actual permanece una neta «alergia» hacia toda idea de Absoluto. También del Absoluto divino. Y no le faltan razones para ello. Los absolutismos, religiosos o seculares, han sacrificado a millones de víctimas a sus ídolos en los últimos siglos. Por eso puede ser decisivo recuperar la imagen trinitaria de Dios: porque sólo desde allí se comprende que su unidad no excluye la diversidad, antes bien la exige; su unidad no exige la sumisión sino la libre comunión. Es un Absoluto relativo

(1) V Simposio de Obispos Europeos, octubre 1982.

capaz de acoger lo distinto y respetarlo, capaz incluso de acoger en sí lo negativo (como lo muestra la Cruz de Jesús).

— No basta con que la fe cristiana acepte los planteamientos básicos de la cultura occidental. Tiene que mostrar su capacidad de fecundar desde dentro esta cultura. Y ha de hacerlo respetando su secularidad. La economía, la política, el arte, el pensamiento... etc., se han secularizado y la comunión va a ser la vía para llevar a Dios vivo al seno de estas realidades sin necesidad de confesionalismos, «etiquetas» o de «bautizar» nada.

2. Con las *Iglesias cristianas hermanas*. Separados por muros seculares de prejuicios, sospechas, condenas. El camino ecuménico se ha abierto paso decididamente, no sin dificultades, pero ya está rindiendo sus mejores frutos (Augsburgo). Pero el modelo trinitario es el que nos da la perspectiva adecuada. Porque la reconciliación no se puede entender bajo el esquema de la «vuelta al redil» de las ovejas díscolas, sino bajo el modelo de la comunión.

Reconociendo, como hace el Papa en la encíclica *Ut unum sint*, la obra del Espíritu en las demás Iglesias, testimoniada especialmente por sus mártires y ejemplos de santidad; reconociendo la comunión que, aunque imperfecta, ya existe; subrayando más lo que nos une que lo que nos divide; reconociendo incluso cómo Dios se ha podido servir de estas fracturas para desarrollar en algunas comunidades aspectos de la fe que han quedado más en la penumbra en otras, por lo que la unidad se ha de concebir como intercambio recíproco de dones.

Porque el modelo trinitario (unidad en la diversidad) ayuda a entender que la comunión no significa un uniformismo aplaudador; sino el respeto de las tradiciones, los modos, la riqueza

histórica que, en un intercambio enriquecedor; harán más bella la única Iglesia de Cristo.

Porque la comunión en el amor recíproco, que es posible establecer con cualquiera, más allá de las disensiones doctrinales, permite hacer una experiencia de unidad espiritual (la presencia de Jesús entre los hermanos unidos en su nombre) que hará caer las barreras seculares de desconocimiento e indiferencia, en un ecumenismo de base desde el que se podrá acelerar la unidad en la verdad.

La unidad espiritual modelada trinitariamente nos permite aprender a ser unos en otros: Yo, católico, aprendo a ser luterano en ti; tú, ortodoxo, aprendes a ser católico en mí, sin renunciar ninguno a nuestra identidad eclesial, pero desarrollando enormemente la comunión de base. Y no ha sido de poco ejemplo el mismo Papa no sólo en los actos ecuménicos de sus visitas sino cuando, en la citada encíclica, propone trabajar juntos para *«encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva»* (n.º 95).

3. Con las *grandes religiones* y sus tradiciones inmensamente ricas. Cada vez somos más conscientes de la necesidad de superar los prejuicios seculares, el desconocimiento, las visiones simplistas que nacen de la mirada desde fuera. Las Jornadas interreligiosas, así como la participación en estructuras internacionales como la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz, están siendo pasos positivos. Pero es que, además, hay razones teológicas profundas. La necesidad del diálogo en clave de comunión no sólo procede de la universalidad de la redención, hacer ver a todos como candidatos a la fe, sino porque el Espíritu está actuando más allá de las fronteras de la Iglesia, y en otras

culturas y religiones están presentes las «semillas del Verbo» que deben ser reconocidas, valoradas y desarrolladas. Una tesis de monseñor Pietro Rossano nos da la clave del enfoque: «*La economía de la salvación no se terminará de conocer ni desarrollará todas sus virtualidades hasta que sea pensada, interpretada y vivida en las categorías religiosas de todos los pueblos*».

Dicho de otra forma, si se precisa la comunión, el diálogo y el encuentro es porque la revelación no desplegará todas sus potencialidades hasta que el cristianismo sea leído desde las tradiciones budista, musulmana, hinduista, etc., Pues tienen aportaciones propias que dar. Para ello es imprescindible todo un proceso de diálogo, de inculturación, de comunión.

● **El desafío de la credibilidad/evangelización.** Aquí hay que hilar más fino. Porque para una Iglesia que debe ser signo de unidad, la significatividad es muy importante. Para una Iglesia que tiene la misión de evangelizar, también lo es la credibilidad. Pero ambas también dependen de la mirada y del oído del receptor. Y nuestra sociedad parece bastante ciega y dura de oído para la fe. Necesitamos tener en cuenta las expectativas y los condicionamientos del destinatario, aunque no todas las expectativas sean asumibles ni todos los condicionamientos o bloqueos superables. Vamos a intentar reseñarlos con rapidez. Ciño mi análisis a la sociedad occidental.

I. **La desconexión.** Quisiera arrancar de una frase de Juan Pablo II: «*El hombre de hoy ya no entiende en qué consiste la salvación que anunciamos*». ¿Qué se quiere decir con esto? ¿Qué se está presuponiendo? Bastantes cosas.

— En primer lugar, comprobar que mucho lenguaje religioso se ha quedado vacío, sin significado real, sin referentes

vitales concretos. Palabras como salvación, redención, gracia, han emigrado, junto con muchas otras, al limbo de las grandes palabras, hermosas, pero vacías, que se supone que todos entienden, pero que, en realidad, pocos saben conectar de forma concreta con su vida real.

Y las utilizamos, pero se interpretan como jerga eclesiástica, quizá destinada a no ser entendida, para encubrir otros intereses (como pasa con la jerga política). Hemos de dar contenido vital a tales palabras para que su uso se torne real y no se malinterprete.

— En segundo lugar, comprobar que muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo, especialmente las jóvenes generaciones, *ya no tienen experiencia personal de Dios*. Condicionados por el universo artificial que nos rodea y que les aleja de los misterios de la vida, de la muerte; por el enfoque científico que tiende a eliminar la dimensión profunda de lo real; por la no transmisión familiar, escolar, ni social de la fe, son religiosamente analfabetos. Y se vuelcan en religiones de sustitución (deportistas, ídolos de la canción, liturgia de la fiebre del sábado noche). Por ello necesitan que se les muestre a Dios de forma evidente, palpable y por caminos que no requieran una iniciación difícil.

— En tercer lugar, comprobar que muchos han perdido la *expectativa de la salvación* y ante la experiencia del vacío, o bien huyen hacia adelante (adicciones varias que la sociedad de consumo ofrece para superar la ansiedad), o se encomiendan a psicólogos, magos, adivinos, a la búsqueda de un equilibrio emocional esquivo, o bien reducen sus expectativas al tamaño de los sucedáneos de felicidad con que la publicidad les bombardea (desde que tu equipo favorito gane la Liga, que te

toque la lotería, o conseguir un aquel «cuerpo Danone» con el que conquistar al chico/chica de tus sueños). Lo que implica que hay que mostrarles la salvación, porque ni se la imaginan. Si la Iglesia quiere ser una comunidad de salvadores antes ha de mostrar que es una comunidad de salvados.

— En cuarto lugar, comprobar que ante la cultura individualista, la privatización de lo religioso y la «desaparición pública» de la religión en la sociedad secularizada, la tentación de lanzarse a por un Dios privado, a mi disposición, personal e intransferible, y que no me exija mucho, está a la vuelta de la esquina. La difusión de los misticismos tipo *New Age*, donde Dios es como una «fuerza positiva» impersonal, energía o «conciencia superior» (como en la *Guerra de las Galaxias*, «que la fuerza te acompañe») nos habla de ello. Es preciso mostrar una experiencia de Dios que combine lo personal y lo comunitario. Que se traduzca en presencia y acción social, que muestre un rostro inequívocamente personal y comprometedor, pero que no se imponga, que respete nuestra opción libre, el talante personal de acceso a lo divino.

— En quinto lugar, el estilo de la postmodernidad nos hace ver que *la objeción actual contra lo religioso no es de tipo ideológico o intelectual* (como sucedía en los años 60 o 70). *Es de tipo vivencial, experiencial*. El tribunal ante el que hemos de pasar el examen no es el de los sesudos varones que analizan minuciosamente el «pedigree» racional de la fe cristiana, sino el de gente sencilla que, hartos de palabras, buscan vida. Y no sé cuál de los dos es más difícil.

Todos estos condicionamientos nos hacen comprender el significado que tiene hoy la comunión trinitaria. Porque cuando la comunión se vive a fondo, según el modelo de Jesús, se

convierte en mediación de la experiencia de Dios. Un Dios vivo, presente entre quienes se aman en su nombre (según la promesa de Mt. 18, 20). Que se puede ofrecer a cualquiera, aunque no tenga preparación ni iniciación cristiana; que atrae, conquista, inquieta, hace descubrir un horizonte nuevo; que permite palpar y gustar la experiencia de Dios incluso a quien está enredado en dinámicas de pecado, o a quien no es creyente y no sabe reconocerle; que, al darse por la vía humana —comunitaria—, es capaz de responder a la vez a las exigencias de individualidad y de comunidad y que, al no depender del ambiente sacro, es especialmente válida para los tiempos de secularidad: para llevar a Dios al hospital, la escuela, la oficina. Que permite dar contenido vital al lenguaje religioso tradicional, viéndolo encarnado en personas, circunstancias, actividades bien concretas.

Se comprende entonces por qué el Espíritu Santo ha hecho nacer una multitud de comunidades cristianas tras el Concilio. Porque quizá sea esta vía la más adaptada para proponer el encuentro con Dios a muchos hombres y mujeres de hoy.

Evidentemente, la clave será desarrollar todas las potencialidades espirituales que la comunión trinitaria puede aportar a la dinámica comunitaria cristiana. Y aún estamos lejos de este objetivo.

Quizá podamos pensar que la clave de la credibilidad, de que sea aceptable el mensaje, está en el servicio desinteresado, en la entrega, en el compromiso. Miramos a M. Teresa de Calcuta y el eco internacional de su figura y de su obra. Ciertamente, el servicio desinteresado, la entrega, son un camino válido. Mas conviene no ser ingenuos. No es seguro que,

aceptando nuestra entrega, valoren y acepten nuestras convicciones. Recuerdo un texto de Alain TOURAINE, el sociólogo francés, aparecido en *El País* hace unos años, que venía a decir (cito de memoria): «*Hay que reconocer que la Iglesia ha dado un cambio vertiginoso en pocos años: se ha desenganchado del Poder, se ha puesto en primera línea en el servicio a los pobres y explotados, se ha lanzado a un diálogo interesante... Lo que no acabo de comprender es por qué no se deshace de esa inmensa mole de doctrinas y dogmas que no hacen más que obstaculizar su inserción en el mundo y atarla a unas concepciones erradas y sin fundamento*».

Posiblemente lo que fascinaba de M. Teresa no era tanto su capacidad de amor y de servicio, sino que transparentaba a Dios. Y los hombres cuando sienten a Dios van detrás de él. Pero para eso no bastan la entrega, el servicio, el compromiso. Hace falta ser transparencia de Dios. Y esto le es muy difícil al individuo, requiere gran santidad de vida. En cambio es la gran posibilidad del grupo si vive la comunión, aunque esté formado por pecadores.

2. **La misión.** ¿Qué podría significar esta perspectiva para nuestras estructuras de evangelización? Este discurso nos llevaría muy lejos. Basta con apuntar un dato: probablemente sea más evangelizador garantizar la unidad y el amor recíproco entre los sacerdotes que llevan la parroquia, o entre los religiosos y profesores que llevan el colegio, o entre las religiosas enfermeras y médicos que conducen el hospital, que las actividades que se desarrollen en concreto. Porque será esta unidad, este amor mutuo, el que testimonie a Dios, más incluso que las acciones concretas, que quizá no se entiendan (los sacramentos) o se miren con prejuicios adquiridos.

Hemos de considerar que, hoy por hoy, ya no tenemos la exclusiva de nada, pues el Estado o la iniciativa privada suplen las carencias sociales (ni siquiera la actividad misionera en el Tercer Mundo, donde ya están las ONG). Y por tanto ya no podemos ampararnos en la urgencia de la acción («si no lo hacemos nosotros no lo hace nadie») para excusarnos de no cuidar el alma justa con que hacemos lo que hacemos. Pero le dedicamos poco tiempo a esto. Lo damos por sobreentendido. Y el espesor de las estructuras, los problemas urgentes a resolver nos impiden dedicar el tiempo preciso a lo importante. Y acabamos por pensar que colegio, parroquia u hospital evangelizan ya por sí mismos. Como si estas estructuras humanas transmitieran por sí mismas el Espíritu, cosa que ni siquiera se llega a decir de los sacramentos.

3. **Las objeciones.** Son muchas las realidades eclesiales que son «contestadas», rechazadas por la cultura circundante. Y esto crea dificultades añadidas a la misión y a la significatividad. Algunas son irrenunciables para la Iglesia. En cambio otras, que ya no se perciben como realidades salvadas ni salvadoras, están requiriendo una transformación. Por ejemplo, la manera de entender la autoridad y la comunión. La democratización ambiental ha socavado una manera de ejercer la autoridad excesivamente vertical. Y lo que de ella se derivaba: una comunión «jerárquica» que se reducía a la obediencia a la autoridad superior; pero que en el plano horizontal, entre los grupos cristianos, era muy tenue o inexistente.

El problema es que el esquema democrático tampoco sirve, porque no respeta la diversidad de funciones y de ministerios eclesiales. Es excesivamente uniformista. Quizá sólo desde la comunión trinitaria sea posible plantear una tercera vía que

sepa recoger lo mejor de ambos modelos: porque el Padre y Jesús son una sola cosa, pero el Hijo ama al Padre obedeciéndole, y no al revés. Otras objeciones seguramente podrán caer ante el espectáculo de una vida de comunión convincente donde unidad y diversidad se articulan sin uniformar, en reciprocidad de dones. Pienso que el celibato adquiere su sentido en relación de unidad con el matrimonio; que el problema del sacerdocio de la mujer perderá su crudeza cuando en la Iglesia se perciba mejor la articulación del principio petrino y del principio mariano, donde la mujer no tiene nada que envidiar al varón. Y se perciba su unidad de reciprocidad en la diversidad. De todas formas siempre habrá contestación, pues es condición heredada de los seguidores de Jesús.

3.b. Desafíos interiores

- **El desafío del siglo XXI.** El gran desafío del nuevo siglo es la necesidad de pasar de un cristianismo culturalmente dominado por Occidente y geográficamente eurocéntrico, a un cristianismo pluricultural y pluricéntrico. Una transición que debe hacerse sin dañar la unidad de la fe ni de la estructura eclesial, pero que requiere una forma diversa de entender la comunión. Aquí se manifiesta la tensión unidad/pluralidad, también a nivel intraeclesial. Es cierto que se han dado pasos, pero si se produjeron rupturas dentro de un mismo continente, el riesgo de la recaída en los cismas va a ser muy real al tratarse de la comunión entre Iglesias continentales, con distancias culturales y étnicas mucho más fuertes. Recordemos que con la teología de la liberación no hemos andado lejos del cisma en América Latina. Aunque la globalización significa una situación muy distinta ante el desafío.

Me parece que el modelo trinitario, donde la unidad es fruto de la diversidad entregada recíprocamente, que refuerza la identidad de cada uno, en la medida en que se da, no se defiende, es la única perspectiva que puede afrontar con garantías este reto.

● **El desafío de la sociedad secularizada.** Aquí me refiero a toda la problemática que representa para los actuales cristianos la cultura de la increencia sociológica difundida hoy en Occidente. Por falta de formación, por falta de experiencia comunitaria, muchos cristianos se están distanciando de la fe sin darse cuenta, a causa de la presión social de la increencia. Faltos de recursos, no saben cómo vivir su fe en un ambiente donde lo religioso se considera algo privado; donde se tiende a separar fe de vida diaria; donde la falta de un apoyo social a sus convicciones mina constantemente en su conducta y en su conciencia la credibilidad de sus mismas creencias que tienden a hacerse invisibles o refugiarse en lo privado.

No poca importancia tiene la *pérdida de identidad social* de las vocaciones cristianas. Hasta hace poco, las vocaciones estructurales de la vida cristiana (matrimonio indisoluble, sacerdocio, vida consagrada) estaban integrados en la sociedad, formaban parte de los posibles caminos de realización vital. Incluso tenían un significado socialmente prestigioso. Al menos el sacerdote coronaba de algún modo el orden social (ya se sabía, en el pueblo los que «cortaban el bacalao» eran el cura, el alcalde, el maestro). En una palabra: teníamos un «rol» social bien definido. Incluso al margen de si vivíamos de forma auténtica o más bien mediocre.

Pues bien, la consecuencia de la privatización de lo religioso es que estas vocaciones han perdido su identidad social.

Para muchos de los hombres que nos rodean, aunque aprecien nuestra tarea o nuestra dedicación, los elementos clave de nuestra vocación sacerdotal o consagrada, aquellos que tradicionalmente nos marcaban como personas que pertenecían a Dios, han perdido poder simbólico, se han vuelto *socialmente insignificantes*, se han convertido en un enigma, en una equis indescifrable que no remite a Dios sino remotamente.

Así, estas vocaciones entran en el mundo de la marginalidad y ya no proporcionan la necesaria dosis de identidad social, esa que todo el mundo requiere para vivir y sentirse integrado. El sacerdote ya no corona nada. El matrimonio indisoluble es visto como algo increíble y ridiculizado. Y aunque nadie se preocupe de criticarlos o ridiculizarlos explícitamente, estos cristianos sienten cuestionados los elementos estructurales de su vocación y tienden a privatizarlos, a reducirlos al santuario de su conciencia y a retirarlos de su vida pública. Al tiempo, inconscientemente, dan más relieve a esa actividad pública, socialmente reconocida, porque les proporciona identidad social y tienden a modelarla y comprenderla más conforme a los criterios seculares de profesionalidad y eficacia que a los que se deducirían de su personal entrega a Dios y de su misión.

Su misión se reduce a un trabajo y, como sucede en la vida seglar, se reproduce la esquizofrenia entre trabajo y tiempo libre: las horas en que no se trabaja uno tiende a desentenderse de la misión. Todos estos retos quizá sólo puedan afrontarse desde una experiencia de comunidad viva donde encontrar: apoyo social a las propias convicciones; reconocimiento vocacional; ambiente de formación para afrontar la cultura ambiental de la increencia que nos roba constantemente la dimensión sobrenatural, superar la esquizofrenia entre fe y vida, reforzar

nuestra identidad ante una cultura secularizada que nos invita a actuar constantemente al margen de nuestras convicciones más profundas. Hacer esa experiencia de Dios que muchas veces, cuando estamos solos, no somos capaces de hacer.

● **El desafío de transformar la pastoral.** Me refiero a transformar lo que se suele llamar en nuestra Iglesia tradicional de Occidente como *pastoral de mantenimiento*: Es decir, la que da por supuesto que quienes vienen a nuestras iglesias, por el hecho de ser bautizados, son ya creyentes (supone que la fe se sigue transmitiendo hereditariamente) y se preocupa sobre todo de transmitir las mediaciones racionales, morales o legales de la fe (lo que tienen que creer, practicar o cumplir), de facilitar el culto y garantizar la adhesión a la Iglesia, es decir, se dedica a «*administrar la religiosidad implantada*», pero no se orienta a suscitar la experiencia creyente, de conversión (pastoral misionera). Una pastoral, que es la que se sigue haciendo al presente de forma mayoritaria, cuyo mayor problema es que genera una masa mayoritaria de aparentes católicos que fueron bautizados, catequizados (más o menos, más bien menos, pues muchos no pasan de la primera comunión), sacramentalizados (mejor o peor, más bien peor, pues la primera comunión corre el riesgo de convertirse en la última a no ser por la boda, donde hasta hace poco era costumbre comulgar), pero no convertidos, no evangelizados, que luego viven alejados de la Iglesia, asistiendo ocasionalmente a un funeral, boda o misa por razones de amistad o parentesco con los que se bautizan, casan o entierran. Una masa a la que cuesta mucho anunciarles el Kerygma, porque lo han oído y creen conocerlo, pero del que ni viven ni reniegan, ni creen ni no creen. Cristianos sociológicos que, dado el ambiente, están destinados casi desde su origen a pasar a engrosar las filas de los creyentes «no practican-

tes» desde las que se deslizarán, casi sin darse cuenta, a las de los «increyentes sociológicos».

Las posibilidades de realizar una pastoral misionera sin una comunidad viva como agente transformador, como ambiente de acogida, como lugar de autenticidad, son tan escasas que casi resultan nulas. Se comprende porqué la Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles Laici* proponga como primer objetivo de la nueva evangelización «*la formación de comunidades eclesiales maduras, en las cuales la fe consiga liberar y realizar todo su originario significado de adhesión a la persona de Cristo y a su Evangelio*» (n.º 34).

4. RECAPITULANDO

Hemos tratado de justificar por qué podemos hablar de la comunión como de un «signo de los tiempos». De una comunión entendida desde el modelo trinitario. Resumamos lo dicho.

- * **Teológicamente** es expresión del redescubrimiento de la realidad trinitaria de Dios. Frente al mito de que la trinidad de Dios es un misterio laberíntico sin consecuencias para la vida, la dimensión comunitaria de la fe arraiga en la idea del Dios-comunión, cuya acción salvadora consiste precisamente en la construcción unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, a la que sirve la Iglesia (LG I). Decisiva para superar la alergia ambiental hacia la idea de Dios como Absoluto.
- * **Eclesiológicamente** supone enriquecer la comprensión de la Iglesia como mediación del encuentro de los hombres con Dios. Además de la mediación vertical, representada por la jerarquía y su misión (Palabra y Sacra-

mentos), la comunidad expresa una *mediación horizontal de Dios*, más vinculada a la vida que a la estructura, en la que Dios aparece como fruto del amor recíproco entre los creyentes, en la que todos son necesarios, jerarquía y fieles. Sin pretender oponer ambas dimensiones, que se necesitan mutuamente, lo característico de la eclesiología del Vaticano II es comprender la Iglesia como misterio de comunión trinitaria: se define como «Pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del espíritu Santo (LG 4), se caracteriza por su origen trinitario (GS 40), por vivir de un modelo y un principio trinitario (UR 2f), por orientarse hacia una meta escatológica trinitaria (LG 17). Desde aquí será posible plantear un modelo de comunión eclesial más auténtico, más creíble, más capaz de afrontar el futuro inmediato.

- * **Sociológicamente**, la comunión cristiana viva aparece como el gran medio para vencer la presión de la cultura dominante laicista, que arrastra a los creyentes a asumir, casi sin darse cuenta, criterios y conductas que no se corresponden con el Evangelio; para dar apoyo social a nuestras convicciones, sin tener que reducirlas al santuario de la conciencia; para reforzar nuestra identidad como creyentes y a las vocaciones eclesiales.
- * **Formativamente**, la comunión sería también el contexto ideal para aprender a superar la esquizofrenia entre fe y vida cotidiana, fruto de la escisión burguesa entre vida pública y vida privada; para garantizar verdaderos procesos de iniciación, con una formación consistente, con un acompañamiento suficiente, que genere cristianos convencidos, capaces de optar inequívocamente por Jesús y el Evangelio en medio del panteón neopagano. Esto

urge, pues la situación cultural ya no garantiza la transmisión de la fe por impregnación ambiental y cada vez menos por herencia familiar.

- * **Misioneramente**, parece la clave para ofrecer una experiencia de Dios viva a quien no la tienen, y tienen dificultad para acceder a los caminos clásicos del encuentro con Dios; para dar esa credibilidad que la sociedad no logra discernir en la Iglesia. Ya nos avisó Jesús: «*En esto reconocerán que sois discípulos míos: si os amáis unos a otros como yo os he amado*». En esto, y no en otra cosa. Él mismo condicionó la fe en él a nuestra unidad: «*Que sean uno... para que el mundo crea que tú me has enviado*».

Si, además, socialmente se convierte en una necesidad urgente, para poder afrontar con posibilidades el porvenir de nuestro mundo pluralista y globalizado y biológicamente se perfila como la gran posibilidad de respetar las leyes evolutivas, no resulta exagerado afirmar que la comunión cristiana, modelada trinitariamente es «El» gran signo de los tiempos.

RAÍCES TRINITARIAS DE LA SOLIDARIDAD

JESÚS ESPEJA

Profesor de la Facultad de Teología San Esteban.
Universidad Pontificia de Salamanca

Cuando te dan un título a desarrollar, te acotan el terreno y en cierto modo también tu libertad de especificación. Pero también tiene sus ventajas, sobre todo como en este caso, cuando el título es suficientemente amplio y susceptible de distintos enfoques. Dejemos los tres conceptos que lo integran: solidaridad, trinidad y origen de la primera en la segunda que sugiere la palabra «raíces». Una vez explicados los términos incluidos en el título, trataremos de ver cómo la confesión cristiana en la trinidad de personas divinas tiene implicaciones de solidaridad, para en un tercer punto discernir los rasgos de la solidaridad con inspiración y dinamismo trinitarios. Finalmente apunto algunas consecuencias para la renovación presencia profética de Iglesia, pueblo convocado «por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (1).

I. DOS REALIDADES EN CONEXIÓN

¿Qué significado tiene la solidaridad?, ¿a qué contenido último apunta la confesión cristiana en la trinidad de personas

(1) VATICANO II: Const. dogm. *Sobre la Iglesia* (LG), 4.

divinas?, ¿qué intentamos decir afirmando que la solidaridad tiene sus raíces en la trinidad?

a) Solidaridad: categoría conceptual y prácticas

En una primera impresión solidaridad sugiere *asistencia, cercanía eficaz, apoyo y afirmación del sujeto frente a las amenazas que lo asedian o en los sufrimientos que lo humillan*. Una categoría que ha tenido garra en los movimientos de revolución social durante los dos últimos siglos. Categoría también decisiva en teología fundamental, pues la fe cristiana como narración y mística sólo se hace operativa y política cuando hay una práctica solidaria, en orden a que todas las personas y todos los pueblos sean sujetos responsables en la programación y realización de su propia historia.

Hay una solidaridad que se mueve dentro de la mentalidad burguesa o privatista. Un dinamismo de miras cortas, en el ámbito de las relaciones interpersonales entre «yo-tú» que no trasciende los intereses del propio grupo. Con esta cerrazón grupal, cuando pienso en el otro, no es tanto porque tiene como persona derecho a ser sujeto y un valor innegociable, sino porque su prosperidad garantiza el mantenimiento de mis seguridades; en el fondo no pienso tanto en «qué será del otro», sino sólo en «qué será de mí»; la preocupación es ego-céntrica.

Esta visión deformada y alicorta de la solidaridad cuaja sin dificultades en la sociedad de intercambio, donde la competitividad, en vez de concurso para lograr una meta de bienestar para todos, se ha convertido en rivalidad a muerte de unos contra otros. Una lógica de rivalidad genera el nacimiento de

grupos cerrados que, inspirados por la ley del más fuerte, luchan por mantener la hegemonía y el monopolio destruyendo a competidores que puedan hacer sombra. La solidaridad grupal no rebasa los marcos de seguros mutuos para mantener posiciones sobre y a costa de los débiles. Ya en su tiempo Jesús denunció este modelo de grupos cerrados en sí mismos que al final de condenaron a muerte. La solidaridad evangélica, que es una versión del amor gratuito donde tienen espacio hasta los mismos enemigos, choca ineludiblemente con esa perversión de la solidaridad.

A veces se invoca la exigencia solidaria en aras de un progreso económico que la sociedad debe conseguir dejando las manos libres para negociar a lo que tienen, saben y pueden, mientras a los más desfavorecidos se pide sacrificios como precio necesario para la competitividad. Pero una teología fundamental cristiana cuestiona esa interpretación de la solidaridad, que valora más la producción que las personas, exige un elevado costo humano, y su clave de referencia es el sujeto racionalmente muy capaz, y no el sujeto en situación de abandono e indigencia. El desarrollo en el ámbito económico y político no coincide siempre con la llegada del Reino de Dios, símbolo de una sociedad donde todos se puedan sentar y participar como amigos y hermanos en el banquete común de la Creación. Sólo hay desarrollo auténticamente humano cuando es «de todo el hombre» —en su dimensión histórica y trascendente, en el ámbito económico, político, en cuanto individuo y en cuanto miembro de la única familia humana—, y en consecuencia y como resultado, será también desarrollo «de todos los hombres». Este desarrollo integral es la verificación histórica del espíritu solidario, proclamado en el Evangelio: una persona humana vale más que todos los medios de producción; cada uno somos imagen de Dios, y nuestros de-

rechos humanos tienen algo de divino (2). Esa condición sagrada de todas las personas es motivación y fundamento de la solidaridad universal. No sólo con los vencedores sino también con los vencidos. No sólo con las personas, pueblos y culturas del presente, sino también con los muertos del pasado y con las generaciones por venir. Los cristianos creemos que «por su encarnación el Hijo de Dios se unió en cierto modo con todos los hombres» (3). Por ello la solidaridad o apuesta para que todos los humanos lleguen a ser sujetos libres de todas las amenazas y muertes pertenece al núcleo central de nuestra fe cristiana.

b) La simbólica trinitaria

Algunas precisiones

Primero sobre el lenguaje. Aquí «simbólico» no se opone a la realidad. Cuando una madre abraza fuertemente a su hijo que vuelve a casa después de mucho tiempo fuera, ese gesto simbólico hace presente y expresa de modo real el amor que tiene, pero esa presencia es deficiente, la realidad, o en este caso amor de la madre, es mayor que lo simbolizado en el gesto del abrazo. Sin duda el lenguaje simbólico es el más apto en nuestra forma de hablar sobre Dios: nos permite decir algo de su realidad, que por lo demás resulta siempre inabarcable

(2) Una persona humana vale más que el medio más valioso de producción, como era en tiempo de Jesús una oveja para un judío (Mt 12, 12). En esa perspectiva pronunciamos sentencia o juicio sobre nosotros, siempre que nos encontramos con el otro en necesidad (Mt 25, 31-46).

(3) Const. *Sobre la Iglesia en el mundo actual* (GS, 22).

para nosotros, y sólo podemos balbucir de modo deficiente. A Dios «nadie le ha visto» y cualquier pretensión de someterlo y circunscribirlo a nuestras categorías conceptuales resultará inevitablemente idolátrica. El símbolo en cambio refleja el eco que la acción del Invisible graba en nuestra experiencia, evoca esa presencia y nos deja siempre abiertos y en camino de búsqueda; Dios permanece siempre mayor y escondido en su misma cercanía. Cuando confesamos que en Dios hay tres personas, Padre, Hijo y Espíritu, estamos diciendo algo real sobre la intimidad divina, pero apuntamos a una realidad que nos rebasa en su contenido último, y de la cual gustamos en la celebración litúrgica donde públicamente profesamos nuestra entrega confiada y anhelante de plenitud. Tanto al hablar de la trinidad de personas divinas, como de la presencia de Cristo resucitado en la eucaristía, como en general de la eficacia de los sacramentos, nos referimos a verdades-límite, y a nuestro lenguaje cuadra bien la expresión «sólo real» como los entendió la tradición patristica griega (4).

Aunque «nadie ha visto jamás a Dios», los cristianos hemos recibido «lo que nos ha contado el Hijo Único que está en el seno del Padre». Si por otra parte confesamos que hay en Dios tres personas, nuestra confesión sólo puede tener origen y garantía de verdad en lo que manifestó el Hijo en sus

(4) Ya es bien conocido el debate sobre la presencia real eucarística, que tuvo lugar en el siglo XI con la exposición de Berengario de Tours y los Concilios Romanos de 1059 y 1079 (DS, 690 y 700). En esa controversia se pierde el valor del símbolo que venía de la tradición griega y se reduce a «un signo» que viene ser opuesto a «realidad». Creo que hasta hoy la explicación de la presencia real eucarística viene sufriendo la miopía de este racionalismo occidental que también marcó la teoría de la «transubstanciación» en el siglo XIII, asumida por el Concilio de Trento.

gestos y dichos mientras vivió como miembro de nuestra raza en el espacio de nuestro mundo y en un tiempo de nuestra historia. Es verdad que la llamada «trinidad inmanente», o misterio de Dios en sí mismo, es fuente de toda manifestación histórica donde Dios se ha desvelado a favor nuestro y «para nosotros». Pero epistemológicamente la trinidad histórica que se reveló en la conducta de Jesús es punto de partida y lugar teológico para vislumbrar la «trinidad inmanente» o misterio de Dios en sí mismo.

Otra observación es importante. Jesús de Nazaret no fue un teólogo especulativo que hizo teorías sobre la divinidad; más bien gustó una intimidad singular con Dios, que practicó existencialmente; por eso decimos que su vida y su martirio fueron una «teopraxis». Quiere decir que la trinidad de personas divinas, antes de ser interpretación teológica o declaración dogmática es una experiencia de Dios que se autocomunica gratuitamente como Padre, Hijo y Espíritu. El primero que vivió la experiencia con intensidad única fue Jesús de Nazaret. Alcanzados por el Espíritu, los cristianos participamos esa misma experiencia, y tanto la reflexión teológica como las formulaciones dogmáticas brotan y se mueven en el interior de la misma. Cuando se olvida esta génesis y se pierde la referencia, fácilmente la doctrina sobre la Trinidad se queda en una metafísica sagrada, donde las mediaciones conceptuales se absolutizan y no dejan espacio para que Dios siga siendo escondido y siempre mayor en su misma cercanía (5).

(5) Ya Tomás de Aquino insistió en que no confundamos la explicación sobre el misterio trinitario con la demostrabilidad racional del misterio (I, 32, 1).

Trinidad de personas en el acontecimiento Jesucristo

En los gestos y palabras de Jesús encontramos la novedad evangélica sobre Dios: Padre, Hijo y Espíritu.

Aquel hombre vivió y murió en la intimidad con Alguien cuya presencia benevolente gustó como amor gratuito . Expresó esa intimidad con el símbolo «Padre», «Abba», que significa ternura, solicitud, bondad incondicional: hace salir el sol para buenos y para malos; cuida de las aves más insignificantes y viste los lirios del campo como hace una madre con sus hijos pequeños, la paternidad y maternidad humanas sólo evocan y permiten barruntar la entrañable delicadeza e inclinación de Dios a favor nuestro. Parábolas como las del hijo pródigo, de los contratados a trabajar en la viña, o del acreedor que perdona totalmente las deudas sugieren que Dios es bueno, por esencia «tiene un corazón generoso», no sabe otra cosa que amar y perdonar. Eso quiere decir el símbolo «Padre», que se autocomunica y actúa a favor de la Humanidad, enviando al Hijo y al Espíritu (6).

Jesús no habló mucho ni elaboró una doctrina teológica del Espíritu; pero toda su conducta estuvo animada y transida por «una fuerza que salía de él y sanaba a todos») (7). El Espíritu no es definible conceptualmente; como el viento, «sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va». Según la revelación bíblica, en los orígenes del mundo el Espíritu infundió vida en el caos, es la respiración de Dios que nos alcanza y nos permite respirar, dirige los vientos que traen nubes con agua para fertilizar la tierra, y es como

(6) Jn 4, 34; 14, 26.

(7) Mc 5, 30; Lc, 6, 19.

fuego que abrasa y enardece a los profetas para que sean fieles portavoces de la Palabra. La tradición apostólica remite a la presencia y actividad del Espíritu para entender el nacimiento, el ministerio público, la muerte y la resurrección de Jesús (8). Según los escritos apostólicos «el Espíritu de la verdad» actúa en los hombres antes de que la Iglesia llegue, va llevando a los cristianos hacia la verdad completa sobre Jesucristo y su Evangelio y será fuente de libertad auténtica (9).

Un estudio exegético serio no permite concluir que Jesús se haya proclamado formalmente Hijo de Dios. Pero cuando, después de su muerte y con la experiencia pascual, los primeros cristianos confesaron su divinidad, encontraban base fundamentada en la conducta de aquel hombre que había vivido como Hijo, en intimidad única con el Padre. Con los ojos de la fe los discípulos descubrieron la verdad de aquella vida y del aquel martirio, donde «estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19). El término «Hijo» también es lenguaje simbólico; nos dice algo sobre Dios mismo por analogía, que conlleva una diversidad, porque también aquí no se mide la filiación divina desde la filiación humana, sino que, más bien a la inversa, la filiación humana es reflejo pálido de la filiación divina (Mt 7, 9) Cuando los cristianos confesamos que Jesús es

(8) Lc 1, 35; 4, 1, 14, 18; Hb 9, 14; Rm 8, 11.

(9) «Espíritu de verdad» (Jn 15, 26). Pedro explica por qué entró en la casa del pagano Cornelio y administró el bautismo a él con su familia: «Dios, conocedor de los corazones, dio testimonio a favor de los gentiles comunicándoles el Espíritu Santo como a nosotros, y no hizo distinción alguna entre ellos y nosotros, pues purificó sus corazones con la fe» (Hch, 15, 8-9). Gracias al espíritu los discípulos conocerán mejor el Evangelio de Jesucristo (Jn 16, 13-14). El Señor «es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad» (2 Cor 3, 16).

el «Hijo de Dios» queremos decir que ahí nos hemos encontrado el Inefable y lo hemos percibido como Amor entrañable que sin embargo nos trasciende y en su misma cercanía nos resulta incomprensible. Si aceptamos la encarnación en todo su realismo, debemos concluir que Dios es capaz de lo humano, y que ha hecho suya nuestra humanidad; eso quiso decir el Concilio de Éfeso en el año 431 afirmando que el único Hijo de Dios era también hijo de María.

c) Conexión entre Trinidad y solidaridad

Tal como percibimos en la conducta histórica del Mesías las tres personas divinas se compenetran y mutuamente se afirman en un proyecto de amor a favor de los hombres: Jesús tiene conciencia de que el Padre le ha enviado para que todos tengan vida en plenitud; actúa impulsado por el Espíritu, que ilumina también a los discípulos para que comprendan cada vez más su Evangelio; él mismo con el Padre envía el Espíritu que estará con los cristianos para siempre (14, 16). Según percibimos en la conducta histórica de Jesús, las tres divinas personas se relacionan solidariamente, y al mismo tiempo se inclinan a favor de la humanidad afirmando y apoyando su vida muchas veces amenazada por las fuerzas oscuras de muerte ¿No llamamos solidaridad a esta promoción de los sujetos para que se mantengan siendo ellos mismos en medio de tantas carencias y sufrimientos? La simbólica trinitaria expresa en dinamismo comunitario y de solidaridad que viene a ser la confesión central del cristianismo: «Dios es amor» (1 Jn 4,8).

Por otra parte, la solidaridad como apuesta decidida y compromiso eficaz para que el otro, excluido, reprimido u olvidado, recupere la condición de sujeto delante de Dios y de

los hombres, «es una virtud cristiana» muy afín con la caridad que «es signo distintivo de los discípulos de Cristo». La fe amplía el horizonte para «ver al otro —persona, pueblo o nación— no como un instrumento cualquiera para explotar a poco coste su capacidad de trabajo y resistencia física, abandonándolo cuando ya no sirve, sino como un semejante nuestro». Y con esta mirada de fe, «la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación» (10). Así entramos en el ámbito y en el dinamismo de la caridad, participación en nosotros de la vida comunitaria o amor cuya plenitud es Dios mismo, Padre, Hijo y Espíritu. Se vislumbra ya la conexión entre la trinidad de personas divinas y la solidaridad interhumana como versión histórica del amor gratuito: si confesamos que la Trinidad es realización plena de comunicación solidaria que «a todo da vida y aliento», debemos concluir en principio que la solidaridad como talante y espíritu de amor eficaz al otro aminorado u oprimido por el mal y el sufrimiento, tiene su inspiración, raíz y modelo de referencia en la Trinidad.

2. MISTERIO DE COMUNICACIÓN SOLIDARIA

Prefiero emplear «comunicación» en vez de «comunión», porque sugiere mejor que la comunión es un dinamismo vivo que no se cierra en la comunidad de las tres personas divinas, sino que se proyecta como Palabra para establecer comunicación no sólo con la Humanidad sino también con la Creación entera.

(10) JUAN PABLO II: Enc. *Sollicitudo rei socialis*, ns. 39-40.

Hch 10, 38 pertenece al kérigma primitivo: «Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él». Los primeros cristianos confesaron que Dios estaba en Jesús de Nazaret porque fue hombre solidario con todos los seres humanos. El Profeta de Galilea fue hombre para los demás, apoyó siempre a los otros, amenazados en su vida y en su libertad, para que fueran ellos mismos. Y los primeros cristianos entendieron que esta forma solidaria de actuar era revelación del verdadero Dios «que estaba en él». La parábola del buen samaritano refleja bien cómo es la divinidad que hace presente Jesús: se deja impactar y se conmueve ante la situación desgraciada de los seres humanos; como en la gesta del Éxodo, movido a compasión, Dios baja de su cielo, y actúa en el proceso de liberación apoyando a los oprimidos y combatiendo a las fuerzas del mal que deshumanizan. Por eso Lc 4, 16 se refiere a Dios como Espíritu de liberación que motiva, impulsa y fortalece al Mesías para que, rompiendo con todas sus seguridades familiares y sociales, sea portador de porvenir y abra caminos de libertad a los humillados y ofendidos.

En la conducta histórica y en la predicación de Jesús hubo una singular experiencia de Dios inclinado gratuitamente a favor de la humanidad, que generó una nueva visión antropológica: la realización humana de las personas, que sólo es auténtica como imagen del Creador; no tiene lugar dominando y exprimiendo al otro, sino «perdiendo» la propia vida para que los otros puedan vivir. Extrañamente, y en contra de lo que socialmente parece más verificable, la verdadera personalidad no se logra mediante la fuerza del poder que se impone al otro, sino en la relación de amor que apoya y promueve al otro. Así lo plasmó Jesús, que prefirió morir antes de matar

para defender justamente su propia vida. Y en su martirio el Hijo manifestó el amor solidario de Dios a favor de los seres humanos «hasta el extremo», viniendo a ser sujeto que se hace cargo y carga con los males que amenazan, entristecen y cierran el porvenir a los seres humanos. Fue audaz, novedosa y evangélica la confesión de Nicea : «El único Señor Jesucristo, de la misma substancia del Padre, sufrió». En este sufrimiento Jesús se mantuvo libre y solidario por la fuerza del «Espíritu Eterno» (11).

Al final del proceso en que fue madurando la fe apostólica sobre la divinidad de Cristo, y sin duda partiendo de la conducta histórica observada por Jesús, el cuarto evangelista, se remonta y reflexiona sobre la intimidad de Dios: en sí mismo es Palabra, quiere decir comunicación; precisamente por eso en la Palabra brota la creación, y dentro de la misma los seres humanos, cuya identidad se cifra en tomar y decir su palabra. Como Palabra Dios es previa y plenamente capaz de lo humano, y así lo ha manifestado en la encarnación, donde «se ha unido a todos los hombres». La trinidad histórica es reflejo de la «trinidad inmanente», y ello justifica no sólo la sublime teología de Juan sino también la explicación teológica del misterio trinitario expuesta genialmente por San Agustín y lógicamente razonada por Tomás de Aquino. Ese misterio es un dinamismo vivo de comunidad y de comunicación, donde las personas no se constituyen o personalizan dominando a las otras personas, sino por la relación con ellas en amor gratuito y afirmándose mutuamente. Cuando el discurso teológico funciona en el interior de la fe, suele ocurrir: la misma luz de la fe, cuya interpretación racional necesita mediaciones filosóficas, abre hori-

(11) DS 125; Hb 9, 14).

zonte nuevo sugiriendo la posibilidad de nuevo significado en las categorías filosóficas empleadas. Así, desde la experiencia cristiana de Dios como amor gratuito y de Cristo el Hijo referido totalmente a la voluntad del Padre gracias a la fuerza del Espíritu, fue posible interpretar de otro modo la categoría «persona»: no como autoposición que implica independencia y aislamiento, sino como identidad singular que se logra sólo en la comunicación o relación donde los interlocutores mutuamente se afirman.

Con frecuencia, por curiosidad y casi siempre partiendo de una imagen previa de la divinidad que los seres humanos espontáneamente fabricamos, se pregunta por la conciencia humana de Jesús: ¿sabía o no que era Hijo de Dios? Pero en realidad, según los Evangelios, aquel hombre tenía una conciencia «referencial»; su alimento era llevar a cabo la voluntad del Padre, y no vivió en función de sí mismo sino y totalmente comprometido en la llegada del Reino de Dios. En esta relación constante y apasionada, que le mantuvo siempre como hombre solidario para los demás, tuvo lugar su auténtica personalización humana. Y así encarnó y manifestó en el tejido de nuestra historia el misterio de la Trinidad inmanente donde las personas son ellas mismas amando y apoyando a las otras personas, y desencadenando un dinamismo de solidaridad en el tiempo hasta que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15, 28).

Ese final ha quedado ya inaugurado en la resurrección de Jesús, «primicia de una gran cosecha». Y Pablo presenta el cuerpo «espiritual» del Resucitado, el último Adán, el hombre plenamente realizado según el proyecto y la imagen de Dios, como la persona solidaria: no sólo tiene vida o espíritu infundido en la creación, sino que comunica vida. Se abre a los de-

más, piensa qué será de ellos cuando se vean amenazados por la destrucción o el deterioro, y ese individuo comunitario se realiza en solidaridad de amor gratuito (12).

Según la revelación cristiana, la Trinidad no es comunidad de personas cerrada en sí misma. Porque Dios no sabe ser más que bondad, se autocomunica en la Creación, que no es realidad estática sino proceso dinámico en camino hacia su pleno desarrollo. En ese único proceso tiene sentido lo que llamamos gracia: esa relación interpersonal que tiene la iniciativa en el amor gratuito de Dios y suscita la respuesta libre del ser humano. Un proceso cuya verdad se manifestará finalmente cuando «Dios sea todo en todo» (I Cor 15, 28).

3. ALGUNOS RASGOS DE LA SOLIDARIDAD CON INSPIRACIÓN TRINITARIA

Si las personas humanas son imagen de Dios, implícitamente afirmamos que maduran y se humanizan comunitariamente, siendo solidarias, apoyando y promoviendo a los otros, amenazados en su vida y en su calidad de sujetos libres. Y así la comunidad trinitaria ha de ser también ejemplar que determina el talante y características de la verdadera solidaridad que supera la deshumanización.

(12) I Cor 15, 45-46. Según teorías de algunos, el hombre habría sido creado «espiritual», pero después habría sido degradado y reducido a «natural». Pablo en cambio ve continuidad entre el primer hombre y el último; son como dos fases en el único proyecto del Creador y en el mismo proceso de maduración.

a) Cómo se realiza la personalización

La novedad evangélica sobre Dios Padre, Hijo y Espíritu, permitió una nueva interpretación de la categoría «persona» humana. La revelación de Dios como Palabra, y la singularidad del ser humano como el viviente creado capaz de tomar la palabra, sugieren que la comunicación, apertura o relación expectante con el otro pertenece a humanización de la persona, que tiene plena y ejemplar realización en Dios mismo. Mujer y hombre se personalizan, se autoposeen, logran su identidad y su autonomía, no en la incomunicabilidad y aislamiento, sino en su relación con los otros. Jesús de Nazaret se personalizó humanamente siendo totalmente solidario de Dios y de los seres humanos, sin discriminaciones, vivió y murió «por todos». Eso quiere decir «en todo igual a nosotros menos en el pecado»; nunca se concentró en sí mismo egoísta o individualmente. Así manifestó plenamente al hombre su verdadera vocación: el diálogo cuyo interlocutor último es Dios mismo encarnado, en quien hombres y mujeres existimos y actuamos: «la razón más profunda de la dignidad humana radica en la vocación del hombre a la comunión con Dios; desde su nacimiento es invitado el hombre al diálogo con Dios»; los seres humanos logramos nuestra plena humanización viviendo solidariamente, «formando una sola familia en que nos tratemos unos a otros con espíritu fraterno» (13). Nos personalizamos no dominando y utilizando a los demás sino relacionándonos con amor; compartiendo y buscando juntos la verdad completa. Buen correctivo contra el cartesianismo racionalista europeo, donde la subjetividad ocupa el primer puesto y la perso-

(13) GS 19; 24.

nalización del «yo» se cifra en la autoposición como hegemonía sobre los otros y con aislamiento e independencia incluso del mismo Creador:

Una relación afirmativa del otro; eso significa solidaridad en la fe cristiana sobre la Trinidad. En la intención y proyecto de autonomía, la modernidad ha significado un paso hacia delante para la personalización humana. Por otra parte los avances en técnica, el progreso en economía y el desarrollo en la organización política han puesto a los seres humanos y a los pueblos «en relación» de modo que, dado el fenómeno de la globalización, vamos viendo que nadie puede funcionar independientemente de los otros. Pero esta relación ineludible puede ir finalizada por doble signo: con la lógica de dominación que se ha impuesto el mundo moderno y que se ha concretado en la ideología utilitarista y consumista del actual sistema neoliberal, o con la lógica de la solidaridad que ha despuntado y sigue pujando en algunos movimientos de nuestra sociedad que dicen «no» a tanta injusticia y deterioro humano. La relación solidaria entre las personas divinas es juicio contra el individualismo que pervierte a nuestra sociedad, y puede ser luz para un nuevo humanismo. Permite mirar «con profundo estupor» a los otros, descubrir en ellos algo trascendente, y trascenderse a sí mismo saliendo de la propia tierra, pensando en los demás y apoyándolos en la satisfacción de sus derechos humanos que tienen algo de divino.

Debemos celebrar la subida del individuo sobre las instituciones como un signo del Espíritu en la época moderna; la persona debe ser centro y fin de la organización social, y ha de salir del anonimato que ha sufrido durante mucho tiempo y sigue todavía sufriendo en muchos ámbitos y situaciones. Pero, al curvarse sobre sí mismo, hasta incluso ignorar a su

Creador que le da vida y aliento para respirar. Según la fe cristiana, la verdadera autonomía del ser humano sólo se fundamenta y garantiza en la «teonomía», en el perfeccionamiento de la persona según la condición solidaria de las personas divinas. Pero esa condición no se reduce al propio grupo; la comunidad trinitaria se autocomunica y se refleja no sólo en la Humanidad, sino en toda la Creación. La Trinidad es fuente de un dinamismo universal de solidaridad, que Jesús de Nazaret proclamó en el amor incluso a los enemigos. Esta universalidad denuncia y desenmascara el grupismo que hoy desfigura y divide a la sociedad internacional y clava también sus garras en el interior de cada pueblo. Seguimos estableciendo categorías entre los seres humanos según su rentabilidad; los que no tienen y no pueden son echados fuera; los pactos económicos y políticos se firman entre los poderosos para defender sus propios intereses. Nada tienen que ver estas alianzas con la solidaridad que tiene su fuente y referencia en la comunidad trinitaria.

b) Los mediadores de la divinidad

En la historia de los pueblos el poder se ha revestido con cierto aire de sacralidad; reyes, príncipes y jefes siempre han pretendido el apoyo de la divinidad para fundamentar su soberanía en el origen religioso. Así va calando una mentalidad: los jefes, los de arriba, por el hecho de ocupar un puesto más elevado en el escalafón social, representan a la divinidad y son protegidos por ella. Ese mito ha generado a lo largo de la Historia dictaduras y atropellos homicidas encubiertos y amparados por falsas divinidades. Cuando el pueblo hebreo entró en Canaán distintos reyezuelos, respaldados por sus dioses

respectivos, dominaban y oprimían a los campesinos pobres e ignorantes. Como reacción e imperativo moral fue bueno el monoteísmo: el único Dios verdadero es Yahvé, que se pone al lado de los oprimidos y los libra de la opresión; era la denuncia y el combate decidido contra las idolatrías y las dictaduras.

Dando un paso más, la vida y el martirio de Jesús revelan un Dios «con nosotros» y a favor nuestro, que carga con nuestros males y hace suya la causa de los indefensos. Es perfecto no como ser supremo intocable como lo presentaba la filosofía griega, sino «siendo misericordioso», dejándose conmover por la miseria de los humanos y siendo solidario, apoyándolos para que consigan la plena libertad (14). Y esta condición de la divinidad queda manifiesta en la simbólica trinitaria que significa una interpretación novedosa del monoteísmo: Dios es comunidad de personas solidarias, y sólo es representado, son sus auténticos mediadores, quienes viven y actúan solidariamente. Quienes se relacionan con los otros para garantizar y promover su calidad de sujetos.

Esta visión cuestiona el ejercicio del poder que funciona con la lógica de dominación. Ya es significativo que Jesús de Nazaret actuara «con autoridad», pero nunca con autoritarismo; su autoridad estaba en la verdad de lo que decía y en la convicción con que lo decía; nunca sin embargo se impuso a nadie por la fuerza, el episodio del joven rico que, a la hora de la verdad, se replegó en sus falsas seguridades y a quien Jesús miró «con pena», es un ejemplo elocuente. En la parábola del trigo y la cizaña se viene a decir que Dios prefiere personas libres aunque sean malas, a personas reprimidas en su libertad.

(14) La perfección de Dios según Mt 5, 48, queda explicitada en la misericordia, según Lc 6, 36.

El Mesías fue mediador de Dios no presentando títulos como credenciales, sino siendo compasivo y actuando solidariamente «curando a los oprimidos por el diablo». Su talante y su conducta a favor de los demás le hicieron testigo de Dios — comunidad de personas— que se hace presente y actúa en hombres y mujeres solidarios. Cuando los constituidos en un puesto de responsabilidad no actúan con amor que afirma y hace que el otro sea él mismo y sujeto responsable de sus actos —autoridad viene del verbo latino «augere», que significa «impulsar para que el otro crezca»—, tampoco son mediación de Dios comunidad de personas divinas (15).

c) Concretando un poco más

La conducta solidaria que tiene como fuente y ejemplar la Trinidad debe proceder inspirada y modalizada por las tres personas divinas tal como se han manifestado en el acontecimiento Jesucristo.

En la experiencia y labios de Jesús el símbolo «Padre» sugiere amor entrañable y sin discriminación a favor de los seres humanos: hace salir el sol para buenos y malos, justos y pecadores; no hay solidaridad auténticamente humana cuando se desprecia, olvida o excluye a las personas. En su oración Jesús experimenta que Dios es esencialmente bueno, no sabe más

(15) Para entender la novedad liberadora que supone la revelación de la Trinidad respecto al monoteísmo de la antigüedad, E. PETERSON: «El monoteísmo como problema político», en *Tratados Teológicos* (Madrid, 1966), 27-62; Y. CONGAR, «El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios Trino», *Concilium*, 163 (1981), 353-362.

que amar y perdonar como el padre del hijo pródigo y el acreedor que condonó toda la deuda; una solidaridad alcanzada por los sentimientos del Padre siempre va inspirada y respira un clima de amor y de perdón. Ni siquiera la opción evangélica por los pobres justifica el odio y la venganza contra quienes causan o mantienen la situación de injusticia social. Cuando se pretende la humanización verdadera de la sociedad con la justicia legal sin misericordia, con mucha facilidad la misma justicia resulta injusta; tenemos un ejemplo escandaloso en el pago de la deuda exterior, que hunde a los pueblos más pobres en la esclavitud inhumana y lacerante. Es verdad que «la estructura fundamental de la justicia penetra siempre en el campo de la misericordia» y el perdón cuya fuente es la misericordia no significa indulgencia para con el mal; pero la misericordia «tiene la fuerza de conferir a la justicia un contenido nuevo que se expresa de la manera más sencilla y plena en el perdón» (16).

El Hijo, Dios encarnado, denuncia cualquier amor etéreo que no se haga cargo y cargue con la condición «des-graciada» de quienes se ven crucificados con los males y el sufrimiento. Sólo quienes arriesguen su propia seguridad a favor de los seres humanos donde éstos se juegan la vida, encarnan la solidaridad tal como lo hizo el Hijo, que pudiendo ser el hombre más deslumbrante de la Historia, aceptó la condición de servidor y fue contado entre los excluidos de la sociedad. La solidaridad no se reduce a buenos deseos, a proclamas y pronunciamientos. Es más bien una práctica existencial. Incluye no sólo poner la palabra y las facultades al servicio de los otros, sino entregar hasta la propia, siguiendo al Verbo encar-

(16) DM, 14.

nado: «siendo rico se hizo pobre para que nosotros seamos ricos con su pobreza» (17).

El Espíritu es fuente de vida; lo contrario a debilidad, deficiencia y muerte. Is 31,3 rechaza la sumisión obsequiosa del pueblo judío al imperialismo de las naciones poderosas: «Egipto es humano y no divino, sus caballos son carne y no espíritu.» La solidaridad modelada por el Espíritu es la que apoya la vida y combate las idolatrías homicidas, y una de las más frecuentes y en distintos ámbitos es el imperialismo. Porque el Espíritu es dador de vida para todos, la verdadera solidaridad es universal; no se reduce al grupo ni a la sociedad cerrada de seguros mutuos donde queda excluido y exprimido un tercero. Porque el Espíritu dirige la evolución de los tiempos, la solidaridad que inspira no sólo es con los contemporáneos, sino también con los muertos del pasado y las generaciones venideras. Más aún, porque el Espíritu renueva continuamente la faz de la tierra, la materia tiene también una dimensión espiritual, podemos mirar al cosmos con los ojos de la fe y en nuestra relaciones con el entorno creacional adoptar una conducta de amor, respeto y defensa. La ecología tiene inspiración teológica y entra en la perspectiva del humanismo integral.

4. LA IGLESIA, SIGNO Y FERMENTO DE SOLIDARIDAD

La caridad o amor gratuito al otro no sustituye a la solidaridad, entendida como preocupación a favor del otro amenazado en su vida y en su libertad: más bien toma cuerpo en

(17) 2 Cor 8, 9; Flp 2, 5-11.

ella y «la reviste de dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación» (18). Siendo la caridad como alma de la Iglesia, la solidaridad pertenece también a su entraña. Apunto algunas implicaciones. Tres se refieren a su condición de signo de salvación para todos y otra tiene que ver con su organización. Como pueblo reunido en la unidad trinitaria, debe proclamar la verdad de la misericordia del Padre, ha de vivir la encarnación como el Hijo y ha de respirar el anhelo universal de vida que siembra el Espíritu. Y esas tres dimensiones articuladas son también decisivas para una Iglesia donde todos los miembros tienen la misma dignidad como hijos de Dios, todos son transformados por el único Espíritu, y sin embargo cada uno tiene propio carisma función.

a) Testimoniar la misericordia del Padre

Con frecuencia entre los mismos cristianos la misericordia pierde credibilidad. A veces se reduce un sentimiento de compasión, otras se identifica la misericordia con una obra de beneficencia y a veces con limosnas u obras de misericordia se pretende justificar o encubrir execrables atropellos en el ámbito de la economía: de lo mucho que se roba se dan unas migajas a los pobres para tranquilizar la conciencia y seguir robando. Esas deformaciones, al menos en parte, pueden justificar el rechazo de algunos filósofos modernos calificando la misericordia como «virtud de los débiles», que mantiene a los hombres en su propia miseria en vez de ponerlos en pie para que la superen: «la mentalidad contemporánea, quizá en ma-

(18) SRS, n. 40.

yor medida que la del hombre del pasado, parece oponerse al Dios de la misericordia y tiende además a orillar de la vida y arrancar del corazón humano la idea misma de la misericordia» (19).

La misericordia es una forma de amor gratuito que se deja impactar por la miseria del otro y se compromete con él para ayudarlo a liberarse. Hoy todo se compra y se vende, se ha perdido el sentido de gratuidad; la compasión más humana queda descalificada y reprimida en un sociedad donde la competitividad hace imposibles unas relaciones solidarias; se procura soslayar cualquier sentimiento de culpabilidad que necesite perdón y preferimos vivir engañados con un cierto cinismo. Pero en el fondo de nuestro ser sufrimos el desvalimiento; y, en medio de tanta sequedad y violencia, los hombres de hoy tienen urgente necesidad de misericordia, «aunque con frecuencia no lo saben» (20).

En el contexto de las actuales amenazas que sufren los seres humanos «el misterio de Dios Padre de la misericordia, constituye como una llamada singular dirigida a la Iglesia» (21). Es bien sensible a esta vocación la plegaria litúrgica: «Danos entrañas de misericordia ante toda miseria humana, inspíranos el gesto y la palabra oportuna frente al hermano solo y desamparado, ayúdanos a mostrarnos disponibles ante quien se siente explotado y deprimido; que tu Iglesia, Señor, sea un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando» (22).

(19) JUAN PABLO II: Enc. *Dives in misericordia* (DM, 2).

(20) DM, 2.

(21) DM, 2.

(22) Plegaria Eucarística V/b.

b) Proclamando la encarnación del Hijo

La misión de Cristo fue hacer *presente* al Padre como amor y misericordia, según vemos cuando presentó su programa en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16). Si la Iglesia «es en Cristo como un sacramento» de salvación para todos, su misión ha de ser «profesar y proclamar la misericordia divina en toda su verdad» (23). Consiguientemente la encarnación ha de ser clave y criterio para una presencia pública, solidaria y evangelizadora de la Iglesia en la sociedad. El Vaticano II fue bien sensible a este criterio cuando intentó que la comunidad cristiana sea contemporánea con el mundo, «consustancial» con la humanidad: «los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de la época actual, sobre todo de los pobres, son también los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo...; la Iglesia se siente de verdad íntimamente unida con la Humanidad y con su historia» (24). Los cristianos podemos tener mentalidad avanzada o retrógrada, una u otra opción política, pero cuando vivimos sin enterarnos en qué mundo estamos, el precio suele ser muy caro. A raíz y con invitación del mismo Concilio, en los primeros años postconciliares muchos cristianos intentamos acercarnos y entrar en diálogo con el mundo moderno preocupados especialmente por la situación angustiada de los pobres. Quizá olvidamos algunas veces que no todo se reduce a estrategias sociopolíticas para liberar a los pobres y que la identidad cristiana se garantiza con la presencia gratuita y misteriosa de Dios que nos precede y siempre nos acompaña en la construcción de su Reino en este mundo. Tal vez por eso

(23) Lc 4, 16; DM, 13.

(24) GS, 1.

ha sido conveniente que, durante los últimos años, el magisterio de la Iglesia recuerde otra vez la necesidad de vivir la «fuga mundi», practicando el «no» a las idolatrías que desfiguran a nuestra sociedad. Pero en todo caso, si la Iglesia quiere ser sacramento del Hijo encarnado, no puede abandonar al mundo pretendiendo ser «clase aparte», por encima de, junto a, y menos en contra de la sociedad actual. Consciente del problema Juan Pablo II ha señalado que el discernimiento evangélico del mundo, siguiendo el espíritu de la «Gaudium et Spes», debe ser una preocupación prioritaria de los cristianos al comenzar el tercer milenio de cristianos (25).

El mesianismo de Jesucristo no fue triunfalista; pudiendo ser el hombre más deslumbrante de todos los tiempos, «se vació y se hizo a sí mismo nada». El gran desafío que tiene hoy la Iglesia, por ejemplo en la sociedad española, no es tanto la presencia pública sino la modalidad en que debe hacerse presente: no como una institución política más con influencia de poder y dominación por la fuerza, sino como parábola en acción de una conducta que plasma y ofrece un Evangelio que hoy es tan chocante como necesario: que el verdadero humanismo consiste no en gozar inmediata e individualistamente a costa de quien sea y de lo que sea, sino en vivir solidariamente, amar de verdad a los otros y jugarse la propia vida para que todos puedan vivir.

Jesús de Nazaret fue solidario con los pobres y desde los pobres hasta las últimas consecuencias. Corrió la suerte de los excluidos y sufrió la muerte de los criminales. Ser testigo en un mundo desfigurado por la injusticia y por la pobreza denigrante para la mayor parte de la Humanidad, exige que la Igle-

(25) Carta Apost. *Tertio millennio adveniente*, 36.

sia se comprometa de verdad en las cuestiones de justicia social. Solemos recurrir mucho a I Jn 4, 7 —«quien ama ha nacido de Dios y conoce a Dios»—; pero no sabe uno por qué apenas remitimos a otra frase de la misma carta 2, 29: «si sabéis que él es justo, reconoced que todo el que obra la justicia ha nacido de él». Con razón el Sínodo de 1971 concluyó: «la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva» (26).

Pero «la justicia nueva» tiene su garantía última en la misericordia, que debe ser aportación de la Iglesia fiel al Evangelio. La ética comienza no en un orden inmutable preestablecido, sino en la reacción de los hombres y mujeres que, sacudidos en su conciencia, dicen «no» al deterioro humano y no aceptan complicidad con las causas y causantes del mismo; en ese rechazo hay un anhelo común de humanización —aquello que verdaderamente hace felices a las personas y a los pueblos— que va tomando cuerpo en las llamadas «éticas seculares». En esas éticas toma cuerpo el Evangelio que amplía el horizonte de lo humano en toda su profundidad y universalidad. Y aquí está la aportación peculiar de la Iglesia; su misión «no es de orden económico, político o social; el fin que Cristo la encomendó es de orden religioso» (27). Pero este último calificativo remite a una divinidad singular; un «Dios del Reino», que quiere la vida para todos, que a todos da consistencia, defien-

(26) *La justicia en el mundo*, introducción.

(27) GS, 42.

de y afirma. Por eso la fe —anuncio y aceptación del Evangelio— que celebra y proclama la Iglesia «ilumina todo con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre; por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas» (28). Las visión, inspiración y práctica nuevas de la fe cristiana en la práctica de la justicia interhumana se llama misericordia. Y así la «nueva justicia» del Evangelio está inspirada en la misericordia que, siendo «la más perfecta encarnación de la igualdad entre los hombres», es también «la encarnación más perfecta de la justicia» (29). De ahí la misión peculiar de la Iglesia en el terreno de la justicia interhumana: «proclamar e introducir en la vida el misterio de la misericordia revelado en sumo grado en Cristo Jesús» (30).

Esa revelación tuvo su momento decisivo en el martirio de Jesús, cuando él mismo cargó con el mal, con el sufrimiento, siendo víctima del pecado. Jesucristo, «de la misma substancia del Padre», sufrió, murió y fue sepultado. Una Iglesia que apueste por dar testimonio de la misericordia, tendrá que romper toda complicidad con las causas del sufrimiento, combatirlas y probar en su propia carne la exclusión, conflictividad y eliminación de los crucificados. Eso sí, en la misma libertad y amor que lo hizo Jesús de Nazaret, «iniciador y consumidor de la confianza» (Hb 12, 2).

c) Al aire del Espíritu

Como «señor y dador de vida», el Espíritu todo lo llena.

(28) GS, 11.

(29) DM, 14.

(30) DM.

Obraba ya en el mundo «antes que Cristo fuera glorificado» (31). No sólo transforma el corazón de los cristianos y rejuvenece continuamente a la Iglesia; «con admirable providencia dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra» (32). A todos «da la posibilidad de asociarse al misterio pascual, en forma sólo de Dios conocida» (33).

Esta visión da pie para dos sugerencias de gran interés. Si la realidad histórica es ya campo sembrado por el Espíritu, será deber de la Iglesia «discernir esa presencia en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia y de los planes de Dios» (34). La invitación del Concilio puede tener implicaciones importantes no sólo para una mejor comprensión del Evangelio sino también para reconocer la densidad teológica de las éticas seculares y ver cómo se articula en ellas la buena noticia de Jesucristo.

Otra sugerencia puede ser muy útil para la posición y el diálogo de la Iglesia con otras religiones en una sociedad cultural y religiosamente pluralista. Está todavía por hacer una teología de las religiones en este nuevo contexto. No se puede seguir manteniendo el eclesiocentrismo que alguna vez se ha defendido con el axioma «*extra Ecclesiam nulla salus*». Por eso algunos formulan el axioma cristocéntricamente: «*extra*

(31) Decr. *Ad gentes*, 4.

(32) GS, 16.

(33) GS, 22.

(34) GS, 11. Mientras que según GS, 11 parece que la necesidad de escrutar los signos de los tiempos es condición elemental para una estrategia evangelizadora, en el n. 11 parece sugerir más la densidad teológica de los acontecimientos históricos, de modo que sus signos pueden ser la voz de Dios.

Christum nulla salus». Y no faltan quienes dan un paso más: «extra Spiritum Christi nulla salus». Según el Evangelio, el Espíritu hará que los hombres vayan entendiendo el Evangelio de Jesús, y sin duda los destinatarios de este Evangelio son todos los seres humanos. La Iglesia, rejuvenecida por el Espíritu, podrá salir de sus muros y entrar en diálogo de mutuo enriquecimiento con todas las manifestaciones religiosas (35).

d) Hacia una eclesiología de comunión

Es evidente que cuesta mucho pasar de una eclesiología que tiene por centro los ministerios ordenados a una eclesiología cuyo sujeto es el «pueblo de Dios», todo él animado por el Espíritu. Convocada la Iglesia «en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», la solidaridad intratrinitaria debe to-

(35) Juan Pablo II ha hecho un gran aporte a la teología de las religiones: la presencia e intervención del Espíritu. Ya en su enc. *Redemptor hominis*, 12, habla de «profunda estima frente a lo que en el hombre hay, por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu que sopla donde quiere». Su mensaje a los pueblos de Asia, Manila, 21 de febrero de 1981; Juan Pablo II recuerda que muchos no cristianos «escuchan el eco del Espíritu» (AAS 74, 1981, 391-398). En la enc. *Redemptoris missio*, 28 (año 1990), el Papa afirma que «la presencia y acción del Espíritu son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo». La misma idea en la enc. *Dominum et vivificantem*, 43 (año 1993). Para una teología del pluralismo religioso, que sin duda debe tener como referencia más importante al Espíritu Santo, una obra fundamental, por su exhaustiva documentación, por su seriedad científica y por los interrogantes que suscita es del teólogo J. DEPUIS: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (París, 1997). Acaba de salir la versión castellana en la Ed. Sal Terrae.

mar cuerpo también en la vida y organización de la comunidad cristiana. En ella también su eco articulado; cuando esa solidaridad falta, se dan en la Iglesia distintas patologías que conviene corregir.

Cuando se ve a Dios Padre, sin la presencia del Hijo y del Espíritu, fácilmente caemos en una imagen profana o filosófica de la divinidad, que viene a ser como poder absoluto y absolutista; lo hace todo desde arriba y sin contar para nada con nosotros. Entonces se cae en un patriarcalismo que, arrogado por la jerarquía, deja fuera de juego al pueblo de Dios encarnado en las distintas situaciones históricas y todo él animado por el Espíritu.

El cristocentrismo es otro peligro para la salud de la Iglesia: se confiesa que la Iglesia es cuerpo de Cristo, separado del Padre y del Espíritu. Pero el Hijo nunca está sin el Padre, que siempre tiene la iniciativa, y no hay Iglesia si falta esa intimidad filial en los cristianos. A su vez «nadie puede confesar que Jesús es el Señor» si no es por la luz del Espíritu, cuya fuerza suscita los distintos carismas y ministerios; entre ellos los ministerios ordenados que no son anteriores sino suscitados y al servicio de la comunidad.

Finalmente, no es menos frecuente y peligrosa una visión espiritualista de la Iglesia, donde no se palpa la presencia del Padre que mira con esperanza y amor a los hermanos y escucha el gemido de los pobres. Y el Espíritu no inventa nada; sencillamente recuerda y hace comprender mejor el Evangelio de Cristo. Sólo se puede discernir bien el Espíritu partiendo de la conducta histórica del Hijo. Pero el Espíritu amplía el horizonte del Cristo Resucitado, «cuerpo espiritual», que alcanza e infunde vida en todo: «Cristo sigue pre-

sente mediante el Espíritu Santo, con su apertura, amplitud y libertad, que no excluye en modo alguno lo institucional, pero que sí limita sus pretensiones, y que no la equipara con las instituciones mundanas» (36).

(36) J. RATZINGER: *Introducción al cristianismo* (Salamanca, 1996, 293-294).

RELEVANCIA SOCIAL Y POLÍTICA DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA: EXPOSICIÓN Y COMENTARIO

SANTIAGO DEL CURA ELENA

Catedrático de Teología Dogmática
Facultad de Teología del Norte de España

A quien haya podido seguir de algún modo el desarrollo contemporáneo del discurso cristiano sobre Dios (1) le resultará conocida una de sus preocupaciones centrales: transmitir el contenido de la fe poniendo de manifiesto su incidencia en los diversos ámbitos del existir cristiano y de la praxis correspondiente. Es así como la pregunta por la relevancia o significatividad del Dios de Jesucristo se ha convertido en uno de los hilos conductores de la reflexión teológica.

También el presente trabajo responde a esta preocupación fundamental. Y en él quisiera atenerme a lo que se me ha pedido, e.d., un comentario teológico sobre la relevancia social y

(1) Para una información más amplia y detallada, cf. S. DEL CURA ELENA: «Discurso sobre Dios y misterio trinitario. Repertorio bibliográfico de la teología sistemática católica y protestante (1977-1990)», *Estudios Trinitarios*, 25 (1991), 247-256; *íd.*, «Temas y tareas del tratado teológico sobre Dios», en AA.VV., *Teología en el tiempo*, Burgos, 1994, 169-201.

política de la teología trinitaria. Es probable que la misma temática aparezca tratada también de algún modo en otras colaboraciones de este mismo número de la Revista, en las que se aborden incluso de una manera más precisa las incidencias concretas de la fe en el Dios Trinitario.

Por esta razón, con el fin de evitar en lo posible doblajes repetitivos, yo me ocuparé de las siguientes cuestiones: I) el redescubrimiento de la relevancia práctica de la doctrina trinitaria; II) sus implicaciones sociales en las propuestas de algunos teólogos contemporáneos; III) la recepción de la tesis sobre el monoteísmo como problema político, y IV) reflexiones conclusivas sobre algunas cuestiones teológicas relacionadas con los planteamientos expuestos.

I. DE LA IRRELEVANCIA PRÁCTICA A LAS IMPLICACIONES SOCIO-POLÍTICAS DE LA DOCTRINA TRINITARIA

I.1. El «discurso trinitario»: renovación y dificultades

Teniendo en cuenta la evolución del quehacer teológico en las dos últimas décadas puede afirmarse que la renovación de la teología trinitaria ha sido muy notable. Hasta el punto de que parece haberse superado, al menos en el plano de la reflexión y de las publicaciones, el «espléndido aislamiento» que con razón lamentaba K. RAHNER hace unos treinta años o el «exilio trinitario» diagnosticado más recientemente por B. FORTE. En este esfuerzo renovador ha desempeñado un papel decisivo el

(2) Cf., J. PRADES LÓPEZ: «De la Trinidad económica a la Trinidad immanente. A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria», *Revista Española de Teología*, 58 (1998), 285-344.

axioma sobre la identidad entre el Dios «por nosotros» de la historia salvífica y el Dios «en sí» de la vida intradivina (2).

El esfuerzo hecho no ha conseguido, sin embargo, que la realidad trinitaria de Dios se convierta en una «verdad pública», e.d., que rompa los límites de su aceptación más o menos incuestionada en círculos restringidos. Las dificultades persisten. En algunos planteamientos exegéticos y teológicos siguen manteniéndose grandes recelos frente a la fundamentación bíblica del discurso trinitario. En otros se duda respecto a la posibilidad de decir algo válido y ponderado sobre la vida intratrinitaria de Dios; como si la postura más coherente, respetuosa con el misterio y apropiada a la actitud cristiana, fuese la de un silencio más o menos obsequioso. Otros consideran que la teología trinitaria es el mayor obstáculo para un diálogo interreligioso en el contexto contemporáneo.

A escollos tradicionales se suman así prevenciones más propias de la situación actual. Pero este conjunto de objeciones (3) no ha impedido por completo, sino que más bien ha estimulado con frecuencia la búsqueda de caminos de acreditación para el discurso cristiano sobre Dios en el debate público.

I.2. Relevancia y verdad de la Teología

(3) Como ejemplo actual de estas dificultades, en una perspectiva muy crítica de los desarrollos históricos de la teología, puede verse la obra de K. H. OHLIG: *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum «Mysterium» der Trinität*, Mainz, 1999; su valoración del dogma trinitario como algo no normativo y como una expresión entre otras de un determinado contexto histórico-cultural necesita, a su vez, ser sometida a una discusión crítica teológica, que no es posible realizar aquí.

Uno de los hilos conductores de tales caminos gira en torno a las implicaciones del discurso cristiano sobre Dios, a la pregunta por su relevancia (4). Recordemos, entre estos planteamientos, dos ejemplos ilustrativos, relacionados en un caso con el monoteísmo y en otro caso con la paternidad divina.

A propósito de la fe cristiana en el Dios único se ha planteado la cuestión de si el monoteísmo lleva consigo inexorablemente a la intransigencia, al fanatismo y a las unificaciones totalitarias o si, por el contrario, ser capaz de favorecer la tolerancia, contribuir a la convivencia civil y respetar la diversidad (5). A su vez, respecto a la imagen de Dios como Padre, la cuestión que se plantea es si esta imagen habrá traído consecuencias nefastas para la mujer por su carácter unilateral, patriarcal y androcéntrico o si, por el contrario, ser capaz de posibilitar también a la mujer una experiencia de Dios como camino de emancipación y de autorrealización femenina (6)

No hay duda de que en estos planteamientos el interés primordial de la reflexión radica en los efectos del discurso teológico, en la función que desempeña respecto al sujeto que reflexiona, en las consecuencias o implicaciones que lleva consigo. Nada que objetar a tales planteamientos, más aún cuan-

(4) Cf., J. ACKVA: *An den dreieinen Gott glauben. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des trinitarischen Gottesverständnisses und zur Bestimmung seiner Relevanz im westeuropäischen Kontext*, Frankfurt 1994.

(5) Cf., S. DEL CURA ELENA: «El Dios único: crítica y apología del monoteísmo trinitario», *Burgense*, 37 (1996), 65-92.

(6) Cf., R. AGUIRRE, L. M. ARMENDÁRIZ y S. DEL CURA: *Dios Padre de Jesucristo*, Deusto, 1999.

(7) Cf., E. FEIFEL y W. KASPER (ed.): *Tradierungskrise des Glaubens*, München, 1987; H. STEINDL (introd.): *CCEE, La religión, fait privé et réalité publique*, París, 1997.

do en el interior de la misma reflexión teológica se inscribe legítimamente la preocupación por comunicar (7) y hacer plausible la realidad del Dios cristiano.

Pero conviene no olvidar que la Teo-logía ha de preocuparse también explícitamente de la realidad del Dios del que habla y de la verdad de su propio discurso (8), sin clausurarse en la pregunta por su función o utilidad. Le va en ello su mismo estatuto de Teología y su peculiaridad respecto a otras aproximaciones metodológicas (9). Se debe tener en cuenta, por tanto, que la realidad y la verdad de Dios constituyen una pregunta necesaria, incluida de modo obligatorio en las cuestiones relativas a la relevancia de las convicciones creyentes, de las representaciones de Dios o de las afirmaciones doctrinales.

1.3. La Trinidad y la praxis

A pesar de que la invocación o adoración de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo es elemento constante de toda celebración litúrgica u oracional, muchas personas harían suyas las dudas del filósofo KANT respecto a las consecuencias prácticas y a la razonabilidad de la verdad revelada sobre la Trinidad de Dios: «De la doctrina trinitaria, tomada al pie de la letra, no se

(8) Cf., C. GEFFRE: «La question de la vérité dans la théologie contemporaine», en M. MICHEL (ed.): *La théologie... la épreuve de la vérité*, París, 1984, 281-291.

(9) Cf., P. GISEL: *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Geneve, 1999.

(10) I. KANT: «Der Streit der Fakultäten», *Werkausgabe*, t. II, ed. W. Weischedel, Frankfurt, 1977, 303s.

puede en último término deducir nada para la vida práctica, incluso cuando se piense comprenderla; pero mucho menos aún cuando se está convencido de que supera por completo todos nuestros conceptos» (10). La afirmación de KANT representa la expresión de una actitud propia de planteamientos filosóficos caracterizados por su incompreensión respecto a los misterios cristianos, por su propuesta de una religión dentro de los límites de la razón y por la prevalencia de la razón práctica sobre la razón teórica.

No puede decirse que el desinterés kantiano por el discurso trinitario constituya la única actitud filosófica posible. Ahí está como contrafigura HEGEL, quien convirtió en tema central de su reflexión filosófica las dos verdades decisivas de la fe cristiana, la encarnación del Hijo y la Trinidad divina, intentando hacer de ellas las verdades más «racionales». Los resultados de este intento hegeliano no carecen de ambigüedades (p.e., «la creación como momento necesario en el devenir divino») (11). Pero aquí importa señalar esta preocupación filosófica hegeliana por temas nucleares cristianos en un contexto como el suyo, donde gran parte de las tendencias teológicas de entonces sintonizaban con planteamientos «unitarios» (12) (afirmación de un monoteísmo no trinitario) y dejaban a un lado las afirmaciones trinitarias.

Tampoco hoy escasean en determinados círculos eclesiales algunas posturas, en las que, sin cuestionar como tal la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, se valora todo el discurso de la teología trinitaria como ejemplo de abstracción teórica,

(11) Cf., V. MANCUSO, Hegel: «La salvezza trinitaria della storia», en P. CODA (ed.): *La Trinit... e il pensare*, Roma, 1997, 21-43.

(12) Cf., X. PIKAZA: «Unitarianismo», en ID.-N. SILANES (ed.): *Diccionario teológico: El Dios cristiano*, Salamanca, 1992, 1408-1423.

alejamiento de la vida real y concreta, invento de los teólogos o privilegio de una élite intelectual.

Ahora bien, mirando hacia atrás en una perspectiva histórica no puede decirse que la fe y la teología trinitaria hayan carecido por completo de consecuencias prácticas. Las implicaciones se hallan presentes en la correlación entre teología y antropología a propósito del hombre como imagen de Dios; p.e., toda la búsqueda de «vestigios de la Trinidad» y las analogías trinitarias de S. Agustín, prolongadas en la reflexión teológica posterior; ponen de manifiesto hasta qué punto el tratado sobre el Dios cristiano está lleno de resonancias antropológicas (13).

Con la intensificación, sin embargo, de la reflexión teórica y el enriquecimiento de una conceptualidad elaborada se fue perdiendo la dimensión salvífica del misterio trinitario. Como si constituyera una verdad interesante en sí misma para el discurso teórico, pero muy alejada de las realidades existenciales y sin mayores consecuencias para la vida práctica. La situación era por lo menos paradójica: la identidad del Dios revelado en Jesucristo e invocado como Padre, Hijo y Espíritu no parecía reflejarse ni en la identidad del existir cristiano ni en la globalidad de la reflexión teológica.

Se imponía, en consecuencia, hacer todo lo posible por superar tal estado de cosas. El redescubrimiento de lo «trinita-

(13) Cf., P. CODA: «Sul concetto e il luogo di un' antropologia trinitaria», en P. CODA (ed.): *Abitando la Trinit...*, Roma, 1998, 123-135.

(14) Cf., A. AMATO (ed.): *Trinit... in contesto*, Roma, 1993; J. THOMPSON: *Modern Trinitarian Perspectives*, New York, 1994; N. CIOLA: *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, Bologna, 1996; D. S. CUNNINGHAM: *These Three are One. The Practice of Trinitarian Theology*, Oxford, 1998.

rio» en la teología contemporánea corrobora el alcance de este intento (14). Y los caminos han sido, entre otros, la recuperación de su dimensión salvífica (el Dios «por nosotros» es el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo) y la preocupación por poner de manifiesto su relevancia en distintos ámbitos, especialmente en sus dimensiones prácticas, sociales y políticas. De estas últimas me ocuparé a continuación.

II. LA TRINIDAD COMO PROGRAMA SOCIAL: PROPUESTAS DE LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Decir que «el dogma de la Trinidad constituye nuestro programa social» no puede menos de causar cierta sorpresa cuando se escucha por vez primera. A quien haga suyos los prejuicios acostumbrados respecto a la conceptualidad y al discurso trinitario le parece una afirmación sorprendente, que desearía ver traducida en una praxis inmediata de actuación. La expresión, sin embargo, no es de nuestros días (15) y en la

(15) El primero en haber formulado la frase de que «el dogma de la Trinidad es nuestro programa social», parece haber sido el intelectual ruso N. FEDOROV; cf., al respecto, P. EVOKIMOV: *Le Christ dans la pensée russe*, París, 1970, 84.

(16) Para estos elementos, cf., p.e., los recogidos por W. W. MULLER: *Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre*, St. Ottilien, 1996.

(17) Además de los autores que expondremos a continuación, cf.: XXI *Semana de Estudios Trinitarios*, *El Dios cristiano y la realidad social*, Salamanca, 1987; X. PIKAZA: *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*, Salamanca, 1990; N. SILANES: *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*, Salamanca, 1991; J. J. FERREIRA DE FARIAS: «Solidaridade

historia del pensamiento teológico hay elementos dispersos de modelos sociales aplicables a la Trinidad (16).

No obstante, ha sido en la teología contemporánea donde con más amplitud se han desarrollado las propuestas de una doctrina trinitaria social (17). Representan además una tendencia ecuménica, por encima de otras divergencias confesionales, hecho comprensible si se tiene en cuenta que la fe en un Dios trinitario sigue siendo el lazo dogmático más importante que vincula entre sí a las distintas Iglesias cristianas. Precisamente en esta perspectiva ecuménica limitaré mi exposición sobre las relevancias sociales y políticas de la doctrina trinitaria a las propuestas de tres teólogos representativos, uno del ámbito protestante (MOLTMANN), otro del ámbito ortodoxo (OSTHATIOS), otro del ámbito católico (BOFF).

II.1. J. Moltmann: *Trinidad y Reino de Dios* (1980)

A lo largo de su itinerario biográfico y teológico J. MOLTMANN ha hecho del discurso trinitario una de las claves centrales de su propuesta de teología sistemática (18); la preocupa-

social... luz do Misterio Trinitario», *Theologica*, 27 (1992), 15-48; Th. R. THOMPSON: «Trinitarianism Today: Doctrinal Renaissance, Ethical Relevance, Social Redolence», *CalvThjour* 32 (1997), 9-42; M. VOLF: «The Trinity is Our Social Program: The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement», *Modern Theology*, 14 (1998), 403-423; E. CAMBION: *La Trinidad, modelo social*, Madrid, 2000.

(18) S. DEL CURA ELENA: «Hablar de Dios en los umbrales del tercer milenio: tarea y oportunidad para el ecumenismo», *Diálogo Ecuménico*, 34 (1999), 399-428.

(19) Cf., recientemente, J. MOLTMANN: *Erfahrungen theologisches Denken. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gettersloh, 1999.

ción se podía descubrir ya en sus etapas anteriores, pero ha sido sobre todo a partir de su obra *Trinidad y Reino de Dios* (19) (1980) como se ha ido configurando una de las aportaciones mejor articuladas en la teología trinitaria contemporánea.

MOLTMANN se propone superar lo que considera concepciones monosubjetivas de la Trinidad. Éstas se hallan representadas para él por la comprensión de Dios bien como «substancia suprema» (lo cual conduciría a un monoteísmo abstracto, al que no sería ajeno, p.e., el mismo «consubstancial» del Concilio I de Nicea), bien como «sujeto absoluto» (comprensión que llevaría al monoteísmo monista del idealismo alemán y al monoteísmo neo-modalista de las propuestas de BARTH o de RAHNER).

Para superar estas delimitaciones negativas el punto de partida metodológico es la historia de Jesús, el Hijo, desde donde puede ser posible comprender adecuadamente la implicación recíproca entre «historia» trinitaria de Dios y «esencia» divina. Desde los acontecimientos históricos protagonizados por Jesús de Nazaret y desde el envío postpascual del Espíritu Santo puede descubrirse el rostro (Gestalt) de la Trinidad de Dios y es posible a la vez comprender la historia de Dios con el mundo como algo arraigado en el interior de la misma vida divina.

De esta manera, la Trinidad divina aparece como una comunión dinámica, que muestra su actuación a lo largo de la historia salvífica. Una comunión donde la unidad de Dios es

(20) Cf., J. MOLTMANN: *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, 1983.

como un dinamismo procesual, inclusivo, integrador; autocomunicativo; como una unificación (Einigkeit) de tres sujetos o personas distintas (20). Y, a su vez, toda la historia salvífica queda integrada en el horizonte abierto de la Trinidad divina.

De su propuesta trinitaria pretende deducir MOLTSMANN impulsos para la actuación social y política. Un primer campo es el de la crítica del monoteísmo político y clerical (21). Asumiendo las tesis de E. PETERSON (cf. más adelante) sobre la liquidación de toda teología en cuanto justificación ideológica de una situación política, que el dogma trinitario trae consigo, pretende MOLTSMANN hacer efectiva esta crítica de todas las ideologías unitarias. Para ello, la doctrina trinitaria debe superar la representación de Dios como un monarca mundial y absoluto, que volvería a legitimar de nuevo la dependencia, el sometimiento y los totalitarismos.

De ahí que otorgue tanta importancia a la cuestión de la libertad y oriente su crítica también hacia la cultura individual burguesa. En ella, el concepto de libertad se entiende como dominio, capacidad de disponer individualmente de aquello que se posee. Incluso la comprensión de Dios como «personalidad absoluta» se hace en el transfondo de este individualismo en la comprensión de la persona humana.

Desarrollo que ha ido unido a la pérdida de una doctrina social de la Trinidad. Ser ésta, en consecuencia, el camino para equilibrar en la sociedad humana personalidad y socialidad, sin sacrificar lo uno en favor de lo otro. La comprensión social de Dios ofrece impulsos para romper la convergencia entre una

(21) Cf., sobre la temática, R. RADLBECK: *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart*, Regensburg, 1989.

Trinidad monosubjetiva y una cultura individualista, en beneficio de una imagen relacional del ser humano.

Aplicado a la antropología, este principio hermenéutico implica preferir en el discurso trinitario la analogía de la comunidad humana por encima de la analogía intrasubjetiva (cf. San Agustín). No el sujeto individual aislado, sino la comunidad humana de personas representa la unidad perijorética entre Padre, Hijo y Espíritu. Una comunidad de seres humanos sin privilegios, sometimientos ni dependencias. Lo cual implica modificaciones sociales y eclesiales: disolución de formas tradicionales de sometimiento y de dominio, así como superación de privilegios patriarcales.

Para que la teología trinitaria pueda aparecer como un fermento crítico en el ámbito político, debe renunciar a la imagen de Dios como monarca omnipotente del mundo (monoteísmo político) y presentarlo como comunión/comunidad de Padre, Hijo y Espíritu (22). Una comunión que se refleja paradójicamente en la Cruz, donde el Hijo padece y el Padre compadece la pasión de la entrega. Una comunión que, finalmente, fundamenta una doctrina trinitaria de la libertad. No la libertad como dominio, sino como reconocimiento recíproco y como relación de sujetos orientados hacia un proyecto común. La libertad de los hijos de Dios, alimentada por la esperanza y la pasión creadora por lo posible.

II.2. G. M. Osthatis: *Teología de una sociedad sin clases* (1980)

(22) Cf., al respecto, el estudio de A. WO: *Trinitatslehre und Monotheismus*, Frankfurt, 1998.

OSTHATIOS es un teólogo cristiano de la tradición oriental, más en concreto, él pertenece a la iglesia siro-ortodoxa de la India (Kerala). Y, aunque en esta tradición haya puntos de partida para una doctrina trinitaria social ya en los mismos Padres Capadocios, su propuesta teológica se hace más comprensible desde el trasfondo de la situación social en la que vive: una pobreza a veces extrema, hambre material en amplias capas de la población, abismo creciente entre ricos y pobres, cultura impregnada por las diferencias de clases y castas, relaciones marcadas por la explotación y la injusticia social.

En este trasfondo, la obra de OSTHATIOS (23) representa no tanto una propuesta sistemática o una innovación del discurso en teología trinitaria, cuanto un intento por fundamentar trinitariamente la justicia social. Él quiere hacer del dogma de la Trinidad, tan connatural a la tradición ortodoxa, también un artículo de la praxis y convertirlo en el punto de partida para una teología de la sociedad sin clases.

OSTHATIOS está convencido de que los esfuerzos y proyectos de una sociedad sin explotación, sin castas y sin racismos, pueden recibir un fuerte impulso y una fundamentación teológica a través del ideal de la comunión trinitaria. Así es como la «Trinidad divina» se convierte en modelo positivo para una sociedad que él sueña con las características de igualdad, oportunidades para todos, justicia social y relaciones familiares

(23) Cf., G. M. OSTHATIOS: *Theology of Classless Society*, New York, 1980 (trad. alemana, *Theologie einer klassenlosen Gesellschaft*, Hamburg, 1980); íd., «Justice to the Poor on the Trinitarian Modell», en H. DEUSER e.a. (ed.), *Gottes Zukunft-Zukunft der Welt*, FS J. Moltmann, München, 1986, 213-223.

(24) Cf., G. M. OSTHATIOS: o. c., 99-113, 190-204.

al estilo de una gran familia.

Su preocupación central es cómo hacer realidad una mayor justicia, a cuyo fin se ordenan las distintas referencias trinitarias de su obra (24). La afirmación de que «Dios es amor» está en el punto de partida. Para OSTHATIOS, puesto que el amor sólo se realiza en la comunión, podemos decir desde esta frase bíblica que Dios es una «comunión de distintos y de iguales». El dogma de la Trinidad significa sobre todo que el Dios cristiano es un «Dios social». Y la tarea de la teología cristiana no consistir tanto en la defensa apologética de este dogma, reconocido y proclamado en la vida cristiana y en la doxología litúrgica; más bien debe esforzarse en presentar a la Trinidad como clave de comprensión de la historia, del individuo y de la sociedad.

De cara a este fin, OSTHATIOS deja a un lado la designación de la Trinidad como «una substancia en tres personas» y opta por la analogía familiar (padre, madre, hijo) en cuanto imagen de Dios que resulta comprensible incluso a un niño. Para él, la analogía es totalmente válida, a pesar de los límites que encierra (subordinación, sometimiento, relaciones sexuales), no aplicables a la Trinidad. Además, la comunión familiar refleja la unidad del Dios trinitario si se contempla este hecho no desde la realidad humana, sino desde la vida divina. Dios existe como comunión, como unidad de donación, recepción y participación, como proceso permanente de comunión plena, como co-igualdad, co-eternidad y co-esencia-

(25) OSTHATIOS habla de «co-equality, co-eternity and co-essentiality», *id.*, *Justice to the Poor...*, 214.

(26) Sobre la historia y el significado del término, cf. S. DEL CURA ELENA: «Perikhóresis», en X. PIKAZA y N. SILANES (ed.), *Diccionario Teológico: El Dios cristiano*, Salamanca, 1992, 1086-1094.

lidad (25).

Para expresar esta incoherencia, OSTHATIOS recurre al concepto clásico de «perijóresis» (26), si bien no lo utiliza sino raramente por las dificultades de comprensión que conlleva. La perijóresis trinitaria hace realidad la integración de individualidad y socialidad, de diversidad e igualdad, de singularidad y pluralidad, de unidad esencial y comunión eterna.

A su vez, mediante la imagen de la familia trinitaria interpreta OSTHATIOS la comunión de perijóresis como una afirmación sobre la unidad de Dios y sobre su comunión relacional, en la que se realiza el amor. La plenitud del Padre, del Hijo y del Espíritu, la ve realizada OSTHATIOS en la plenitud de su existencia trinitaria. Y, en correspondencia, puede decirse que la personalidad sólo se realiza en socialidad: la comunión de perijóresis constituye el modelo originario de la integración unificadora entre individualidad y socialidad.

Como ya indicamos antes, el objetivo principal de las reflexiones trinitarias de OSTHATIOS consiste en hacer una aportación teológica de cara al logro de una sociedad igualitaria, en la que se superen las estructuras clasistas y el régimen de castas y se haga realidad una igualdad mayor. Lo cual no significa una identificación sin más con la doctrinas marxistas (27). El impulso para las modificaciones sociales está motivado por la percepción crítica de la sociedad realmente existente; pero su fundamento y orientación lo encuentra en la revelación del Dios trinitario.

(27) OSTHATIOS, o. c. 21s, se refiere a un «socialismo democrático, en el que los medios de producción estén nacionalizados y sea posible para todos trabajo y salario justo... La meta es igualdad de oportunidades para todos los hombres en el mundo entero».

Así, el valor igual de los distintos seres humanos se halla radicado en la fe cristiana en el Dios creador; a cuya imagen fueron creados. Y traducir en justicia social esta igualdad fundamental de todos constituye la meta de un actuar sociopolítico guiado por el modelo básico de la Trinidad. En este modelo se integran los impulsos de crítica social presentes en la tradición bíblica, donde Dios aparece como el único dueño de la tierra, entregada a los seres humanos sólo para su administración. Sin embargo, la situación actual, no solamente en la India, se presenta como una situación de no-salvación, caracterizada por ausencia de justicia y de solidaridad, así como por una explotación creciente, por el abismo entre razas, clases y castas, los enfrentamientos entre enemigos, la competitividad cruel o los desastres ecológicos y las locuras armamentistas.

Quizá de una manera más clara y explícita que en otros autores, encontramos en O^{STHATIOS} bien precisada la meta sociopolítica a la que apunta su reflexión trinitaria: la realización de la justicia social en una sociedad sin clases. Para hacerla real, deberán darse pasos progresivos de concientización y de cambios estructurales. Pero su propuesta incluye igualmente una dimensión mundial, ya que las estructuras clasistas tienen igualmente dimensiones universales.

El hilo conductor de estas modificaciones lo constituye para O^{STHATIOS} la imagen de familia humana (mundial) según el modelo de la Trinidad Santa. Si la Humanidad llegara a comprenderse como una «familia mundial», esto llevaría a una convivencia armónica con Dios, los seres humanos y la Naturaleza. Y los cristianos están llamados a dejarse mover por este ideal, en la espera de su realización escatológica plena.

O^{STHATIOS} está convencido de que otorgando a la Trini-

dad Santa el relieve que le corresponde se evitarían más fácilmente muchas de las confrontaciones ideológicas de nuestra época; pues las discriminaciones, las castas, las desigualdades sociales, representan anomalías y estructuras que es necesario reformar. Y en este proceso le corresponde a la Iglesia una importante tarea: comprometerse a favor de un estilo de vida solidario y contribuir a superar las contraposiciones sociales, pero sobre todo desempeñar en su configuración concreta la función de un modelo para la Humanidad entera.

II.3. L. Boff: *La Trinidad, la sociedad y liberación* (1987)

La teología trinitaria desarrollada por L. BOFF, fundamentalmente en dos de sus obras (28), se enmarca en el contexto de la teología latinoamericana de la liberación. Propio de esta teología contextual es un método en el que, al hilo del procedimiento pastoral de ver - juzgar - actuar, se intenta llevar a cabo una mediación socioanalítica (comprensión de la situación fáctica), hermenéutica (confrontar la situación con los textos bíblicos y la tradición cristiana) y práctica (indicaciones para la actuación y el comportamiento) de los contenidos de la fe.

En lo que se refiere a la comprensión trinitaria de Dios, BOFF piensa que se trata de algo revolucionario para la sociedad, la Iglesia y la autocomprensión del ser humano; de ahí

(28) Cf., L. BOFF: *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, 1987; íd., *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Madrid, 1990. En estas dos obras se encuentran expuestas con amplitud las ideas resumidas a continuación.

que él intente responder a la pregunta de cómo es Dios y qué orientaciones se derivan de ello para el comportamiento sociopolítico.

Mediante las referencias a la situación social y religiosa pretende BOFF tomar conciencia del contexto y de los retos teológicos que conlleva: la desigualdad, el subdesarrollo, la dependencia, la pobreza, el sometimiento, la exclusión, la falta de respeto a los derechos humanos..., todo ello constituye un estímulo para repensar al Dios cristiano como comunión/comunidad trinitaria.

Y a esta tarea mueven tanto las desfiguraciones de la imagen de Dios en la situación actual como los condicionamientos históricos de la doctrina trinitaria. Por lo que a las primeras se refiere, nos vemos confrontados con las dificultades de una experiencia del Dios trinitario que sólo podría verificarse en la verticalidad, la horizontalidad o la profundidad del existir humano.

A su vez, históricamente ha habido tres motivos para que la unidad haya prevalecido frente a la diversidad, a saber, la herencia judía (acento de la unicidad de Dios), la tradición griega (Dios como el Ser supremo) y el pensamiento moderno (Dios como sujeto absoluto). El Dios cristiano, por el contrario, constituye una realidad comunitaria, una «comunión», y la perijóresis de Padre, Hijo y Espíritu Santo ha de convertirse en programa de liberación y en modelo de convivencia social y eclesial.

¿Cómo llevar a cabo este proyecto? Reconstruyendo los testimonios de la tradición cristiana y optando por tomar como punto de partida la diversidad de personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo), reflexionando en un segundo momento sobre su unidad, sin que esta opción suponga considerar la uni-

dad como algo secundario o posterior:

Vida y comunión constituyen para ello los conceptos centrales. La vida es, según el testimonio bíblico, una realidad comunicativa, que se lleva a cabo permanentemente en la comunión con otros. La comunión es un acontecimiento relacional, que se lleva a cabo también permanentemente en una comunicación vital, en la inmediatez y la reciprocidad de las relaciones.

Con estos dos conceptos clave puede BOFF presentar a Dios como vitalidad eterna y comunicación infinita. Y para ello coloca en el centro de su reflexión teológica el concepto de «perijóresis» (interpenetración recíproca e inhabitación estática), haciendo de este concepto principio estructural de su propuesta y estímulo para la lucha por la liberación, la participación, el respeto de las diferencias y la comunión en la diversidad. Idea central de su modelo trinitario resulta ser así la unidad en la comunión de las tres divinas personas, que se realiza en un proceso de relacionalidad e interpenetración recíproca.

Pero todas estas reflexiones trinitarias de BOFF se encaminan en último término a poner de manifiesto la relevancia social (y eclesial) de la Trinidad. Entre la lucha de los oprimidos por el logro de su liberación, participación y comunión y la comprensión trinitaria de Dios se dan convergencias. La Trinidad divina representa la fuente eterna de la utopía y la imagen originaria de la comunidad humana. Un ideal que se transforma en función crítica de la sociedad imperante y en fuente de inspiración para las transformaciones sociales.

La función crítica de la Trinidad consiste en dejar al descubierto las graves carencias del capitalismo y del socialismo mo-

ernos. Por el predominio de los intereses individualistas y por la dictadura que ejercen las clases burguesas contrasta el abismo entre el sistema capitalista y la comunión trinitaria de Padre, Hijo y Espíritu; imposible descubrir correspondencia alguna entre ambas realidades. A su vez, en el socialismo se da una comprensión y una realización colectivista y burocratizada, que no presta atención a las diferencias individuales y a las relaciones personales.

En cuanto fuente de inspiración para la praxis social la comunión trinitaria representa para los cristianos una comunidad, en la que cada uno acepta la diversidad del otro, en un movimiento recíproco de donación y de aceptación. Una sociedad inspirada en esta fuente debería, por tanto, hacer surgir estructuras congruentes, acordes con la condición de hermanos y de iguales, capaz de crear espacios para las diversidades de los seres humanos y de los distintos grupos.

BOFF reconoce que la tarea de la teología consiste en permanecer como principio inspirador de modelos sociales; no obstante, él apuesta como lo más coherente por una democracia fundamental, en la que se hagan realidad los valores de participación, justicia, igualdad, comunión. Con un significado especial para los pobres y oprimidos, en su lucha por la liberación. Para ellos constituye la comunión trinitaria un incentivo de su protesta y un estímulo para construir una sociedad de hermanos, abierta y justa. En la medida en que se consiga estructurar así la sociedad se convertirá ésta en el mejor signo del reconocimiento respetuoso del Dios de Jesucristo, en un «sacramento de la Trinidad».

III. RECEPCIÓN CRÍTICA DE UNA TESIS: EL MONOTEÍSMO COMO PROBLEMA POLÍTICO

III.1. La tesis de E. Peterson

A la hora de abordar la pregunta por las implicaciones socio-políticas de la fe en Dios es obligado mencionar a uno de los teólogos que, en la primera parte de este siglo, analizó explícitamente la cuestión. Se trata de E. PETERSON (1890-1960), estudioso de los orígenes cristianos y teólogo protestante convertido posteriormente al catolicismo (29).

En el año 1935 publicó un artículo titulado «El monoteísmo como problema político» (30), en el que reelaboraba algunos trabajos previos sobre la «monarquía» divina. A primera vista era un análisis erudito, propio de estudioso especializado, sobre textos antiguos de la literatura judía y cristiana en torno al tema de la «monarquía» (un solo Dios, un solo principio).

Pero contenía en clave cifrada referencias al contexto de la época en la que PETERSON estaba viviendo, marcado por las relaciones complejas entre situación sociopolítica, ascenso del nacionalsocialismo en Alemania y compromisos de las Iglesias

(29) Sobre su figura y pensamiento, cf. últimamente el amplio y detallado estudio de B. NICHTWEIS, *ERIK PETERSON: Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg, 1992.

(30) Cf., E. PETERSON: «El monoteísmo como problema político», en *id.*, *Tratados teológicos*, Madrid, 1966, 27-62. Recientemente se ha publicado en la Ed. Trotta, Madrid, una nueva edición de este trabajo, acompañado de una amplia introducción de G. URIBARRI.

(31) Cf., B. NICHTWEIS: *o. c.*, 763ss.

cristianas. Para PETERSON, gran parte del protestantismo alemán había ido vaciándose de contenido desde hacía ya tiempo y se había quedado sin capacidad de reacción frente a los acontecimientos. Así se explica su fácil instrumentalización, por haber aceptado que se identificara de manera más o menos explícita una verdad teológica (revelación o Reino de Dios) con un hecho histórico determinado (estado, raza, reino terreno), tal como podía escucharse en algunos teólogos de aquellos años (31).

En este trasfondo, PETERSON establece su propia tesis: una concepción de Dios como soberano único que gobierna justifica ideológicamente el monoteísmo político mediante el monoteísmo religioso; por el contrario, la doctrina trinitaria ortodoxa imposibilita de raíz toda «teología política» (32).

El primer esquema es analizado por el autor siguiendo las huellas de la «monarquía divina» en autores judíos (Filón de Alejandría), en los primeros apologetas cristianos y en «teólogos de palacio», cuyo ejemplo más claro lo constituye para él Eusebio de Cesárea (simpatizante de las doctrinas arrianas). Por el contrario, en la interpretación trinitaria ortodoxa de la monarquía divina (superación del modalismo y subordinacionismo), tal como fue formulada por la teología de los Padres Capadocios (Gregorio Niseno), no hay espacio para las manipulaciones ideológicas de los monoteísmos políticos.

En la conclusión de su trabajo mencionaba PETERSON por única vez de manera explícita el concepto de «teología política». Con ello se refería críticamente al católico C. SCHMITT (1922),

(32) Cf., E. PETERSON: *o. c.*, 62.

(33) Cf., C. SCHMITT: *Politische Theologie*, Berlín, 1934, 49.

teórico de la doctrina y del derecho estatal, quien lo había empleado para expresar el nexo indisoluble entre conceptualidad teológica y situación político-social, pues, según él, la doctrina moderna del Estado (soberanía, capacidad de decisión) no es sino un conjunto de conceptos teológicos secularizados (33).

III.2. Su recepción en la teología contemporánea

La tesis de PETERSON no suscitó entonces especiales discusiones y fue objeto de una recepción más bien tranquila. Hasta que a finales de los años sesenta, con motivo de las propuestas y debates en torno a la llamada «nueva teología política», experimenta una revitalización. Pero los protagonistas del debate no discuten en un principio tanto sobre la tesis en sí, sino sobre la herencia legítima de PETERSON; tenerlo a favor se valora como fortalecimiento de la propia postura, de ahí que lo reclamen tanto promotores como detractores de las nuevas propuestas.

Así, METZ considera la fe trinitaria como el fundamento de una «nueva teología política», crítica con el poder social dominante, aplicable también a la comprensión monárquica o absoluta del poder en las estructuras eclesiales. Por su parte, MOLTMANN propone una comprensión de la Trinidad divina que favorezca la convivencia humana sin privilegios ni sometimientos, más allá del monoteísmo teocrático (poder único, central y absoluto), más allá del monoteísmo clerical (episcopado monárquico), más allá del monoteísmo teológico (heleñización del Dios judeocristiano) (34).

(34) Cf., J. B. METZ: *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979, 211; J. MOLTMANN: *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, 1983, 145ss.

En dirección opuesta se mueve H. MAIER. También él recurre a la tesis de PETERSON, pero valorándola como un veredicto general de ilegitimidad, aplicable igualmente al proyecto de la nueva teología política. Según él, la doctrina trinitaria hace efectiva la distinción entre política y religión como ámbitos distintos, cada uno con su racionalidad propia, trayendo consigo tanto una desteologización de la política como una despolitización de la teología. El mismo C. SCHMITT, casi cuarenta años después de su obra *Politische Theologie*, cree oportuno volver de nuevo sobre el tema (1970), para valorar la tesis de PETERSON como una especie de leyenda insuficientemente fundada en sus análisis históricos y, además, expresión ella misma de una determinada teología política (la que se deduce del potencial crítico de la doctrina trinitaria) (35). Trabajos posteriores (36) han sometido a un análisis muy detallado tanto el pensamiento de SCHMITT, como la tesis de PETERSON y la vigencia de la misma desde una perspectiva histórica y sistemática.

III.3. Vigencia de la tesis

No es posible hacer aquí un balance global de todas las cuestiones implicadas en el debate; nos limitamos, por ello, a

(35) Cf., H. MAIER: *Politische Theologie? Einwände eines Laien*, SdZ (1969) 73ss.; C. SCHMITT: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, 1970.

(36) Cf., el análisis y la discusión detallada de la tesis que constituyen los trabajos ed. por A. SCHINDLER: *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gettersloh, 1978; Y. CONGAR: «Le monothéisme politique et le Dieu Trinité», *NRTTh* 113 (1981) 3-17; G. RUGGIERI: «Dios y poder. Funcionalidad política del monoteísmo», *Concilium*, 197 (1985), 29-42.

las que tienen un carácter más directamente teológico. Desde una perspectiva histórica no está demostrado que la fe en un Dios único lleve siempre y necesariamente a la instrumentalización de la teología en favor del monoteísmo político; cuando esto se produce, juegan también un papel importante otros elementos no teológicos.

Por otra parte, tampoco la doctrina trinitaria ortodoxa (el monoteísmo trinitario) otorga sin más, por sí misma, una especie de inmunización automática frente a todo riesgo de ideologización de la fe: la fijación de esta doctrina en el siglo IV no impidió históricamente la prolongación ulterior de una «teología política»; en otras ocasiones se invocó explícitamente la fe trinitaria a favor de un sistema político determinado y las repercusiones recíprocas entre Trinidad y forma concreta de gobierno o de sociedad han ido dejando sus huellas a lo largo de la Historia (37).

No obstante, a pesar de todo, hay un núcleo en la tesis de PETERSON que sigue teniendo vigencia en la actualidad, pues no se deduce necesariamente de sus análisis históricos. La realidad trinitaria de Dios (el monoteísmo trinitario) implica un concepto de «unidad» que no encuentra paralelo alguno en el ámbito de lo creado y que desborda ampliamente las propuestas políticas, sociales o culturales, donde el ansia de la «unidad» se transforma fácilmente en imposiciones «unitarias» o «totalitarias»; por esta semejanza, el monoteísmo trinitario encierra en sí mismo un germen de libertad y de crítica permanente frente a todo intento de apuntalar tales imposiciones invocando al Dios único.

(37) Para referencias más precisas, cf. mi artículo citado *supra* n. 5, págs. 83-88, en el que se encuentra expuesto con un aparato crítico más amplio lo que aquí se dice de forma resumida.

Sería iluso pretender que con ello se ha dado una respuesta a las complejas relaciones entre fe y política. La fe trinitaria ha de mostrar también fehacientemente sus posibilidades constructivas, no solamente sus impulsos críticos. Pero no es menos cierto que desde el núcleo central del dogma cristiano sobre Dios no hay posibilidades de legitimación para determinadas formas de «monoteísmos políticos», donde imperan la intolerancia, la violencia o el fanatismo.

Por ello, los problemas contemporáneos relacionados con el pluralismo, la diversidad, el reconocimiento de los derechos humanos y la convivencia pacífica de cosmovisiones distintas constituyen una prueba de fuego para valorar los efectos históricos de la fe cristiana en Dios. Más aún cuando ésta se presenta como oferta de la revelación definitiva y de la verdad plena del mismo Dios.

IV. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Al intentar una breve valoración conclusiva de las propuestas teológicas mencionadas no es posible detenernos aquí en una discusión detallada de cada una ni en un tratamiento explícito de todas sus afirmaciones trinitarias; aunque valdría la pena, remitimos para ello a estudios más amplios y específicos (38). A continuación me refiero únicamente al modo en que se ha tratado la relevancia político-social de la fe en el Dios Trinitario:

- 1) En primer lugar es necesario reconocer el acierto, la

(38) Cf., J. ACKVA, *o. c.*, 194-255, así como la bibliografía indicada anteriormente, n. 14.

legitimidad y la urgencia de poner de manifiesto dichas implicaciones. Las posibles dificultades, carencias o imprecisiones no bastan para cuestionar de raíz el intento. Si el Dios Padre, Hijo y Espíritu es la fuente, el fundamento y la meta última de cuanto ha sido creado y llamado a la salvación, entonces deber ser posible descubrir los destellos de su presencia y verificar en el existir cristiano la verdad e identidad de un Dios que se ha revelado como amor:

De hecho, a lo largo de la historia de la teología han sido diversos los modelos trinitarios, desde los que toman como referencia la realidad intrasubjetiva del alma humana en sus procesos de conocer y querer hasta los que prefieren inspirarse en las realidades intersubjetivas como la familia o la comunidad humana. Cada uno tiene sus pros y sus contras, a ninguno se le puede atribuir pretensiones absolutas y todos han de permanecer abiertos no sólo a la realidad del Dios que los trasciende, sino también a la complementariedad que pueda darse entre ellos.

A través de la experiencia creyente se desarrolla una capacidad nueva para descubrir con nuevos ojos los posibles vestigios del Dios trinitario y testimoniar en la práctica su presencia y su misterio. Pero en ningún caso podrá olvidarse la precedencia decisiva de la realidad divina en todo intento por articular un determinado modelo trinitario. Si el punto de partida puede ser; p.e., el hecho de la familia o la experiencia de la paternidad - maternidad - filiación, en ningún caso podrán ser estas experiencias las que terminen adecuando a nuestras necesidades, deseos o ilusiones la realidad del Dios trinitario. Es más bien a la inversa, Dios proyecta su luz sobre toda paternidad, maternidad y filiación, en referencia a él se aprende en verdad a ser padre, madre e hijo. Desde el Dios comunión se

ilumina lo que puede y debe ser en verdad una comunidad humana.

2) El modelo trinitario social es tan legítimo como todos los demás y pone de manifiesto dimensiones de la realidad de Dios que han podido quedar marginadas u olvidadas y que es necesario redescubrir o repensar: el ser en relación, la comunidad entre iguales, la reciprocidad entre hermanos... En principio, este modelo encuentra hoy un gran eco y una aceptación generalizada, pues sintoniza bien con preocupaciones o urgencias actuales y parece superar el prejuicio tan arraigado de que la fe y la teología trinitaria no tienen influencia alguna en la vida práctica de la mayoría de los cristianos.

No obstante, este modelo se ve afectado por algunos interrogantes, que provienen de dificultades objetivas y que a continuación mencionamos:

a) Tal vez se presupone a veces con demasiada evidencia en qué consiste la realidad trinitaria de Dios a la hora de traducirla o explicitarla en un determinado modelo social. Así sucede en ocasiones con el recurso a la categoría de persona, comunión o perijóresis en cuanto hilos conductores de lo que debería ser idealmente la comunidad humana. Se comprende muy bien este ideal; no tanto su obviedad en cuanto determinación de la esencia divina o descripción de la vida intratrinitaria. Esto no descalifica los intentos, únicamente corrobora la dificultad de un procedimiento estrictamente deductivo, cuando el punto de partida lo constituye una realidad tan indescriptible como la vida misma de Dios.

b) Estas dificultades objetivas se perciben especialmente cuando se trata de convertir los principios generales en mediaciones concretas, cuando se busca traducir la confesión de

fe en praxis político-social precisa. Por un lado, se tiene la impresión de que estas propuestas permanecen casi necesariamente en el ámbito de las apelaciones genéricas, de las formulaciones enfáticas o de los principios exhortativos. En un terreno, por tanto, donde se converge fácilmente con propuestas no inspiradas por principios trinitarios ni siquiera por presupuestos religiosos; convergencia que, sin duda, ha de recibirse como algo positivo.

Por otro lado, cuando se quiere ir más allá de la generalidad y de la abstracción en las propuestas operativas y presentar programas concretos de actuación no queda sino entrar en el terreno de la acción socio-política y en el juego de la libertad de partidos, propio de las sociedades democráticas (al menos en Occidente).

Y aquí no valen fundamentalismos de ningún signo ni basta con maximalismos ideológicos. La fuerza inspiradora de los principios trinitarios, con su capacidad de inspiración utópica, no puede sustituir ni la preparación en el campo sociopolítico, ni la competencia profesional, ni el conocimiento de la complejidad de los mecanismos socioeconómicos. En la confrontación con la realidad es donde podrá verificarse empíricamente hasta qué punto la Trinidad constituye de hecho un programa social.

c) Un aspecto que hoy no puede marginarse es el pluralismo contemporáneo, como fenómeno cultural y político. No se trata simplemente de la diversidad de culturas, de costumbres y de cosmovisiones, que siempre se ha dado y reconocido. Lo peculiar del momento presente es la aceptación de que tales diversidades están plenamente justificadas, de que todas las convicciones son relativas, de que la pretensión uni-

versal de la verdad cristiana sobre Dios es ella misma expresión de una experiencia histórico-cultural particular y limitada.

A este respecto, puede hablarse de una cierta correlación entre las cuestiones debatidas a propósito del pluralismo posmoderno y las provocadas por el concepto cristiano de Dios. No para elaborar *a posteriori* una teología postmoderna, que canonicamente retrase un pensamiento de moda, sino para ofrecer su aportación peculiar desde su propio tema.

En ambos casos se trata de pensar conjuntamente unidad y diversidad, pretensión incondicional y relatividad histórica. La problemática acompaña desde siempre la articulación cristiana del concepto de Dios. Y puede decirse que, en el momento presente, el pluralismo posmoderno estimula a la teología para que reelabore teológicamente su propia temática. De algún modo se le podría considerar como una invitación a pensar a Dios de manera no totalitaria, a hacer fructífero el hecho de que el Dios trinitario es una comunión abierta y convocante;

3) Conviene que en los modelos sociales de la Trinidad de Dios, al igual que en otros posibles, se tenga bien presente su carácter analógico, resaltado por el Concilio IV de Letrán (1215), precisamente a propósito de la fe trinitaria: «no puede afirmarse una semejanza entre el Creador y la creatura, sin que se afirme entre ellos una desemejanza mucho mayor» (DS 806).

Y es que cada intento de «comprender» a Dios es hacer la experiencia del límite radical de la condición y del lenguaje humano. En el quehacer teológico ronda siempre la amenaza, tan presuntuosa como estéril, de querer capturar a Dios, de dominarlo, de querer convertirlo en un objeto disponible y

manejable. Pero de este riesgo fueron siempre bien conscientes todos los grandes teólogos, dignos de este nombre.

Reconocer este desbordamiento de la realidad divina no significa descalificar de raíz el procedimiento analógico al hablar de Dios ni minusvalorar sus implicaciones sociales y políticas. Únicamente garantiza la apertura hacia su misterio insondable y recuerda la vigencia de la teología negativa. Dios es inaferrable en el rumor de la palabra y en el rigor de los conceptos. Hay un silencio adorante como espacio privilegiado donde contemplar con respeto el misterio inefable de Dios. Un silencio elocuente de la insuficiencia semántica. Pero un silencio con nuevas dimensiones, lleno de intensidad comunicativa. El silencio de la adoración y de la acogida, de la desaparición de la palabra ante el desbordamiento de cuanto se recibe como don. Quizá sea benéfico para todos no olvidar estos elementos de teología negativa al articular modelos sociales de teología trinitaria.

LA TRINIDAD, «MODELO» DE LA SOCIEDAD

Una presentación catequística desde la perspectiva de los pobres

ENRIQUE CAMBÓN

Teólogo y Ecumenista. Buenos Aires (Argentina)
Centro de Estudios del Movimiento de los Focolares (Roma)

Un catecismo sobre la Trinidad, publicado recientemente por la Iglesia ortodoxa, comienza con estas palabras: «¿Cómo explicarles la Trinidad a los niños? Es una pregunta que hacen con frecuencia los padres a los catequistas. ¿Qué respuesta se les puede dar? Dios no nos pide que expliquemos la Trinidad. De hecho nosotros decimos con el sacerdote durante la oración eucarística: Tú eres un Dios inexpresable, indescriptible, incomprensible, invisible, inaccesible...» (1).

Esto expresa una verdad de fondo que los cristianos orientales ponen muy en evidencia: no es posible «explicar» a Dios. Nuestros conceptos sobre Él sólo aluden a lo inefable; en todo lo que decimos sobre Dios «es siempre más grande la diferencia que la semejanza» (2). Tenerlo presente nos ayu-

(1) EQUIPE DE CATECHISE ORTHODOXE: *Vivre l'amour de la Trinité*, Cerf, París, 1996, pág. 9.

(2) La expresión forma parte de la profesión de fe del Concilio Lateranense IV (DS 806).

da a no banalizar las cosas de Dios, a suscitar en nosotros una actitud de maravilla siempre nueva y de adoración...

Sin embargo Dios se nos reveló Uno y Trino y nos creó a su imagen y semejanza, *para participar* de su misma vida, para «vivir trinitariamente» en todos los aspectos de nuestra existencia. Los obispos latinoamericanos en su III Conferencia general fueron entre los primeros en afirmar, con clarividencia profética, que la comunión trinitaria «*debe manifestarse en toda la vida, también económica, social y política*» (3).

Hoy esto se declara normalmente en textos y documentos de las varias Iglesias cristianas y del diálogo teológico entre ellas. Pero es difícil encontrar quien explique «cómo se hace» *en concreto* para vivir trinitariamente las relaciones interpersonales, tanto al interno de la Iglesia como en la sociedad: en la economía y el trabajo, las relaciones entre pueblos y culturas, la justicia y la sanidad, la ecología y el arte, la pedagogía o los medios de comunicación social... (4).

Que se trata de un tema de vital importancia lo señala el nuevo Directorio General de Catequesis, el cual —en continuidad con el Catecismo de la Iglesia Católica— dice entre otras cosas: «*La presentación del ser íntimo de Dios revelado por Jesús, uno en la esencia y trino en las Personas, DEBE MOSTRAR LAS CONSECUENCIAS VITALES QUE IMPLICA PARA LA VIDA*

(3) Documento final de Puebla, núm. 215.

(4) Para un análisis de numerosos catecismos para adultos, de Conferencias episcopales y de autores conocidos, europeos y latinoamericanos, católicos, de otras Iglesias y ecuménicos, mostrando la enorme laguna y exigencia que existe en este sentido, me permito remitir a mi artículo «La Trinidad como modelo de la sociedad: desafío para la catequesis de adultos», en *Didascalía*, 3 (1995), págs. 11-21.

DE LOS SERES HUMANOS... LAS CONSECUENCIAS HUMANAS Y SOCIALES DE LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DE DIOS SON INMENSAS» (núm. 100).

Querríamos dedicar esta breve nota a entrever algo de esas «inmensas consecuencias» humanas y sociales.

¿QUÉ SIGNIFICA «AMOR TRINITARIO»?

La novedad cristiana no consiste en creer en Dios, sino en creer que «Dios es Amor» (1 Jn 4, 8.16).

Pero la existencia del amor supone un yo que se da y un tú que recibe. Por tanto es la lógica misma del amor que, mientras reconoce que «el Señor es uno solo» (Dt 6, 4; 1 Cor 8, 4.6; Rom 3, 30), al mismo tiempo exige en Dios pluralidad, alteridad («otridad»), relaciones, comunicación, reciprocidad...

El Amor, que no es un atributo de Dios, sino que constituye su mismo ser; hace que en Él se dé no sólo don de sí (hacia la Creación, la Humanidad, «el otro» de Dios), sino don en sí (como constitutivo de la misma vida intradivina).

«Dios es uno, pero no es solo» (Hilario de Poitiers). «Éste es el milagro de la Trinidad y la belleza de Dios, que no es sólo porque es Amor» (5). De hecho los cristianos afirman un solo Dios en tres Personas: las relaciones de amor recíproco son constitutivas de la vida del Dios Uno y Único.

¿Cómo son esas relaciones en Dios? ¿Qué significa para los seres humanos vivir el amor trinitario en la vida social?

(5) C. LUBICH: «Guardare tutti i fiori», en *Nuova Umanità*, 104 (1996), pág. 134.

Un modo de describirlo es el siguiente: Los seres humanos reflejamos al *Padre*, que en la Trinidad es fuente y origen eterno del Amor; en la medida en que somos también nosotros, personalmente y socialmente, fuente de amor desinteresado hacia los demás. Reflejamos al *Hijo*, que en la Trinidad es acogida transparente del Amor con gratitud infinita, en la medida en que sabemos acoger con gratitud el amor de los demás: no es divino solamente el dar, sino también el «dejarse amar», el recibir por amor. Reflejamos en nuestra vida al *Espíritu Santo*, reciprocidad del Amor entre el Padre y el Hijo que se desborda en la Creación, en la medida en que, tanto entre los seres humanos a nivel interpersonal, como entre los sectores sociales, las Iglesias, los pueblos, existe reciprocidad en el amor; no de modo exclusivo y egoísta sino «extrovertido», «desbordante», abierto al bien de todos (6).

Podría sintetizarse esta perspectiva diciendo que para vivir en sentido trinitario es necesario, en el amor fraterno, tomar siempre la iniciativa, siempre acoger, siempre unir (7).

La teología latinoamericana se ha movido en esta misma di-

(6) Cf. B. FORTE: «Trinidad cristiana y realidad social», en *Estudios Trinitarios*, 3 (1987), espec. págs. 400-411 (publicado posteriormente también en: VARIOS, *El Dios cristiano y la realidad social*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1987, págs. 145-163); Id., *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1988 (espec. el cap. 4: «La Trinidad y la comunidad humana»). Pueden verse sugestivas indicaciones por lo que se refiere a las características de la vida trinitaria a partir de las actitudes de dar, recibir, compartir, en la teóloga C. TADDEI FERRETTI, «Persona e reciprocità nel modello trinitario», en G. P. DI NICOLA - A. DANESI (ed.), *Il maschile e la teologia*, Ed. Dehoniane, Bolonia, 1999, págs. 81-90.

(7) La fórmula se encuentra en la primera edición italiana de K. HEMMERLE: *Tesis de ontología trinitaria*, Città Nuova, Roma, 1986, pág. 65.

rección, pero con acentos propios desde la situación social dramática que se vive en estas tierras. Un solo ejemplo: *Dios Padre* es visto bíblicamente como el libertador de los oprimidos y el convocador de un pueblo libre y de hermanos; *Jesús, el Cristo*, es vivido como el iniciador de un Reino de Dios que se concreta en la historia invirtiendo convicciones y estructuras en favor de los pobres y desamparados; se descubre al *Espíritu Santo* como «Espíritu de la verdad» contrapuesto al juicio miope y egoísta de quienes se desinteresan o se aprovechan de los demás, y como Espíritu de lucidez y fortaleza para dar testimonio con alegría en medio de la miseria injusta, las adversidades de la vida y la persecución por causa de la justicia... (8).

Como se ve, se trata de propuestas de vida desde una perspectiva trinitaria que podríamos llamar «tripersonal». Mientras la óptica que aquí querríamos evidenciar es la importancia de *las relaciones* de tipo trinitario, tanto para los vínculos inmediatos y primarios entre las personas, como para la vida eclesial y social. Lo hacemos partiendo de cinco frases «trinitarias» del Evangelio de Juan.

I. «El Padre y yo somos una sola cosa»

(Jn 10, 30; cf. 17, 21.23)

(8) Cf. R. MUÑOZ: «Experiencia popular de Dios y de la Iglesia», en J. COMBLIN, J. I. GONZÁLEZ FAUS, J. SOBRINO (ed.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993; una síntesis del pensamiento trinitario de la teología de la liberación puede verse en L. BOFF, *Trinidad*, en I. ELLACURIA, J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid, 1990, tomo I, págs. 513-530.

¿Cómo es posible la afirmación de la fe cristiana de «tres Personas y un solo Dios», de «Tres reales que son Uno», (C. Lubich). Los cristianos están tan acostumbrados a escuchar este tipo de frases, que en general no advierten que puede aparecer como una formulación paradójica y contradictoria.

Uno de los aspectos que nos ayudan a intuir que no se trata de una contradicción es el reflexionar sobre el hecho de que en la Trinidad cada Persona es Ella misma *merced* a las otras, *a través* de las otras (9). El Padre es tal sólo en relación al Hijo; si por hipótesis absurda el Padre dejara de generar, no sólo no existiría el Hijo, sino dejaría de existir también el Padre como tal (10). Por eso en Dios Unidad y Trinidad son inseparables, coinciden, *porque el mismo acto de amor* que da la vida a la otra Persona es el que hace existir a quien ama.

¿Qué indicación nos da esta realidad para *nuestra* vida? Por ejemplo, nos ofrece indicaciones decisivas sobre qué es la persona humana. La relación de amor fraterno con los demás no es algo «opcional» y más o menos secundario, un «mandamiento» de Dios que se impone desde fuera a los seres hu-

(9) «Cada una de las divinas Personas necesita de las otras para ser "Ella"» (N. SILANES, *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1991, pág. 50).

(10) Para decirlo con el lenguaje de X. ZUBIRI, en la Trinidad «cada una de las suidades está constituida por una intrínseca respectividad a las demás personas... Hay una interna respectividad que no es consecutiva, sino constitutiva de la procesualidad misma de las personas, de las suidades divinas en cuanto tales. Y, naturalmente, preguntarse entonces en qué consiste esta vida trinitaria consiste pura y simplemente en preguntarse en qué consiste esta respectividad, que en cierto modo... unifica la vida trinitaria en Dios» (*El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Ed., Madrid, 1997, pág. 140).

manos. La relación con los demás, el tenerlos en cuenta seriamente, el amor recíproco, es constitutivo de la persona. Es la realidad que hace tales a los seres humanos. Una persona aislada que excluya a los demás es un contrasentido. El otro forma parte de mí mismo. Sin los demás, el individuo se deshumaniza. En psicología lo confirma la práctica clínica: «una relación armoniosa con sus semejantes, basada en el recíproco amor altruista, es necesaria al desarrollo de la persona como el oxígeno a los pulmones» (P. IONATA).

De hecho todos experimentamos que si vivimos de modo egoísta, crece en nosotros la soledad, la angustia, la muerte (por eso dice *Jn* 14-15 que «el que no ama permanece en la muerte, el que odia a su hermano es un asesino»). Mientras en la medida que vivimos para los demás, crecemos nosotros y hacemos crecer a los demás como personas.

Cuando todas las grandes religiones piden a sus seguidores «no hacerles a los otros lo que no queremos que nos hagan a nosotros», o el Evangelio dice «a quien da le será dado» (*Lc* 6, 38), o los Hechos de los Apóstoles reconocen que «da más felicidad dar que recibir» (*Hech* 20, 35), no están haciendo afirmaciones «religiosas» válidas sólo para los creyentes; son «leyes trinitarias» escritas en el «código genético» de la Humanidad, que forman parte de la condición humana.

«Sin el amor la persona no existe» (E. MOUNIER). En esta convicción está el secreto de la madurez humana, del equilibrio mental, de la sanidad psíquica para nosotros y para quienes nos rodean. Falta de amor dado y recibido significa mutilación de la personalidad, neurosis, infelicidad, porque es como un motor hecho para funcionar en un cierto modo y que quisiera funcionar al contrario. El amor a nosotros mis-

mos es inseparable del amor a los demás.

El fundamento teológico de todo esto se encuentra en la vida íntima del Dios Uno y Trino, a imagen de la cual fuimos creados: en la vida intradivina, «Dios ama como a sí mismo, y en ello consiste el misterio de la Trinidad» (11); «si Dios es Trinidad, el ser humano debe ser, de algún modo, trinidad también él» (12).

2. «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Jn 14, 11; 14.20; 10, 38)

Es importante prestar atención al hecho de que Jesús no dice «me anulo en el Padre», «el Padre me asimila», «desaparezco en él»... Sino al contrario: «yo» estoy en el Padre y «el Padre» está en mí. Esta es una característica típica de la trinidad: el mismo amor que une diversifica. Las Personas de la Trinidad son una sola cosa, pero no se confunden. Existe entre ellas una total interpenetración, pero esto no produce mezcla ni fusión, sino hace que cada una sea ella misma. En la Trinidad «la unidad es tan intensa que no puede ser pensada más intensa, y la distinción de las Personas tan grande que no puede ser pensada más grande» (13).

¿Qué nos dice esta característica trinitaria para la vida so-

(11) P. FORESI: *Fe, esperanza y caridad*, Ciudad Nueva, Madrid, 1979, pág. 77.

(12) G. M. ZANGHÍ: «Poche riflessioni su la persona», en *Nuova Umanità*, 7 (1980), pág. 16.

(13) Cf. H. MÜHLEN: «El concepto de Dios. Nuestra época necesita un punto de partida pneumatológico-trinitario», en VARIOS: *La Trinidad, ¿mito o misterio?*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1971, págs. 153-179.

cial? Muchísimas cosas. Por ejemplo, que el termómetro para comprender si un grupo se mueve en sentido trinitario es el hecho de que las personas que lo componen no sean «fagocitadas», no se vuelvan «dependientes». El grupo, la comunidad, no debe servir para apoyarse, refugiarse, mimetizarse, sino para ayudar a las personas a crecer en aquellas características que les son propias, a encontrar su lugar en la vida, a no ser «satélites» sino a brillar con luz propia. Un grupo donde circula un amor de tipo trinitario, al mismo tiempo socializa y personaliza.

Otro ejemplo: ¿cuándo se puede decir que entre dos o más personas hay unidad de pensamiento de estilo trinitario? Existe unidad trinitaria (también a nivel de pensamiento) cuando dos personas pueden decir: «yo soy yo en ti y tú eres tú en mí» (14).

Un legítimo pluralismo (A. RICCARDI, fundador de la Comunidad de San Egidio, habla de «pluralidad concorde») es una exigencia y consecuencia de la estructura trinitaria de la persona. «La verdad es sinfónica», es el título de una obra de H. U. VON BALTHASAR, en el sentido de que es expresada por una variedad de instrumentos que suenan al unísono y armoniosamente. La superación de la uniformidad y la homologación se acerca mejor a la riqueza de la verdad y de la vida con sus mil bellezas distintas, complementarias y enriquecedoras, y por tanto da mayor gloria y refleja más adecuadamente al Dios Uno y Trino.

Dado que no podemos alargarnos, nos limitamos a una

(14) G. M. ZANGHI: «Una nueva manera de pensar», reportaje realizado por J. M. POIRIER, en *Ciudad Nueva* (Buenos Aires), 225 (1984), pág. 10.

sola ejemplificación más: el ecumenismo. Cuando los cristianos se preguntan cómo será la unidad de la Iglesia del futuro, hoy se contesta que no lo sabemos con precisión, pero de una cosa estamos seguros: que tendrá que ser una unidad de tipo trinitaria. En el sentido —como decía Pablo VI— que las distintas Iglesias se unirán «sin ser absorbidas» por una sola Iglesia, o —como agregaba Juan Pablo II— que la Iglesia de Cristo tendrá que asumir y evidenciar todo aquello de positivo y respetable que las varias tradiciones cristianas han desarrollado en estos siglos en que vivieron la tragedia de la división.

En síntesis, trinitariedad vivida en las relaciones humanas significa no sólo (como habíamos dicho en la primera característica) ser uno mismo gracias a los otros, sino a su vez ser uno mismo para hacer posible que los demás sean ellos mismos. «Hacerle espacio» al otro, promover al otro para que sea lo que está llamado a ser; y con ello encontrar potenciada la propia realización, forma parte del arte de vivir trinitariamente.

3. «El que me ha visto, ha visto al Padre»

(Jn 14, 9)

Esta frase nos dice entre otras cosas algo muy importante: que la unidad de Dios no se reduce al hecho de que los Tres se amen y por eso son Uno. Esta sería una mera proyección en Dios de nuestra experiencia humana. El misterio inaudito de la Trinidad consiste en que la unidad de Dios no es la suma de los Tres, ya que Dios existe tan plenamente en la unidad de los Tres como en cada Persona según su modo propio. Es esto lo que afirmamos cuando decimos que creemos en un solo Dios, y al mismo tiempo que el Padre es Dios, el Hijo es

Dios y el Espíritu Santo es Dios. Aquí se encuentra el gran desafío que la fe trinitaria pone a la inteligencia y a la vida de la Humanidad.

¿Nuestra experiencia puede ayudarnos a entrever de algún modo la verdad y la riqueza inagotable de una tal realidad? Lo ilustramos muy brevemente con un solo ejemplo.

Se refiere a la relación entre Dios y los seres humanos. Cuando nos preguntamos por qué Dios permite el mal, por qué no interviene ante los horrores que vive la Humanidad, desde el holocausto de millones de personas, hasta la miseria inicua de la mayor parte de la población de la tierra (que para muchos constituye una verdadera prueba de la fe, una «noche oscura de la injusticia»), no encontramos una respuesta si no pensamos «trinitariamente». J. SOBRINO narra que un periodista europeo agnóstico le preguntaba a un campesino latinoamericano cómo podía creer en Dios después de todos los sufrimientos que él, su familia, su pueblo, habían padecido. «*Usted no entiende* —fue la respuesta—, Dios nos dio la cabeza para pensar, el corazón para amar y las manos para trabajar. El mal lo hacemos nosotros, no Dios» (15). Es que Dios «no puede» relacionarse con la Humanidad sino trinitariamente. O sea, tomando en serio la historia humana, respetando la libertad, haciéndole espacio al ser humano para que sea constructor del mundo y protagonista de su propio destino. También para Dios vale la afirmación de HEGEL, que no hay verdadero amor sin igualdad.

Por eso la historia no depende «en parte» de nosotros y

(15) «La fe en el Dios crucificado. Reflexiones desde El Salvador», en *Revista Latinoamericana de Teología*, 31 (1994), pág. 54.

«en parte» de Dios, como cuando decimos que en todo cuanto hemos hecho de bueno en nuestra vida, nosotros hemos puesto sólo el 5%, mientras el 95% depende de Dios. Una afirmación de este tipo, aunque llena de buena voluntad, es errada por «poco trinitaria». La relación entre Dios y la Humanidad depende *totalmente* de Dios (en sentido pleno) y *totalmente* de nosotros (en sentido dependiente, de respuesta). Grandes cristianos a través de toda la Historia comprendieron bien esta dinámica trinitaria cuando enseñaban, por ejemplo, que «es necesario orar como si todo dependiera de Dios y actuar como si todo dependiera de nosotros» (16).

4. «Todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío»

(Jn 17, 10; 16, 15)

Esta afirmación obvia de que en la Trinidad «todo es común» nos dice muchas cosas para la vida social. La más evidente es que cuando observamos las estadísticas que hoy llenan volúmenes enteros (17), donde se dice entre otras cosas que el 20% de la población de la tierra consume el 80% de todo lo que se produce sobre el planeta, o que en ciertos países centroamericanos el 5% de la población posee más del 60% de la tierra (y por supuesto las más ricas), o que los gatos y perros de EE.UU. comen en promedio más que cada habi-

(16) Cf. C. LUBICH, *Rezar como ángeles*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 1991, pág. 38.

(17) Una fuente permanente y seria de datos en este sentido lo constituye la *Guía del mundo*, publicada anualmente por el Instituto del Tercer Mundo de Uruguay: J. D. Jackson 1.136-11.200 Montevideo; Correo electrónico: item@chasque.apc.org actualizada semanalmente a través de Internet: www.guiadelmundo.org.uy/seract/.

tante de la India, o que cada día 40.000 niños mueren de hambre y enfermedades banales por falta de solidaridad entre las personas y los pueblos, o la ONU nos informa en el PNUD de 1998 que 225 personas poseen tanto como el 47% de la población de la tierra, y que entre tres multimillonarios suman el PIB de los 48 países más pobres del planeta... todas éstas y muchísimas otras cifras análogas que lamentablemente llenan nuestro mundo, son realidades antitrinitarias. ¿Por qué? Simplemente porque en la vida de la Trinidad no existen, y por lo tanto constituyen la antítesis del estilo de vida para el cual Dios nos ha creado. Cuando vivimos así contradecimos *con los hechos* la fe trinitaria, aun cuando la afirmemos de palabra y con gestos rituales.

Es en ese sentido que debemos darle razón a un gran político y escritor católico, I. GIORDANI, cuando decía: «la miseria es atea, el hambre es ateísmo en acto, la desocupación forzada es ateísmo...» (18).

Por otro lado, los valores que propone una manera trinitaria de organizar la sociedad son tan humanos, que pueden ser compartidos por personas de diferentes creencias o de convicciones no religiosas. Por ejemplo, Gandhi, sin saberlo, hablaba con una lógica trinitaria cuando afirmaba: «la prueba

(18) *Le due città. Religione e politica nella vicenda delle libertà umane*, Città Nuova, Roma, 1961, págs. 428, 436.

(19) Citado en A. TAROZZI: *Visioni di uno sviluppo diverso*, Gruppo Abele, Turín, 1990, pág. 5.

(20) Cf. por ej. R. FABRIS: *La scelta dei poveri nella Bibbia*, Borla, Roma, 1989; J. PIXLEY, C. BOFF: *Opción por los pobres*, Ed. Paulinas, Madrid, 1986; VARIOS: *La opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander, 1991; J. I. GONZÁLEZ FAUS: «Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas. Antología comentada», Ed. Trotta, Madrid, 1991.

del buen orden de un país no la da el número de millonarios que posee, sino la ausencia de hambre entre las masas» (19).

La misma opción por los pobres (20), los últimos, los más débiles, las víctimas del sistema, que reiteradamente gran parte de las Iglesias cristianas afirman con su doctrina y con su vida, tiene un fundamento trinitario. Porque Dios ama a todos totalmente, pero expresa su amor en distintos modos, como enseña toda la Escritura. El amor de Dios no puede manifestarse «igualmente» para todos, porque sería injusto y por lo tanto no-trinitario: «nada es más injusto que distribuir partes iguales entre desiguales» (21). El amor de Dios es «asimétrico» (22). Al menos en el sentido de que ama a cada uno *como necesita* ser amado. Por eso ha sido dicho que el amor de predilección hacia los más pobres y necesitados pertenece «a la definición misma de Dios» (23).

Existe una desigualdad (respetuosa de las características personales de cada uno) que es típica de la trinitariedad, mientras las desigualdades injustas, degradantes, causadas por la avidez o la indiferencia, son negaciones históricas de la Trinidad Santa. Por el contrario, los conceptos de equidad, compartir, solidaridad, igualdad de oportunidades, son otras tantas maneras de nombrar el amor trinitario. El cristianismo se opone a un capitalismo «salvaje» no,

(21) L. MILANI, cit. por E. GORRIERI: «Uguaglianza parola in disuso?», en *Settimana*, 17 (1999), pág. 16.

(22) J. MARTÍNEZ GORDO: *Dios, Amor asimétrico*, Inst. Dioc. de Teología y Pastoral, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1993.

(23) A. GONZÁLEZ: *Trinidad y liberación*, UCA Editores, San Salvador, 1994, pág. 229.

obviamente, por una opción política-partidaria, sino ética: en la medida en que el liberalismo promueve de hecho la ley de la jungla, favoreciendo al más fuerte y teniendo como objetivo fundamental el lucro, no tiene que ver sólo con cuestiones técnicas y de alta finanza, sino con la fraternidad entre los seres humanos y la solidaridad entre los pueblos (24).

«Un día se llegará —esta es nuestra apuesta— a repensar toda la economía poniendo al centro no una concepción individualista del ser humano, sino la persona en relación con los demás, para que también la ciencia económica tenga en cuenta la ley trinitaria inscrita en el corazón de la realidad» (25).

Entre otras cosas, la Trinidad nos llama no sólo a revisar la economía mundial o sectorial, sino también el modo cómo es vivida en nuestras comunidades cristianas. La «comunidad de

(24) Cf. J. Y. CALVEZ: *L'Eglise devant le libéralisme économique*, Desclée de Brouwer, París, 1994 (espec. la conclusión); *El neoliberalismo en América Latina*, Carta de los Provinciales de la Compañía de Jesús de América Latina, México, 14-11-1996, en *Criterio* (13-3-1997), págs. 58-61; F. J. VITORIA: *Un orden económico justo*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1998.

(25) L. BRUNI: «Un modelo da reinventare», en *Economia di comunione. Una cultura nuova*, 6 (1997), pág. 15. Sobre la experiencia de «economía de comunión», de orientación claramente trinitaria, cf. AA. VV., *Economía de comunión. Propuesta y reflexiones para una cultura del dar*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 1992; también el número monográfico de *Nuova Umanità*, 126 (1999).

(26) Cf. SECRETARIADO NACIONAL DE PASTORAL SOCIAL: *Hacia una teología de la comunicación cristiana de bienes*, Bogotá, 1982 (todo el 3.º cap. constituye un intento de fundamentar trinitariamente la comunión de bienes).

bienes» (que puede variar en sus formas y no se refiere sólo al dinero) no es algo optativo para héroes y santos, sino una exigencia profunda, para todo cristiano, de la fe evangélica y trinitaria (26).

5. «Que sean uno como nosotros somos uno» (Jn 17, 22)

Una de las características aparentemente más paradójicas del modo de «ser uno» de Dios, es el «no ser» que constituye el corazón de la dinámica trinitaria. *«El Padre genera por amor al Hijo, se “pierde” en él, vive en él, se hace, en cierto sentido, “no ser” por amor y, justamente por eso, es Padre. El Hijo, como eco del Padre, vuelve por amor al Padre, se “pierde” en él, vive en él, se hace, en cierto sentido “no ser” por amor y justamente así es Hijo. El Espíritu Santo, que es el recíproco amor entre Padre e Hijo, su vínculo de unidad, se hace, también él, en cierto sentido, “no ser” por amor y justamente así es el Espíritu Santo»* (27).

Esta característica de la vida trinitaria nos dice algo clave para nuestras propias relaciones comunitarias y sociales. Místicos de todas las épocas históricas experimentaron y enseñaron de modo magistral la necesidad de nuestra «nada» frente a Dios para que Él pueda efectivamente actuar en nosotros. Una experiencia nueva que el Espíritu está suscitando en los cristianos es la necesidad de vivir recíprocamente esa misma «nada» frente a Dios en el prójimo, para que sea posible es-

(27) Del discurso académico de C. LUBICH en la Pontificia Universidad Católica de Santo Tomás (Manila, Filipinas), el 14-1-1997 recibiendo el doctorado *honoris causa* en Teología: Por una Teología de la unidad, «Ciudad Nueva» (Buenos Aires), 366 (1997), pág. 19.

tablecer relaciones de estilo trinitario entre los seres humanos, grupos sociales, pueblos y culturas...

El punto culminante donde la dinámica de la vida divina intratrinitaria se ha realizado dentro de la historia humana ha sido el evento pascual (pasión, muerte, resurrección de Cristo, efusión del Espíritu). En modo especial el abandono de Cristo en la cruz es la más alta y divina «lección» sobre cuál debe ser la medida de nuestro amor. Sólo un amor que llegue a hacerse «nada» —por cuanto esto es posible para seres humanos— frente a los demás, es capaz de establecer una trinitariedad de relaciones.

Un solo ejemplo: el modo de escuchar. El cardenal Suenens, uno de los grandes protagonistas del Vaticano II, decía que la novedad de este Concilio, por lo que se refiere a la actitud de la Iglesia en el mundo, podía resumirse en dos palabras: servir y dialogar. O mejor dicho —agregaba— servir y escuchar, «porque para dialogar es más necesario escuchar que hablar». Sin embargo es muy difícil encontrar gente que sepa escuchar realmente. Frecuentemente los diálogos suelen ser dos monólogos que se sobreponen. O al menos cada uno filtra los conceptos del otro a través de la propia experiencia y visión de las cosas, por lo cual no comprende a fondo lo que el otro desea expresar. O está ya pensando los argumentos y objeciones con los cuales responderá a lo que el otro está diciendo. Mientras para poder comunicarse realmente es necesario «no ser», dejar de lado todo el propio mundo interior para escuchar profundamente, totalmente al otro. Si cuando el interlocutor se ha expresado y comenzamos a hablar nosotros él se coloca en la misma actitud, se ponen las condiciones para una comunicación de tipo trinitario, donde cada uno «penetra» empáticamente en el otro y lo recibe en su interioridad.

Alguien decía que cuando dos personas se comprenden a fondo, se ha producido un milagro; es que el fenómeno de la comunicabilidad humana es sumamente complejo y arduo. Una actitud trinitaria no hace más que poner las condiciones para una verdadera comunicación y comunión entre las personas. La sociedad cambiaría si el médico supiera escuchar a sus pacientes, el comerciante o el arquitecto captaran con atención las verdaderas necesidades de sus clientes, el alumno y el docente se escucharan recíprocamente con interés, el diálogo entre los esposos o la relación entre padres e hijos ganaría enormemente escuchándose sin apuro y en profundidad, los pueblos y las distintas etnias y culturas, escuchándose sinceramente y positivamente, se pondrían en mejores condiciones para conocerse y pasar de una actitud conflictiva a una lógica de acogida de las recíprocas riquezas y experiencias... y así se podría continuar con todos los ámbitos de la vida social.

Por lo que se refiere a los pobres, hoy la misma teología de la liberación está redescubriendo la importancia de saberlos escuchar. No sólo porque el pobre no tiene sólo necesidades sino también experiencia y exigencias auténticas, a través de las cuales Dios habla y enseña. No sólo porque hay que aprender a escuchar incluso el silencio, el corazón del pueblo, sobre todo cuando —como les sucede a los más pobres de los pobres— no poseen un lenguaje y espacios para poder explicarse conceptualmente. Sino también porque, aún antes que la misma ayuda material, «lo que los pobres más necesitan es que alguien los escuche. Es más fácil aguantar el hambre que el desprecio, que es el látigo más cruel de la pobreza y la

(28) D. BRACKLEY: «La experiencia de Dios», en *Revista Latinoamericana de Teología*, 32 (1994), pág. 199.

opresión. Escuchar al pobre atentamente es respetarlo, pues los pobres sólo historias tienen. Pero esto es mucho, y escuchar estas historias es precisamente lo que el no pobre necesita para su propia liberación y salvación» (28).

El «arte» de saber escuchar no es todo, pero es condición indispensable para que puedan establecerse relaciones entre los seres humanos y en todos los ámbitos de la sociedad, de tipo trinitario.

«LA TRINIDAD ES NUESTRO PROGRAMA SOCIAL»

Esta frase, usada ya en el pasado por teólogos de las Iglesias ortodoxa, anglicana y luterana, debe ser bien entendida. No evidentemente en el sentido de que la Trinidad pueda ofrecernos indicaciones técnicas sobre la organización de la sociedad. Sino en cuanto nos ofrece algo mucho más importante y de fondo: una escala de valores, criterios, actitudes, que hacen más humano y más vivible el mundo, porque está más cercano al proyecto de Dios sobre la Humanidad.

¿Utopía? ¿Sueño? Borges en su última obra, *Los conjurados*, con la intuición típica del poeta, dice: «Dios les permite a los hombres soñar cosas que son ciertas» (29). No por nada el Paraíso —la vida trinitaria en plenitud— ha sido llamado «el sueño de los sueños». Helder Camara, el gran «obispo de los

(29) Alianza Ed., Madrid, 1985, pág. 91.

(30) Cf. VARIOS: *Juventude e dominação cultural*, Ed. Paulinas, San Pablo, 1982, pág. 28.

pobres» brasileño, recientemente fallecido, solía repetir que cuando se sueña solos, puede ser fantasía o ilusión; cuando se sueña juntos es ya el comienzo de la realidad (30). Tanto más cuando, juntos, esa realidad se la experimenta. Entonces se comienza a sospechar que no se trataba de meros sueños sino de ideas correctas e ideales genuinos, que pueden constituir conquistas civiles irreversibles.

Incluso las personas que no comparten una fe religiosa pueden recibir inspiración a través del paradigma trinitario para mejorar la funcionalidad y la calidad de las relaciones interpersonales y sociales, para construir una sociedad más humana, más «civilizada», es decir, más justa y fraterna. Encontrando en la trinitariedad de las relaciones impulso e imaginación para hallar incluso nuevos caminos técnicos, financieros, estructurales, que hagan más felices a las personas.

El destino de nuestra vida es vivir siempre más COMO Dios, para vivir siempre más EN Dios, y viceversa. No sólo porque ello aumenta la eficacia social de nuestras acciones, sino también porque un estilo trinitario de vida encuentra su más alto sentido cuando hace crecer el amor a Dios entre los seres humanos y produce una mayor presencia de divino en la Humanidad. Con palabras de C. LUBICH, esta presencia es «el más fuerte testimonio de Dios al mundo» (31). Porque, según la expresión de San Agustín, «ves la Trinidad si ves la caridad» (32).

Dejamos como conclusión un texto que a la vez sinteti-

(31) De una conferencia a un grupo ecuménico, cit. por M. CERINI, *Dios Amor en la experiencia y en el pensamiento de Chiara Lubich*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid-BuenosAires-Bogotá, 1991, pág. 75.

(32) *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

za buena parte de cuanto hemos dicho y estimula a seguir reflexionando y sobre todo tratando de experimentar en todos los ámbitos de la vida la relación entre Trinidad y sociedad:

«Cuando los cristianos confesamos la Trinidad de Dios, queremos afirmar que Dios no es un solitario, cerrado en sí mismo, sino un ser solidario. Dios es comunidad, vida compartida, entrega y donación mutua, comunión gozosa de vida. Dios es a la vez el que ama, el amado y el amor... Confesar la Trinidad no es sólo reconocerla como principio, sino también aceptarla como modelo último de nuestra vida. Cuando afirmamos y respetamos las diferencias y el pluralismo entre los hombres, confesamos prácticamente la distinción trinitaria de personas. Cuando eliminamos las distancias y trabajamos por la igualdad real entre hombre y mujer, afortunado y desgraciado, cercano y lejano, afirmamos con nuestras obras la igualdad de las personas de la Trinidad. Cuando nos esforzamos por tener "un solo corazón y una sola alma" y sabemos ponerlo todo en común, para que nadie sufra necesidad, estamos confesando al único Dios y acogiendo en nosotros su vida trinitaria» (33).

APÉNDICE

He tratado más ampliamente éstos y otros temas análo-

(33) OBISPOS DE NAVARRA Y PAÍS VASCO: *Creer hoy en el Dios de Jesucristo*, carta pastoral de Cuaresma-Pascua de Resurrección de 1986, núms. 47, 49, publicada en: *Al servicio de la Palabra. Cartas pastorales y otros documentos conjuntos de los obispos de Pamplona y Tudela, San Sebastián y Victoria (1975-1993)*, Ed. Ega, Bilbao, 1993, págs. 572-573.

gos, con nutrida documentación bibliográfica y propuestas didácticas, en *Trinidad modelo social*, obra de reciente aparición, publicada por la editorial Ciudad Nueva de Madrid. Deseo en este caso agregar un ejemplo que no he contemplado en dicha obra, pensando que será útil para confirmar o explicitar algunas de las afirmaciones del artículo, y como estímulo para mostrar con mayor claridad el nexo indivisible que existe entre la concepción trinitaria de Dios y todos los campos de la vida social.

La atención sanitaria de los más pobres y desprotegidos es uno de los indicadores más claros de la «calidad trinitaria» de la vida humana. Tiene mucho de «antitrinitario» la relación en el mundo actual entre economía y sanidad (los aspectos negativos de una mundialización económica con escasa solidaridad se hacen sentir también a este nivel). Baste un solo dato: en el mundo, sólo el 10% del dinero invertido en investigación se dedica a las zonas tropicales, donde se encuentran los porcentajes más altos de mortalidad. En otras palabras, es paradójico que el 90% de la investigación médica se dedique actualmente a las enfermedades del mundo rico y sólo el 10% a las de la parte más pobre de la tierra.

Por otro lado, cada ser humano enfermo es un verdadero «pobre», porque está expuesto a la pérdida de la salud, don fundamental para la calidad de su vida y para su propia sobrevivencia. Por eso, no sólo la posibilidad de los más débiles y pobres de acceder a una adecuada asistencia sanitaria, sino también el modo en que se trata a los enfermos, permite verificar si en el mundo de la sanidad prevalece una escala de valores «trinitaria», aunque no se la llame con

ese nombre.

Me acaba de llegar el código ético redactado por la Federación Nacional de Enfermeros de Italia (organismo civil, no confesional). El mismo comienza con un «pacto entre enfermero-ciudadano», compuesto por 17 puntos. Transcribo sólo algunos de los más significativos:

«Yo, enfermero, me comprometo a:

- presentarme en nuestro primer encuentro, explicarte quién soy y qué puedo hacer por ti;
- saber quién eres, reconocerte, llamarte por nombre y apellido...
- procurar que puedas mantener tus relaciones sociales y familiares;
- respetar tu tiempo y tus costumbres;
- descubrir juntos con la mayor exactitud posible cuáles son tus necesidades de atención, compartirlas contigo, proponerte posibles soluciones, actuar en conjunto para resolver los problemas;
- garantizarte, por lo que de mí dependa, competencia, habilidad y humanidad en la atención profesional que debo brindarte;
- respetar tu dignidad, tus inseguridades, y garantizarte discreción y reserva;
- escucharte con atención y disponibilidad cuando lo necesites;
- estar junto a ti cuando sufras, cuando sientas mie-

do, cuando la Medicina y la técnica no sean suficientes;

- promover y participar en iniciativas tendentes a mejorar la capacidad profesional de los enfermeros dentro de la institución sanitaria en la cual nos encontramos...»

Para analizar iniciativas como ésta desde una perspectiva trinitaria sería posible una doble aproximación:

- a) tomar un buen manual de teología de las relaciones trinitarias y mostrar cómo las actitudes descritas en este código ético constituyen un reflejo de la vida de la Trinidad;
- b) a partir de esos puntos del código ir desentrañando la dinámica trinitaria implícita que los anima (se podría hacer un curso de teología trinitaria a partir de este y otros textos similares, que han sido concebidos —de modo consciente o no— con parámetros trinitarios).

Ambos caminos recorridos de modo complementario serían útiles para mostrar el vínculo inseparable que une vida Trinitaria y vida social. KANT pudo decir que el dogma de la Trinidad no significa nada en la práctica (y era lo que de hecho vivían, sin afirmarlo explícitamente, la generalidad de los cristianos, como reconoció entre otros K. RAHNER). Hoy descubrimos, como nunca en el pasado, que nuestra concepción y experiencia de la Trinidad son decisivos para nuestra vida personal, comunitaria y social. Y que recípro-

(34) Existen ya algunos textos donde se encuentran atisbos y primeros esfuerzos en ese sentido, por ej.: C. MOWRY LACUGNA: *God for Us. The*

camente las conquistas de la sociedad y de la Iglesia actual son fundamentales para desvelarnos la importancia arquetípica de la vida de la Trinidad para el estilo de vida y el porvenir de la Humanidad.

Muchas señales hacen abrigar la esperanza de que en el futuro nuestros manuales de teología trinitaria mostrarán de modo más concreto las implicaciones para la existencia humana de la doctrina que exponen (34), y nuestros textos, por ejemplo, de doctrina social, indicarán mucho más explícitamente los fundamentos y las consecuencias trinitarias de los principios que proponen (35). Los riesgos de instrumentalización ideológica y de banalización no son pocos. Pero forman parte de los riesgos normales de la aventura humana y cristiana, tanto más apasionantes y necesarios cuanto más grande es

Trinity and Christian Life, Harper, San Francisco, 1991; E. A. JOHNSON: *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, The Crossroad Publishing Co., Nueva York, 1992; G. GRESHAKE: *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder, Freiburg i.B. 1998. Otra veta que constituye un aporte propio y original en este sentido, lo constituyen obras como las siguientes: G. M. ZANGHÌ: *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma, 1991²; P. CODA: *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993; K. HEMMERLE: *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg i.B. 1995; M. GONZÁLEZ: *La Trinidad: un nuevo nombre para Dios. Senderos de reflexión teológica*, Paulinas, Buenos Aires, 2000. Una panorámica amplia y sintética en: Ídem, «El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio», en AA.VV.: *El misterio de la Trinidad en la preparación del Gran Jubileo*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1997.

(35) Alguna tímida y somera indicación comienza a aparecer, sin constituir todavía la clave de lectura de toda la doctrina social: cf. M. TOSO: «La Trinità come "modello" del vivere sociale», en su obra *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, LAS, Roma, 2000, págs. 297-298.

LA SANTÍSIMA TRINIDAD, FUENTE Y TÉRMINO DE LA RECONCILIACIÓN

JOSÉ MARÍA DE MIGUEL GONZÁLEZ, OSST

Vicedecano de la Facultad de Teología
Universidad Pontificia (Salamanca)

INTRODUCCIÓN

El Apóstol recomienda a su discípulo Timoteo que organice en su comunidad oraciones y súplicas por todos los hombres, porque «esto es bueno y agradable a Dios, nuestro Salvador; que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2, 3-4). La justificación teológica de esta importante afirmación se apoya en el misterio del Dios único: «porque hay un solo Dios» (1Tim 2, 5) (1). Pues, «¿acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles? ¡Sí, por cierto!, también de los gentiles, porque no hay más que un solo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe» (Rom 3, 29-30). A un solo Dios corresponde una única salvación para todos los hombres. La realización concreta de esta voluntad salvífica universal de Dios fue llevada a cabo por

(1) La fe de la Iglesia hunde sus raíces «en la convicción de que todos los hombres no tienen más que un solo Dios y Padre» (CCE 172).

Jesucristo: pues hay «un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tim 2, 56). Esta es la “*oikonomia*”, el designio divino de salvación, que conduce la historia hacia su plenitud (*escatología*) desde los mismos orígenes (*protología*) (2).

Según el testimonio bíblico, Dios creó al hombre para que gozara de su amistad y compañía; para eso lo formó a su imagen y semejanza (Gen 1, 26), para hacerle partícipe y receptor de su bondad divina. San Ireneo se expresa a este respecto con mucha claridad: «al principio, y no porque necesitase del hombre, Dios plasmó a Adán, precisamente para tener en quien depositar sus beneficios [*in quem collocaret sua beneficia*]... Ni nos mandó que lo siguiésemos porque necesitara de nuestro servicio [*nostro ministerio*], sino para salvarnos a nosotros [*sed nobis ipsis attribuens salutem*]» (3).

Ahora bien, lo que implica esta creación sólo se manifestará en Cristo. «En efecto, hechura suya somos [de Dios]: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos» (Ef 2, 10). El referente del hombre, hechura de Dios, su «*modelo*», es Cristo, «imagen de Dios invisible» (Col 1, 15). Pero no sólo hemos sido crea-

(2) «El Padre Eterno, por una disposición [*consilio*] libérrima y arcana de su sabiduría y bondad, creó todo el universo, decretó elevar a los hombres a participar de la vida divina, y como ellos hubieran pecado en Adán, no los abandonó, antes bien les dispensó siempre los auxilios para la salvación, en atención a Cristo Redentor... [Y el final de este “*consilium Patris*” es que] todos los justos desde Adán, desde el justo Abel hasta el último elegido, serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre» (LG 2; cf CCE 759).

(3) *Adv Haer* 4, 14, 1: SC 100, 538 (*Liturgia de las Horas*, II, 67).

dos a imagen y semejanza de Dios, en Cristo, pues junto con la creación está la elección. No nos ha creado para dejarnos tirados en la vida sin sentido ni meta; al contrario, nos ha trazado un camino que conduce de la «creación» a la «consumación» mediante las «buenas obras», o santidad de vida: «por cuanto nos ha elegido en él [Cristo] antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor» (Ef 1, 4). Y el fin último de esta «elección» es la «filiación»: «para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado» (Ef 1, 56). Para el Apóstol, este destino último del hombre, la filiación divina adoptiva, explica la misión del Verbo: «pues al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos» (Gál 4, 45), con todas sus consecuencias, hasta poder invocar al Padre como el Hijo (4): «¡Abba, Padre!», porque «Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo» (Gál 4, 6), el Espíritu que da «testimonio de que somos hijos de Dios» (Rom 8, 16), «y si hijo, también heredero por voluntad de Dios» (Gál 4, 7).

Así, pues, en el plan divino, el hombre fue creado, en Cris-

(4) Cf. J. JEREMÍAS: *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, 1974: «Abba como invocación para dirigirse a Dios, 80-87, que termina con este párrafo: "En la invocación divina 'Abba' se manifiesta el misterio supremo de la misión de Jesús. Jesús tenía conciencia de estar autorizado para comunicar la revelación de Dios, porque Dios se le había dado a conocer como Padre (Mt 11, 27 par.)"» (pág. 87).

También J. SOBRINO: *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid, 1991: *Jesús ante un Dios-Padre*, 179-209, especialmente el apartado «La confianza de Jesús: "Abba, Padre"» (págs. 192-194).

to, para la comunión y amistad con Dios, en condición de hijo adoptivo, y desde aquí para la fraternidad con los demás hijos de Dios en armonía con el entorno que Dios le confía para «someterlo» (Gen 1, 28) (5).

I. PERSPECTIVA HISTÓRICA

Mirada a los orígenes

La situación idílica de los orígenes en que se desenvuelve la historia de la creación del mundo y del hombre queda ensombrecida en el tercer capítulo del Génesis. El proyecto comunal de Dios, «que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa» (Gen 3, 8), haciéndose en contradicción del hombre, queda truncado; la seducción del poder, saber y autonomía frente a Dios, «seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (Gen 3, 5), puede más que la obediencia y el sometimiento al Creador; detrás de esta primera caída, y como raíz y forma de todas las demás, está el intento prometeico del hombre de trascender los límites de la propia crea-

(5) «La idea de un dominio despótico del hombre sobre la tierra y de una actividad humana que, en vez de tutelarla, la exprime y esquilma es contraria al sentido de nuestro texto... El dominio regio tiende... a la liberación de los seres a los que se refiere, no a su esclavitud; es una función de promoción... Por otra parte, el hombre es señor de la Creación *en cuanto imagen de Dios*; más que un dominio *propio*, se trata aquí de un dominio *vicario*» (J. L. RUIZ DE LA PEÑA: *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*. Santander, 1995, 257-259).

Cf. G. RAVASI: *Guía espiritual del AT. El libro del Génesis (1-11)*. Barcelona, 1992: «Es preciso insistir en este dominio glorioso frente a toda exageración materialista, pateísta o ecologista» (pág. 54).

turalidad, de sacudirse la tutela del Creador para ser él mismo norma y ley, definidor del bien y el mal, según su propio criterio y conveniencia (6). En la búsqueda de la autonomía radical, en negación flagrante de la propia condición creatural bajo el señuelo del «*seréis como Dios*», está el pecado del hombre, cuyo efecto más visible es la ruptura de la comunión y amistad con Dios: «te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo; por eso me he escondido» (Gén 3, 10), que se materializa en la consiguiente expulsión del jardín, o sea, del ámbito de comunión con Dios. Esta perturbación original del proyecto de Dios traerá consigo inmediatamente la quiebra de la fraternidad ejemplificada de manera trágica en el asesinato de Abel (Gén 4, 8), para pasar luego de la herida mortal al hermano, a la agresión al entorno simbolizada en la destrucción del diluvio (Gén 7-9).

Pero Dios no se echa atrás ni se da por vencido; aquel proyecto suyo que está detrás de la creación del hombre «a su imagen y semejanza», «en Cristo», no fracasará. En el mismo lugar del pecado se anuncia, a modo de protoevangelio, la victoria de la gracia, como se desprende de las palabras de Dios a la serpiente: «enemistad pondré entre ti y la mujer; entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar» (Gén 3, 15), y del gesto de infinita ternura de

(6) G. RAVASI, o.c.: «En la armonía de la Creación, el hombre comienza a ser un extraño y Dios entra ahora en escena, pero ya no como el compañero de diálogo con su criatura, como el soberano que sale por las tardes a su magnífico jardín al encuentro de su amigo más querido, sino como juez que instruye un proceso... [Este cambio de situación es] resultado de la elección perversa del hombre, que ha querido sustituir la moral divina por una moral propia, que ha pretendido decidir qué cosas son buenas y cuáles malas» (pág. 95).

Dios antes de la expulsión del Paraíso: «Yahvé Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió» (Gén 3, 21). Aquí, en el lugar de la caída, comienza la historia de la salvación entendida como el empeño de Dios por salvar al hombre, y con él la Creación entera. Una historia abierta a todos los hombres de cualquier raza, condición, lengua, tiempo y lugar, que, sin embargo, Dios lleva adelante por la mediación de *un pueblo* que tiene por cabeza a Abraham (Gen 12, 1-3), que es reconstituido por Moisés (Ex 3, 10-12), que recibe la promesa mesiánica en David (2 Sam 7, 8-12), del cual nació el Hijo de Dios «según la carne» (Rom 1, 3).

La historia de la salvación se teje en la contrahistoria del pecado con todas sus formas de negatividad, violencia, opresión, muerte; no podemos desconocer el peso del pecado que a veces parece desequilibrar la balanza del bien y la justicia. San Pablo, en los tres primeros capítulos de la Carta a los Romanos, describe crudamente el dominio del pecado sobre todos los hombres, judíos y gentiles: «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3, 23). Pero a renglón seguido levanta el ánimo del lector: «y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe» (Rom 3, 24-25). Ciertamente, la cruz de Cristo es la victoria sobre el pecado y la muerte: «La muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?... ¡Gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo!» (1Cor 15, 54-57). Una victoria al precio de su sangre, pues Cristo «penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una liberación definitiva... Se ha manifestado

ahora una sola vez, al fin de los tiempos, para la destrucción del pecado mediante su sacrificio» (Heb 9, 12-26). Por la sangre de Cristo, «derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26, 28), el pecado ha sido vencido escatológicamente, es decir, el pecado, el mal, la muerte no tienen la última palabra, no han de prevalecer; no caben en la ciudad futura, en la nueva Jerusalén: que «es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Apoc 21, 3-4). Pero esto no impide que en nuestro tiempo, y en nuestra historia que es historia de salvación, las fuerzas del mal no estén activas y ejerzan con fuerza la seducción que lleva a muchos a la perdición.

Bajo el dominio del pecado: situación actual

Como se trata de poner de relieve la necesidad de la reconciliación que viene de Dios, señalamos brevemente algunos rasgos que muestran el peso del pecado en el corazón del hombre contemporáneo. No se trata, evidentemente, de privilegiar la dimensión individualista del pecado, como si éste no aflorara al exterior y se concretara socialmente en pode-

(7) JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* (30-12-1987): «Hay que destacar que un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde en lugar de la interdependencia y la solidaridad dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado... Si la situación actual hay que atribuirla a dificultades de diversa índole, se debe hablar de "estructuras de pecado", las cuales... se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas» (n. 36).

rosas estructuras pecaminosas (7). Cuando apuntamos al corazón, señalamos la raíz del mal, como hace la Escritura: «Convertíos a mí de todo corazón... Rasgad los corazones, no las vestiduras» (Joel 2, 12-13). Por eso el Salmista pide: «Oh Dios, crea en mí un corazón puro» (Sal 51,12), y ésta será la obra de Dios en la renovación: «os daré un corazón nuevo, y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne» (Ez 36, 26; cf. 11, 19; Jer 31, 33; 32, 39-40).

El hombre agrietado

Desde una perspectiva moral, el hombre contemporáneo está, en cierto modo, *agrietado*, si cabe la expresión, lleno de hendiduras por donde entran y salen opiniones para todos los gustos y valores o contravalores que lo sacuden y zarandean, arrojándole a veces por los caminos del escepticismo, indiferentismo, pasotismo, o sea, del todo vale. Quiero decir que los criterios y valores morales que tradicionalmente han señalado la línea divisoria entre el bien y el mal, el pecado y la vir-

(8) El ambiente que nos rodea y que respiramos está difuminando de tal modo los valores morales, convenciéndonos de que no son tales ni que merece la pena acomodarnos a ellos, que casi todos sentimos dificultad para trazar la línea divisoria entre el bien y el mal. Esta ambigüedad moral es tan profunda y está calando tan hondo en las conciencias que Juan Pablo II no cesa de llamar la atención sobre los peligros que ello comporta para el futuro de la Humanidad. Así en la encíclica *Veritatis splendor* (6-8-1993), en la que traza las líneas fundamentales de la moral cristiana, pide que «no sólo en la sociedad civil sino incluso dentro de las mismas comunidades eclesiales no se caiga en la crisis más peligrosa que puede afectar al hombre: la confusión del bien y del mal, que hace imposible construir y conservar el orden moral de los individuos y de las comunidades» (n. 93). Un par de años más

tud, ya no son determinantes, a veces tampoco influyentes en la vida concreta de mucha gente (8). Un hombre así, sin criterios morales firmes, para quien todas las opiniones, sean verdaderas o falsas, disparatadas o razonables, son igualmente respetables (no las personas que las sostienen, sino las mismas opiniones), está a merced de la opinión que más le convenga en cada caso, será un individuo fácilmente manipulable mediante la técnica de azucar los deseos y pasiones que los sondeos demoscópicos detectan y ponen de relieve periódicamente sobredimensionándolos en función de los propios intereses. No puede construirse un sujeto moral responsable a base de las opiniones circulantes, no sólo porque éstas son contradictorias entre sí, sino sobre todo porque la moral, por lo menos la moral cristiana, no es fruto del consenso, ni de las estadísticas, ni de las encuestas. Su base y fundamento está en el Evangelio con el mandato del amor fraterno en su centro (Jn 13, 34), las bienaventuranzas como marco de referencia de la Nueva Ley (Mt 5, 1-12) y el seguimiento de Cristo hasta la conformación con él (Mt 16, 24; Ef 4, 13) como estímulo y meta permanente, sin olvidar el suelo universal de la moral que son las Diez Palabras (Ex 20, 1-17). Al hombre agrietado, que se configura en su modo de pensar y proceder a imagen y semejanza de los «tipos» variantes y variables que llenan y

tarde, en la *Evangelium vitae* (25-31-1995), sobre el valor inviolable de la vida humana, lamenta que «la conciencia moral, tanto individual como social, está hoy sometida, a causa también del fuerte influjo de muchos medios de comunicación social, a un *peligro gravísimo y mortal*, el de la *confusión entre el bien y el mal* en relación con el mismo derecho fundamental a la vida» (n. 24). Y más adelante, hablando de la aceptación social y legal del aborto, dice que esto «es señal evidente de una peligrosísima crisis del sentido moral, que es cada vez más incapaz de distinguir entre el bien y el mal, incluso cuando está en juego el derecho fundamental a la vida» (n. 58).

acapan los medios de comunicación, le resultará difícil percibir el pecado en su vida; a lo más, puede sentir ramalazos de solidaridad cuando se televisa la desgracia. Hoy, como ya se ha denunciado tantas veces, la expresión más real y profunda del pecado es la ausencia de conciencia de pecado; esta es la grieta por donde se cuele el confusionismo reinante en materia moral que hace muy difícil la formación de una conciencia recta y un comportamiento acorde con los valores evangélicos.

Carencia de reconciliación

La falta de reconciliación en distintos planos y niveles es la consecuencia más vistosa de este agrietamiento moral, donde se difumina la presencia y gravedad del pecado presentado impudicamente como espectáculo, pues es el argumento central, casi obsesivo, de novelas, películas, teatros, canciones...; o bien se disimula como algo natural, inscrito en los genes, pues todos hacen lo mismo y nadie puede resistirse, apuntándose a un determinismo ciego que acaba negando la libertad; o bien se reduce a mera lesión psicológica (9). Muchos, hombres y mujeres, no viven en paz consigo mismos porque han roto, o

(9) «Hoy, frecuentemente, culpa y pecado no se entienden ya como un elemento original de la responsabilidad personal del hombre, sino que, como un fenómeno secundario, se los hace derivar de la naturaleza, la cultura, la sociedad, la historia, las circunstancias, el inconsciente, etc., y con ello se los declara ideología o ilusión. Así se llega a una debilitación de la conciencia personal a favor del influjo, generalmente inconsciente, de las normas sociales de un mundo ampliamente desecristianizado» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La Reconciliación y la Penitencia» (1982), en *Id.*, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Ed. preparada por Cándido Pozo. Madrid, 1998, 268).

interrumpido, toda relación con Dios, que es la fuente y el contenido de la verdadera paz del corazón, pues «nos hiciste, Señor; para ti y nuestro corazón anda inquieto hasta que no descansa en ti» (Conf. 1,1). Pero para poder alcanzar la reconciliación es necesario reconocer aquello que la obstaculiza e impide: el propio pecado. Ciertamente, el psicoanálisis puede ser una terapia interesante como método de reconciliación del hombre consigo mismo; pero si la «enfermedad» tiene su raíz en el pecado, no hay terapia alternativa a la gracia para sanarlo. La reconciliación de la que hablamos parte de Dios y se refiere a la ruptura con él, ruptura explícita o en forma de indiferencia, que es, con mucho, la forma mayoritaria de la «apostasía tranquila» que, como mancha de aceite, va extendiéndose imparable por el continente europeo (10). Pero para reparar esta nociva ruptura y alcanzar la reconciliación el hombre tiene que reconocer su culpa, debe confesarse pecador: «Me levantaré, iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti» (Lc 15, 18). Y aquí está la dificultad mayor: la incapacidad para reconocer el propio pecado, para percibir el peso y presencia del pecado en la vida; y, en consecuencia, la dificultad para pedir perdón, e iniciar así el proceso de reconciliación consigo mismo, asumiendo la propia

(10) La expresión es del card. Pierre Eyt a propósito de la situación cultural europea en relación a la fe cristiana, cf. G. MUCCI, «Se Dio è morto tutto è relativo?» Un articolo di Michael DUMMETT, en *CivCatt 2000 I*, 327-336.

(11) «Al hombre contemporáneo —dice JUAN PABLO II en la Exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia* (21-2-1984)— parece que le cuesta más que nunca reconocer los propios errores y decidir volver sobre sus pasos para reemprender el camino después de haber rectificado la marcha; parece muy reacio a decir “me arrepiento”; parece rechazar instintivamente todo lo que es penitencia en el sentido del sacrificio aceptado y practicado para la corrección del pecado» (n. 26).

culpa, sin descargas ni atenuantes, sino con humildad y sinceridad, dejando el juicio a la misericordia de Dios (11).

La falta de reconciliación del hombre consigo mismo como consecuencia de haber desplazado a Dios del corazón, del centro de la vida, repercute inevitablemente en la relación con los demás; en el espejo bíblico de Caín se miran y reflejan muchas conductas avasalladoras del prójimo. Así, vemos cómo crece y se engrigidece el egoísmo: se busca y persigue con ansia el bien particular, el propio beneficio; privan sobre todo los intereses personales o de grupo (o nación), no se considera, o se menosprecia el precio que una gran multitud de hombres y mujeres ha de pagar para que unos pocos vivan bien, gocen de todo y no carezcan de nada (12). La falta de reconciliación con uno mismo, fruto del olvido o de la ruptura con Dios Padre, lleva al rechazo del hermano en forma de un peligroso resurgir del racismo, con la incendiaria secuela de odios incurables, atentados terroristas indiscriminados, guerras fratricidas atroces, división forzada y forzosa de comunidades en razón del Rh, del color de la piel, de los cabellos o de los ojos, y lo que es más lamentable, por causa de la religión, haciendo entrar a Dios como parte beligerante y arma destructiva del prójimo; conduce también a la explotación sin escrúpulos de hombres y mujeres, y sobre todo de niños, hasta la degradación más inaudita. El turismo sexual que agencias sin escrúpulos organizan en las naciones ricas para dar satisfacción a los perversos instintos de ciertos clientes, aparentemente normales, utilizando o comprando a los pobres muestra hasta qué extremos de podredumbre humana se puede llegar cuando se

(12) Cf. JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, n. 37

(13) «El turismo tiene en algunos casos un influjo devastador sobre la fisonomía moral y física de numerosos países asiáticos, que se manifiesta

borran de la conciencia, y de la circulación pública, los valores morales (13). La falta de reconciliación personal trae consigo la despersonalización del prójimo, visto como un puro objeto o instrumento al servicio de intereses económicos, políticos o profesionales.

De aquí a la repercusión en el medio ambiente no hay más que un paso (14). La codicia se torna depredadora y no se para en barras: incendios provocados, deforestación forzosa, lluvia ácida, contaminación incesante de ríos y mares, polución del aire que respiramos hasta las zonas más altas de la atmósfera, con la peligrosa consecuencia de grietas y aberturas en la capa de ozono que nos protege de peligrosas radiaciones cósmicas. La agresión ecológica, o sea, al medio ambiente, no procede tanto de las periódicas catástrofes naturales, sino de la intervención del hombre, es decir, de la explotación sin miramientos de los limitados recursos disponibles, actividad que se rige por la sagrada ley del lucro, considerada como base y fundamento de la economía de mercado (15). Ahora bien, cuando el dinero se convierte en ídolo-*mammona* (cf. Mt 6, 24), y cautiva el corazón del hombre, la Naturaleza también sufre las consecuencias: «en la quiebra ecológica tiene mucho que ver la quiebra axiológica» (16). Ya no es considerada como la madre-tierra que nos acoge, sostiene y alimenta, sino

bajo forma de degradación de mujeres jóvenes y también de niños mediante la prostitución» (JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Postsinodal, «Ecclesia in Asia», n. 7, en *Ecclesia*, n. 2.973, 27-11-1999).

(14) Cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ: «La reconciliación en el plano antropológico», en *Semanas de Estudios Trinitarios, XXVIII. Dimensión trinitaria de la penitencia*. Salamanca, 1994, 13-31.

(15) Cf. A. GALINDO: *Moral socioeconómica*. Madrid, 1996, 425-444.

(16) J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 240.

como simple objeto de explotación de sus recursos y riquezas. Pero la fiebre de posesión del corazón humano, herido por el pecado, no se sacia jamás; por eso, no cesan las agresiones a la Naturaleza, a pesar de las cumbres mundiales sobre el medio ambiente (que mejor sería llamar del poderío *omnímodo* de los [países] ricos sobre los pobres). El respeto a la Naturaleza es consecuencia, o por lo menos tiene mucho que ver con el respeto al prójimo, por eso es tan poco creíble el «*ecologismo de moqueta*» que lo mismo denuncia la caza de especies protegidas que apoya el llamado «derecho» de la mujer al aborto (17). Y el respeto al prójimo brota de la reconciliación del hombre consigo mismo como fruto y regalo de la amistad divina: «nosotros amamos, porque él nos amó primero» (1Jn 4, 19). Difícilmente, uno que no ama al hombre amará a la Naturaleza, dejándola ser Naturaleza, sin mitificarla, y el verdadero amor al hombre lo garantiza el amor de Dios, pues «en esto conocemos que amamos a los hijos de Dios: si amamos a Dios» (1Jn 5, 2).

A la vista de la progresiva destrucción del medio ambiente, de la manipulación y explotación del hombre por el hombre, de la marginación o rechazo de Dios, causa y razón última de la falta de paz interior; el hombre siente «*nostalgia de reconciliación*» (18). Esta nostalgia, muchas veces difusa y atemática, se demuestra en la no aceptación de la guerra como

(17) En este tipo de ecologismo «no es raro encontrar a quienes denuncian ardorosamente las manipulaciones sobre la Naturaleza, mientras se declaran entusiastas promotores de la manipulación sobre la naturaleza humana» (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 263).

(18) JUAN PABLO II: Exhortación Apostólica Postsinodal, *Reconciliatio et paenitentia*, sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia hoy (2-12-1984), n. 3.

método para resolver los conflictos entre países o entre comunidades del mismo país, en la creciente sensibilidad social frente a los movimientos racistas y xenófobos, en la repulsa del terrorismo como instrumento para lograr metas políticas, en el rechazo frontal de abusos a menores, en el proceso de integración de la mujer en todos los ámbitos de la vida social y profesional, en la repulsa de la pena de muerte como instrumento de defensa de la sociedad frente a sus agresores. Esta nostalgia de reconciliación no es sólo un movimiento social o de opinión pública; también se puede percibir a nivel personal y privado en el auge extraordinario de consultorios astrológicos, parapsicológicos, psicológicos o psiquiátricos. El hombre agrietado necesita terapias de recomposición espiritual, se percata de los desajustes interiores, percibe el vacío de referentes éticos capaces de organizar y cargar de sentido a la vida. Pero el camino para lograr la paz interior no pasa únicamente por el psicólogo, porque las lesiones del alma son, en muchos casos, de otra especie y su curación requiere los servicios de otro Médico (cf Mc 2, 17).

Junto con la nostalgia de reconciliación, de uno mismo y entre todos, crecen en la misma dirección, y como expresión de la misma nostalgia y de la sed de justicia, los movimientos sociales de solidaridad. Si durante muchos años Cáritas fue pionera, y casi única representante de la solicitud por el prójimo necesitado, junto con Manos Unidas, en los últimos tiempos han crecido como hongos las llamadas ONGs. Ciertamente que en tal avalancha de Organizaciones No Gubernamentales no todo lo que brilla es oro puro, pero su implantación espectacular entre nosotros es signo y señal de una corriente social de solidaridad que atraviesa toda la nación. A ese mismo deseo de justicia y reconciliación universales responde la campaña pro condonación de la deuda ex-

terna a los países pobres, así como la reivindicación de destinar el 0,7% del Presupuesto Nacional (y de los Presupuestos Autonómicos y Municipales) para ayuda de los países del Tercer Mundo.

En estos signos, y en muchos otros que no hemos mencionado, se puede percibir en los hombres y mujeres de nuestro tiempo un íntimo deseo de reconciliación y de pasión por la justicia. La tierra está preparada, la siembra de la palabra de reconciliación que Dios ha obrado por Jesucristo en el Espíritu Santo resulta, sin embargo, dificultosa porque predomina la dimensión horizontal o inmanente de la existencia, que encierra al hombre en sí mismo, en su pequeño mundo, en sus alicortos deseos y proyectos.

2. DIOS TRINIDAD-MISTERIO DE COMUNIÓN

La raíz teológica de la reconciliación está aquí, en el Misterio de Dios como Misterio de Comunión entre las Divinas Personas. La teología griega habló de *perikhoresis* (19) que los latinos tradujeron como *circuminsessio* o *circumincessio*, para expresar la comunicación interpersonal, la apertura de cada una de las Personas a las otras dos en una eterna corriente de vida y amor. Nada más lejano del Misterio de Dios vivo y verdadero, Padre, Hijo y Espíritu, que un encerramiento de cada Persona en su propio ser divino. Al contrario, el Padre es lo que es en cuanto se da por entero al Hijo, que por eso mis-

(19) Cf. S. DEL CURA ELENA: «Perikhoresis», en X. PIKAZA-N. SILANES (dirs.): *Diccionario teológico. El Dios Cristiano*, Salamanca, 1992, 1086-1094; P. CODA, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*. Salamanca, 1993, 205-208.

mo es «resplandor de su gloria e impronta de su sustancia» (Heb 1, 3). El Hijo es la Palabra del Padre, donde él se ha dicho por entero y eternamente, por eso comienza el prólogo de Juan afirmando que la Palabra estaba, en el principio, junto a Dios, vuelta hacia Dios (*pros ton Theon*), en actitud de devolver al Padre todo su ser divino («y la Palabra era Dios»), de verse por entero en la fuente de donde procede, el Padre, *fons et origo totius divinitatis* (DS 490, 525, 568) (20), pues la Palabra es «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero» (DS 125, 150) (21). El Padre se expresa personalmente en el Hijo, es su Palabra, el Hijo es la expresión personal del Padre, es «imagen de Dios invisible» (Col 1, 15). Esta mutua vinculación entre el Padre y el Hijo la destacó Jesús mismo en aquella oración de bendición porque a Dios le ha parecido bien abrir a los pequeños y a «esa gente que no conoce la ley» (Jn 7, 48s), el misterio del Reino: «Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Mi Padre me lo ha entregado todo, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, y quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Lc 10, 21s, cf Mt 11, 26s).

Pero esta relación interpersonal entre el Padre y el Hijo es sostenida y profundizada por el Espíritu Santo, el Espíritu del

(20) Como dice S. Agustín, «totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Pater est» (*De Trinitate* 4, 20, 29); cf. CCE 245. Sobre la fontalidad divina del Padre, L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca, 1998, 297-302.

(21) Para el sentido de esta expresión, cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 6, 2, 3.

(22) Cf. CCE 247-248; también W. KASPER: «El Espíritu Santo, Señor y Vivificador», en *El Dios de Jesucristo*. Salamanca, 1985, 231-248; M. M. GARJO GUEMBE, «Filioque», en X. PIKAZA y N. SILANES (dirs.): *Diccionario Teológico El Dios Cristiano*, 546-554.

Padre y del Hijo, hasta el punto de ser una *relación personal*, pues, como confiesa la fe, el Espíritu, en cuanto «Señor y dador de vida que procede del Padre y del Hijo» (DS 150) (22), es la tercera Persona de la Trinidad, la Persona-Amor (23). Según el Apóstol, «el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios... Nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios» (1 Cor 2, 10-11). El Espíritu es, pues, la Comunión personal del Padre y del Hijo, por eso la mencionada oración al Padre la pronunció Jesús «lleno de gozo en el Espíritu Santo» (Lc 10, 21). Por eso también Pablo habla sucesivamente del «Espíritu de Dios que habita en vosotros» y del «Espíritu de Cristo» que es necesario tener para pertenecer a Cristo (Rom 8, 9). El mismo Espíritu por el que el Padre resucitó a Jesús de entre los muertos, «dará también la vida a vuestros cuerpos mortales» (Rom 8, 11). El Espíritu Santo, por el que Jesús fue concebido (Mt 1, 18; Lc 1, 35), y que descendió sobre él en el Jordán (Mc 1,10) y lo condujo durante su vida pública (Lc 4, 1, 14) hasta el sacrificio de la cruz (cf. Heb 9, 14), es el que nos hace hijos de Dios: «los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8, 14), hijos adoptivos capacitados para orar «¡Abbá, Padre!» (Rom 8, 15; Gál 4, 6). El Espíritu de Comunión del Padre y del Hijo suscita también la comunión entre los discípulos y Jesús (cf. Jn 14, 26; 15, 26; 16, 14), entre los hijos y el Padre, él da testimonio en nuestro interior «de que somos hijos de Dios» (Rom 8, 16).

Esta *perikhoresis* o circularidad del amor y comunión entre las Divinas Personas se funda en el mismo ser de Dios como

(23) Cf. L. F. LADARIA, o.c., 337-346.

(24) Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO: *Vivir en comunión. Comunión trinitaria, comunión eucarística y comunión fraterna*. Salamanca, 1991; L. F. LADARIA, o.c., *El Espíritu Santo comunión de amor*, págs. 324-364.

Amor (1Jn 4, 8-16). Si Dios es amor no puede entenderse nada más que como Comunión de Personas, porque el amor es donación, entrega, participación, comunión (24); el amor no se realiza sino cuando se da, se comunica, sale de sí: del Padre al Hijo, del Hijo al Padre, y esta donación y comunión mutuas se personaliza en el Espíritu Santo, que por eso se le nombra como el Amor personal de Dios, es decir, del amor del Padre y del Hijo. Si el ser de Dios es Amor-Comunión, y éste «ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5), el hombre está llamado a realizarse en el amor y comunión con Dios y con el prójimo, extendiendo su cuidado hacia las criaturas que son reflejo de su Autor, como canta bellamente San Juan de la Cruz: «Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura / y yéndolos mirando / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura» (25).

3. RECONCILIACIÓN: INICIATIVA DIVINA

Envío del Hijo

El Misterio de Dios como amor no queda encerrado *ad intra*, en la eterna generación del Hijo por el Padre y en la espiración del Espíritu, sino que sale y se comunica *ad extra*, en la creación del mundo y de una manera particular del hombre, creado a su imagen y semejanza (Gen 1, 26-27). Pero donde verdaderamente se expresa el amor que es Dios, y por tanto, el amor como donación hasta el extremo es en el envío

(25) *Cántico Espiritual*, en J. VICENTE RODRÍGUEZ y F. RUIZ SALVADOR (eds.): *Obras Completas*, Ed. Espiritualidad, Madrid, 1988, 62-63.

del Hijo para realizar la obra de la redención: «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos» (Gál 4, 4-5). El motivo o razón del envío lo describe el Apóstol en forma negativa como rescate de la opresión-esclavitud de la ley, o de la ley como camino de autosalvación, y en forma positiva como filiación adoptiva que se funda en el Hijo unigénito y se realiza por el don del Espíritu que nos la interioriza y asimila. Pero la verdadera razón del envío está en el amor del Padre, o sea, en la esencia misma de Dios-Amor: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 16-17). El amor del Padre por los hombres es la causa del envío del Hijo, y el amor del Hijo por los suyos está detrás de su pasión salvadora: «antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13, 1).

La reconciliación del hombre con Dios es, pues, una iniciativa absolutamente divina: parte de Dios y la realiza Él por medio de su Hijo bajo el impulso del Espíritu, pues «Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo, por gracia habéis sido salvados» (Ef 2, 4-5).

Que la reconciliación, derribando el muro divisorio entre los dos pueblos «para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo las paces y reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, por medio de la cruz» (Ef 2, 14-17),

sea el sentido del envío del Hijo al mundo, lo enseña Jesús desde el comienzo de su ministerio mesiánico, cuando invita a los hombres a la conversión (cf Mc 1, 15: *metanoite*) y asegura repetidamente, contra bienpensantes y burócratas de la salvación, que «no he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2, 17), y más claramente cuando se hospedó en casa de Zaqueo: «El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19, 10). ¡El ministerio mesiánico como ministerio de reconciliación! (26).

Jesús realiza la reconciliación del hombre con Dios, para la que había sido enviado, mediante signos y palabras; entre los primeros sobresale, no cabe duda, la comida con los pecadores (cf. Lc 15, 2), gesto escandaloso hasta el punto de haber recibido de sus enemigos el grave insulto de «comedor y bebedor; amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19) (27). Participando en la misma mesa con los pecadores, Jesús otorga gracia y perdón, les regala paz y comunión, y esto es su salvación. Pero también mediante otros signos de curación incorpora a los enfermos a la comunidad de salvación, cosa que resalta particularmente cuando sana a los leprosos (Lc 17, 12) o a los endemo-

(26) «Jesús estuvo repitiendo sin cesar que la salvación es para los pecadores, no para los justos (en lo cual hay que tener en cuenta que lo de "los justos" parece ser una denominación con que los fariseos se designaban a sí mismos)» (J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, 1974, 142).

(27) *Ib.*, 140s y en 148: «La comunión de mesa con los pecadores es el escándalo prepascual». También J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid, 1991, 139ss.

(28) «En gran medida, la actividad de Jesús consistió en crear comunicación social y en abrir vías de comunicación sobre todo allí donde reinaban oficialmente la exclusión y la excomunión» (E. SCHILLEBECKX, *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca, 1994, 186).

niados (cf. Mc 5, 2ss.), excluidos por la dogmática oficial del contacto con los «justos» que de otro modo se arriesgaban a quedar «impuros» (28). No cabe duda que un signo rompedor de las estructuras religiosas dominantes, basadas sobre la marginación y exclusión de los «pecadores», fue la vocación de Leví: «Al pasar, vio a Leví, el de Alfeo, sentado en el banco de los impuestos, y le dice: “Sígueme.” Él se levantó y le siguió» (Mc 2, 14), y para celebrarlo tiene lugar una comida festiva en la que participan «muchos publicanos y pecadores», con el consiguiente escándalo de los escribas y fariseos de turno.

Jesús realiza el ministerio de la reconciliación que el Padre le ha confiado también con palabras: es el caso del paralítico, a quien le declara que Dios le ha perdonado: «Hijo, tus pecados te son perdonados» (Mc 2, 5), o el de la mujer pecadora: «Tus pecados quedan perdonados» (Lc 7, 48), o el de la adúltera: «Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más» (Jn 8, 11). Pero el mensaje de reconciliación de Jesús no se reduce a estas palabras directas y expresas, que son también una reivindicación de la potestad o poder «que el Hijo del hombre tiene en la tierra de perdonar pecados» (Mc 2, 10). El discurso parabólico del perdón hasta setenta veces siete (Lc 17, 4) y, en particular, las parábolas de la misericordia, con la del hijo pródigo a la cabeza (Lc 15), es sumamente alentador del talante del Padre que espera día y noche la vuelta del hijo, y cuando llega lo abraza, lo viste, y celebra un banquete «porque este hijo mío había muerto y ha vuelto a la vida; se había perdido y ha sido hallado» (Lc 15, 24).

Revelación de la reconciliación en la Cruz

Según el Apóstol, «todo proviene de Dios, que nos recon-

cilió consigo por Cristo... Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres» (2Cor 5, 18-19). Pablo tiene distintas aproximaciones al acontecimiento redentor de la cruz, pero en todas el Padre aparece sosteniendo la obra del Hijo: así cuando dice que todos, judíos y griegos, «son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento [*hilasterion*] de propiciación por su propia sangre mediante la fe» (Rom 3, 24) (29). En esta perspectiva, la cruz es el nuevo propiciatorio, y el Viernes Santo, el gran día de la expiación universal y definitiva de los pecados. «Cristo, rociado con su propia sangre, es el verdadero propiciatorio, el instrumento del Padre para borrar los pecados del hombre» (30). Desde otro enfoque, el Apóstol afirma: «Dios os dio vida con él, perdonando todos nuestros delitos, cancelando el recibo [*cheiro-*

(29) Según el Catecismo, «el Nombre de Dios Salvador era invocado una sola vez al año por el sumo sacerdote para la expiación de los pecados de Israel, cuando había asperjado el propiciatorio del Santo de los Santos con la sangre del sacrificio» (cf. Lv 16, 15-16; Si 50, 20; Hb 9, 7). El propiciatorio era el lugar de la presencia de Dios (cf. Ex 25, 22; Lv 16, 2; Nm 7, 89; Hb 9, 5). Cuando San Pablo dice de Jesús que «Dios lo exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre» (Rom 3, 25), significa que en su humanidad «estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19) (CCE n. 433).

(30) J. A. FITZMYER: «Teología de San Pablo», en R. E. BROWN (dir.): *Comentario Bíblico San Jerónimo*, V, Madrid, 1972, 801.

(31) En este texto «Pablo habla de una "deuda" que tenía la Humanidad a causa de sus pecados: Dios nos resucitó a la vida con Cristo y perdonó todos nuestros delitos; borró nuestra deuda (*cheirographon*), que se alzaba contra nosotros, con todas sus secuelas; la suprimió cuando la clavó en la cruz, despojando así a los principados de este mundo. No es que Cristo vaya a la muerte como víctima vicaria que paga la deuda al Padre o al diablo, sino que el Padre (...), reconociendo el amor que el Hijo le tiene

graphon] que nos pasaban los preceptos de la Ley; éste nos era contrario, pero Dios lo quitó de en medio clavándolo en la cruz» (Col 2, 14) (31). La cruz es, pues, el altar de la reconciliación, donde el Padre, acogiendo la ofrenda de su Hijo, hecha «por el Espíritu Eterno» (Heb 9, 14), realiza y revela la obra de nuestra redención. Esta ofrenda la había anticipado Jesús en la Última Cena al dar el pan como su cuerpo entregado «por vosotros» (Lc 22, 19) y al pasar la copa con su sangre derramada «para perdón de los pecados» (Mt 26, 28). La Eucaristía que representa y actualiza perpetuamente, hasta su vuelta, por mandato suyo, el sacrificio de la redención (1 Cor 11, 23-26), es, por eso mismo, el sacramento de la reconciliación por excelencia. De aquí, del misterio que en la Eucaristía se actualiza, beben los demás sacramentos, pues como enseña el Concilio, «los otros sacramentos, así como todos los ministerios eclesíásticos y obras de apostolado, están íntimamente trabados con la sagrada Eucaristía y a ella se ordenan. Y es que en la santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo» (PO 5).

En la resurrección culmina la obra de reconciliación

Como fruto de la resurrección, Jesús comunica el Espíritu (cf Jn 7, 39) que será quien actualice en el tiempo, hasta su

a él y a la Humanidad, salda la cuenta pendiente ofreciendo a su propio Hijo. Fundamentalmente es un acto de amor de Dios que se ha derramado en los corazones de los hombres (Rom 5, 68; 8, 35-39)» (*Comentario Bíblico San Jerónimo*, V, 802).

vuelta, su obra de reconciliación. Por eso, «al atardecer de aquel día, el primero de la semana», o sea, el mismo día de pascua, Jesús traspasa a los discípulos su propia misión: «¡Como el Padre me envió, también os envió yo! Dicho esto, sopló y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos”» (Jn 20, 19-21-23). Con la misión, resumida en la obra de reconciliación o perdón de los pecados, les comunica el Espíritu para que puedan llevarla a cabo. Así, la obra que tiene su origen en el Padre, en su voluntad salvífica, que la realiza por medio del Hijo, permanece viva y actuante en la historia por el envío del Espíritu Santo que Jesús resucitado da a los discípulos la misma tarde de pascua o de manera más solemne, a los cincuenta días, en pentecostés (Hech 2, 1-4).

4. POR MEDIO DE LA IGLESIA

Todos los sacramentos, en cuanto signos eficaces de salvación, encuentran su ubicación, el solar de origen y cimiento, en el «sacramento universal de salvación» (LG 48; GS 45), que es la Iglesia. O como afirma el Catecismo, la Iglesia «es el sacramento de la acción de Cristo que actúa en ella gracias a la misión del Espíritu Santo» (CCE 1118).

Esquemáticamente podemos decir que:

- Cristo es el «sacramento» o icono de Dios Padre.
- La Iglesia es el sacramento de Cristo o su Cuerpo.

Los sacramentos son concreción y despliegue del único e inagotable misterio de salvación, del que la Iglesia es su signo

principal. Así lo enseña el Concilio: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

La Iglesia está, pues, íntimamente implicada en los sacramentos, de manera que a todos y cada uno de ellos hay que empezar por situarlos en su lugar de origen y sentido: en la Iglesia, desde donde conectan con Cristo, que es el fundamento y la fuente de su contenido salvífico por su misterio pascual.

Cristo está detrás de todos los sacramentos, como está, y precisamente porque está, detrás del sacramento fundamental, o sea, de la Iglesia, que es el primer fruto de la salvación y a la vez su instrumento principal en el discurrir de la historia hacia su consumación escatológica. Si los sacramentos no pudieran remitirse a Cristo, no serían signos suyos, de su salvación; serían, en todo caso, *sacramentales*, es decir, de institución eclesiástica. Y, por tanto, su eficacia salvífica no estaría en ellos mismos, sino en la oración de la Iglesia. Pero semejante afirmación vaciaría de contenido la celebración de los sacramentos. Los sacramentos, pues, se remiten a Cristo, pero *en y mediante* la Iglesia (cf. CCE 1114-1118), como también, por otra parte, la misma palabra de Dios: el Evangelio es la predicación apostólica sobre Cristo muerto y resucitado. Ahora bien, como los signos sacramentales tienen su contexto vital en la Iglesia, por eso mismo hay que mostrar la inserción del sacramento de la penitencia, por el que somos reconciliados con Dios y con la Iglesia, en la vida y misión de ésta. De hecho, el anuncio y la predicación de la penitencia pertenecen a la misión fundamental de la Iglesia. En la predicación de Jesús, la invitación a la conversión está ligada de manera inmediata y directa al

anuncio del Evangelio, como condición indispensable para acoger el Reino de Dios: «El Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena noticia» (Mc 1, 14s). Por eso se puede decir que «la proclamación y la instauración del Reino de Dios son el objeto de su misión: «Porque a esto he sido enviado» [Lc 4, 43]: a anunciar la buena nueva del Reino de Dios» (32).

Según el Concilio, la Iglesia «constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra» (LG 5); por tanto, cuando, siguiendo a Jesús y cumpliendo su mandato, invita a los hombres a la conversión y anuncia la reconciliación, no hace más que continuar la obra y el mensaje de Cristo (33). «En conexión íntima con la misión de Cristo se puede, pues, condensar la misión... de la Iglesia en la tarea —central para ella— de la reconciliación del hombre... La Iglesia tiene la misión de anunciar esta reconciliación y de ser el sacramento de la misma en el mundo» (34). Por eso Pablo entiende el ministerio apostólico como ministerio de reconciliación: «Todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación... Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!» (2 Cor 5, 18-20). El anuncio del Reino, como invitación y como oferta de gracia (parábola del banquete de bodas Mt 22, 114; Lc 14, 16-24), tiene por objeto la salvación de los hombres y la reconciliación del mundo con Dios. Ahora bien, no puede haber anuncio de Dios, que es oferta gratuita

(32) JUAN PABLO II: *Redemptoris missio*, sobre la permanente validez del mandato misionero (7-12-1990), n. 13.

(33) Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: o.c., 266.

(34) Exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia*, n. 8.11.

de salvación, sin llamada a la conversión que lleva consigo la ruptura con el pecado para volverse a Dios. Porque el pecado, en su última radicalidad, implica por lo menos estas tres cosas:

- El no reconocimiento de Dios como Dios, el único Señor; y, por tanto, el rechazo explícito o implícito de su soberanía sobre la vida y la muerte del hombre. Es el contenido de la tentación original: «se os abrirán los ojos y seréis como dioses, concedores del bien y del mal» (Gén 3,5) (35).
- De este rechazo deriva la quiebra del sentido y del fin de la existencia humana, puesto que ésta se realiza precisamente en la comunión con Dios, en la apertura a Dios, mientras que el pecado cierra al hombre sobre sí mismo (36).
- Como consecuencia, el pecado lleva con frecuencia al desconocimiento, indiferencia y aun enfrentamiento del hombre con su prójimo.

(35) «Estas palabras de la serpiente manifiestan la esencia de la tentación del hombre; implican la perversión del sentido de la propia libertad. Esta es la naturaleza profunda del pecado: el hombre se desgaja de la verdad poniendo su voluntad por encima de ésta. Queriéndose liberar de Dios y ser él mismo un dios, se extravía y se destruye. Se autoaliena» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación*, 22-3-1986, n. 37).

(36) «El hombre, al pecar, pretende liberarse de Dios. En realidad, se convierte en esclavo; pues al rechazar a Dios rompe el impulso de su aspiración al infinito y de su vocación a compartir la vida divina» (*Libertad cristiana y liberación*, n. 40).

Por eso «se puede entender el pecado como *incurvatio hominis* o como *amor curvus*» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o.c., 271).

Por tanto, la conversión es el primer paso que ha de dar el hombre, movido por la gracia (DS 1525, 1553), para acoger el Reino de Dios que el Padre nos ofrece en Jesús, y ahora por medio de la Iglesia.

Porque el anuncio del Reino es la tarea principal que Jesús confió a su Iglesia; más aún, la razón de ser de la Iglesia es su servicio al Reino. Así lo entiende el Concilio: «El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. En efecto, el Señor Jesús comenzó su Iglesia con el anuncio de la Buena Noticia, es decir, de la llegada del Reino de Dios» (LG 5). La Iglesia no es el Reino, pero es su signo, su sacramento; por eso mismo el mensaje y la práctica de la penitencia y la reconciliación como disposición fundamental para acoger el Reino pertenece al ser y a la misión de la Iglesia. Con toda claridad lo afirma el Papa en la mencionada encíclica *Redemptoris missio*: «La Iglesia está efectiva y concretamente al servicio del Reino. Lo está, ante todo, mediante el anuncio que llama a la conversión; éste es el primer y fundamental servicio a la venida del Reino en las personas y en la sociedad humana» (n. 20). Pero para poder cumplir esta misión con eficacia y credibilidad, la Iglesia debe ser ella misma (o esforzarse en ser) una comunidad reconciliada y reconciliadora. Como humildemente se reconoce en *Reconciliación y Penitencia*, «la Iglesia, para ser reconciliadora, ha de comenzar por ser una Iglesia reconciliada» (n. 9). Sin esta perspectiva ecuménica crecen las dificultades para predicar la reconciliación, cuando entre los cristianos se da la división y entre los mismos católicos abundan las descalificaciones mutuas (cf. *Tertio millennio adveniente*, 34).

La misión de la Iglesia para actualizar y cumplir con la llamada evangélica a la conversión se puede concretar en tres

momentos:

- El *anuncio* de la reconciliación: en la firme convicción de que el bien, la paz, el amor, el perdón... son valores definitivos desde la obra redentora de Cristo.
- La *práctica* de la reconciliación: el anuncio se verifica en la práctica, en el compromiso por realizar la reconciliación dentro y fuera de la comunidad eclesial (37).
- La *celebración* de la reconciliación: el anuncio y la praxis alcanzan todo su sentido en la celebración: lo que se dice y se vive se hace presente como realidad divina en la celebración sacramental.

Pero, aparte las infidelidades propias, la tarea de predicar la conversión no es nada fácil en las actuales circunstancias, puesto que lo que se ha dado en llamar, desde Pío XII, pérdida del *sentido del pecado* que impide a mucha gente acoger el mensaje evangélico de la penitencia o conversión, hunde sus

(37) Refiriéndose a lo que podemos hacer los europeos por la reconciliación, decía hace poco J. B. METZ: «Sólo si entre nosotros, en la nueva Unión Europea, aumenta una cultura política inspirada por la compasión, crecerá la perspectiva de que Europa llegue a ser un paisaje multicultural floreciente y no en llamas, un panorama de paz y no una explosión de violencia, no un panorama, en definitiva, de guerras civiles en escala» (en *Ecclesia*, n. 2973, 27-11-1999).

Cf también E. SCHILLEBEECKX, o.c., 258.

(38) Cf. JUAN PABLO II: *Dominum et vivificantem*, sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo (18-5-1986), n. 47; Reconciliación y Penitencia, 18: «la pérdida del sentido del pecado es... una forma o fruto de la *negación de Dios*».

Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o.c., 267.

(39) «Por qué para los occidentales Dios se ha vuelto un problema», en E. SCHILLEBEECKX, o.c., 87-107.

raíces en la pérdida del *sentido de Dios*, que conduce inevitablemente a la pérdida del *sentido del hombre* (38). No se trata sólo de una crisis moral, que también lo es, naturalmente, sino sobre todo se trata de una crisis *teológica*; el problema es Dios mismo (39), y por eso no hay que extrañarse que todo lo demás se vuelva problemático, empezando por la norma moral y la estima del hombre (40).

Con el anuncio y la llamada constantes a la conversión, la Iglesia intenta sobre todo poner a Dios en el centro de la vida del hombre y así contribuye a salvarlo del sinsentido (en forma de nihilismo) que lo amenaza (41). Y así, poniendo a Dios en medio de la existencia, la Iglesia sirve al hombre, le ayuda a recuperar su propia humanidad. Por eso este es uno de los servicios más importantes que la Iglesia puede prestar hoy al hombre: el de ser mediadora de su reconciliación con Dios, consigo mismo, con los demás hombres y con la Creación entera. Desde esta perspectiva, el sacramento de la penitencia no debería ser considerado como la imposición de una obligación gravosa, sino como un gran don de Dios hecho a los

(40) El pecado sólo tiene sentido desde Dios; es una noción teológica (*contra ti, contra ti sólo pequé*), mientras que la falta es un concepto moral. Si se ha perdido el sentido de pecado es porque el sentido de Dios se ha difuminado. Y si Dios, en cuanto Creador, es el garante y defensor de su criatura —aunque ella misma sea pecadora (cf Gén. 4, 15)—, su rechazo repercutirá inevitablemente en la valoración del prójimo.

(41) «El pensamiento contemporáneo aparece dominado y atravesado por el nihilismo y el relativismo, que es tanto como decir por el aserto que niega la existencia de verdades o valores absolutos... [Pero] cuando el hombre no logra ya establecer un contacto con Dios, queda casi necesariamente atrapado en la red del nihilismo» (G. MUCCI, «Se Dio è morto tutto è relativo?» Un articolo di Michael DUMMETT, in *CivCatt* 2000 I, 328-333).

hombres. El sacramento del perdón no debería aparecer de ningún modo como una ley que coacciona la libertad y violenta las conciencias, sino como un verdadero *evangelio*, es decir, como el anuncio de un valor enormemente positivo y humanizador.

Así, pues, Jesús continúa su obra redentora por medio de la Iglesia; más aún, la Iglesia misma es el fruto de la redención, por eso de ella dice el Concilio que es «sacramento universal de salvación» (LG 48). Y por sacramento aplicado a la Iglesia entiende «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). La Iglesia no es sólo un signo de la salvación levantado en medio de las naciones (SC 2), sino su instrumento principal, en manos de Cristo, ya que es su Cuerpo (LG 7). Esta misión salvífica que le encomendó el Señor la realiza de muchas maneras y por muchos caminos, pero sobre todo por los sacramentos. Lo que la Iglesia es como sacramento universal de salvación se concreta y realiza en los distintos momentos de la vida por los sacramentos, en los cuales se nos comunica «la gracia divina que emana del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, del cual todos los sacramentos y sacramentales reciben su poder» (SC 61).

Jesús fundó la Iglesia como signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano, como «el sacramento visible de esta unidad salutífera» (LG 9):

(42) «El nacimiento de la Iglesia fue un proceso muy complicado, pero de tal índole que puede ser visto por el creyente como la obra de Dios, que adquiere para sí en Jesús por el Espíritu su pueblo escatológico. La Iglesia no es el Reino de Dios, pero testimonia simbólicamente este Reino por su palabra y su sacramento, y anticipa de modo efectivo en su praxis este Reino» (E. SCHILLEBEECKX, o.c., 241s.).

aquí está su carácter salvífico-sacramental (42). Para realizar esta tarea les envía el Espíritu Santo (además de Jn 20, 22, las promesas del Espíritu Santo en el discurso de despedida) y les otorga el poder de las llaves, para atar y desatar, o sea, para excluir de la comunidad de salvación a los que persistan en el pecado y para reintegrar en ella a los que se conviertan (cf Mt 16, 19 [a Pedro] y Mt 18, 18 [a los discípulos]) (43). Tanto en las palabras del Resucitado como en las del Jesús histórico la Iglesia aparece como ámbito e instrumento de la reconciliación, de modo que «quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a Él y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando, y que colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones» (LG 11). Sin entrar en polémicas ni dilucidar cuestiones disputadas, el Concilio establece una íntima conexión entre la reconciliación con Dios y con la Iglesia (44); Dios es, efectivamente, el que perdona, pues la ofensa es hecha a Él, pero la Iglesia, como Cuerpo de Cristo, es también ofendida, ya que, en virtud de

(43) Según el Catecismo, «al hacer partícipes a los apóstoles de su propio poder de perdonar los pecados, el Señor les da también la autoridad de reconciliar a los pecadores con la Iglesia. Esta dimensión eclesial de su tarea se expresa particularmente en las palabras solemnes de Cristo a Simón Pedro: "A ti te daré las llaves del Reino de los cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos" (Mt 16, 19)... Las palabras *atar* y *desatar* significan: aquel a quien excluyáis de vuestra comunión, será excluido de la comunión con Dios; aquel a quien recibáis de nuevo en vuestra comunión, Dios lo acogerá también en la suya. *La reconciliación con la Iglesia es inseparable de la reconciliación con Dios*» (nn. 1444-1445).

(44) Cf. P. ADNÈS: «Penitencia y reconciliación en el Vaticano II», en R. LATOURELLE (ed.): *Vaticano II. Balance y perspectivas*. Sígueme, Salamanca, 1989, 519-531, para esto especialmente, pp. 523ss.

la comunión de los santos, «si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo» (1 Cor 12, 26). Por eso, ella se preocupa y ora por los pecadores, para que alcancen la reconciliación con Dios y se reintegren como miembros vivos en su seno (45). El Concilio distingue en el pecado un aspecto teológico de separación de Dios y otro eclesiológico de ofen-

(45) El Concilio de Trento había destacado como efecto de este sacramento únicamente la reconciliación con Dios (DS 1674). La dimensión eclesial del perdón de los pecados, que tanta importancia tuvo en la Iglesia antigua, «hasta el punto de que esta reconciliación [con la Iglesia] aparecía como la condición y el medio por el cual se obtenía el perdón del pecado ante Dios» (P. ADNÈS, *La penitencia*, BAC, Madrid, 1981, 202), quedó en la sombra. En la Edad Media todavía se mantiene el vínculo, aunque aflojado, de la reconciliación eclesial. Así, San Buenaventura afirma que «la confesión está ordenada a la reconciliación del pecador con la Iglesia. Y Santo Tomás enseña, por su parte, que el pecador justificado por la contricción perfecta no debe acercarse a la comunión eucarística antes de haber sido reconciliado con la Iglesia por la absolución del sacerdote... Pero no se tiene ya la idea de que la reconciliación con la Iglesia es el efecto inmediato de la absolución, gracias a la cual podemos obtener el perdón de los pecados ante Dios. Los teólogos medievales, en realidad, parecen pensar que el hombre es digno de ser reconciliado con la Iglesia porque de antemano ha sido reconciliado con Dios» (ib., 203). Como esto último se presenta como lo verdaderamente importante, la dimensión eclesial de este sacramento tenderá a debilitarse no sólo por la escasa fundamentación teológica que la teología medieval le presta, sino también por la misma celebración privada del sacramento, donde el aspecto eclesial queda reducido a la persona del sacerdote, a quien además se le consideraba en el ejercicio de este ministerio como representante del Dios que perdona, más que de la Iglesia mediadora del perdón de Dios.

Las investigaciones del presente siglo sobre la penitencia en la Iglesia antigua, así como un mejor conocimiento del misterio de la Iglesia, han influido notablemente en la recuperación de la dimensión eclesial de este sacramento tal como lo ha puesto de relieve el Vaticano II.

sa a la Iglesia santa, por lo cual no puede ser perdonado sin que se sanen a la vez ambas heridas. No hay que olvidar que el cristiano que ofende gravemente a Dios es un miembro del cuerpo de Cristo; su mala acción repercute en todo el cuerpo, afecta a toda la Iglesia llamada a verificar en sus miembros su condición de «esposa» inmaculada de Cristo. Por la penitencia somos reconciliados con Dios y con la Iglesia, de cuya vida, la vida del Espíritu que la anima, nos habíamos alejado.

Si el pecado afecta no sólo a Dios sino también a la Iglesia, lógicamente ésta tendrá que intervenir en el proceso de reconciliación. «Porque el bautizado no peca nunca como un individuo aislado frente a Dios, sino como un miembro de la Iglesia. Por consiguiente, sólo por medio de la Iglesia y dentro de la Iglesia puede ser perdonado su pecado... Al pecar gravemente, el cristiano se ha excluido a sí mismo de la unión viva con la Iglesia. Se halla en un estado interno de separación con respecto a la Iglesia» (46). Es en la Iglesia, cuerpo de Cristo, donde el creyente recibe la gracia, es decir, el don del Espíritu, la comunión con Dios por medio de Cristo. Por eso mismo, la mediación de la Iglesia, la reconciliación con ella mediante el sacramento de la penitencia nos conduce otra vez a la reconciliación con Dios (47).

(46) P. ADNÈS: *o.c.*, 210-213.

(47) «Ecclesiae caritas quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit» (SAN AGUSTÍN, *In Io. ev.* 121, 4). No se da así perdón alguno de las ofensas sin la Iglesia. No hay que separar entre sí la reconciliación con la Iglesia y la reconciliación con Dios» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *o.c.*, 277).

Cf. W. KASPER: «La Iglesia, lugar del perdón de los pecados», *Communio RevCatInt.* 11 (1989), 27-35.

5. CELEBRACIÓN DE LA RECONCILIACIÓN

Casi todo el mundo está de acuerdo en que el Ritual peor recibido, o más descuidado, de la reforma litúrgica es el de la Penitencia. La elaboración de este ritual fue lenta y costosa, duró diez años (48); pero al cabo de más de un cuarto de siglo de su promulgación, su recepción deja todavía mucho que desear: en unos casos porque este sacramento de la penitencia o de la reconciliación sigue siendo entendido y celebrado como *confesión*, es decir, como antes del Concilio, y en otros porque la «confesión» ha desaparecido por vía de una aplicación indiscriminada y anticánónica de la fórmula C del ritual. Ciertamente, no podemos olvidar los esfuerzos de otros muchos por celebrar este sacramento siguiendo el espíritu y la letra del ritual renovado por mandato del Concilio ecuménico Vaticano II.

En el ámbito de la *historia salutis*

Una de las apoyaturas más firmes que vertebran el Ritual en su doctrina y en su celebración es, sin duda, la *teologal*, o sea, la que se refiere a Dios actuando en la historia de la salvación (49). Como ya se sabe, una de las claves teológicas

(48) Cf. E. MAZZA: La riforma del «Rito della Penitenza». Elementi per una reinterpretazione», *Rivista Liturgica* LXXVIII (1991), 507-532; D. BORO-BIO: «Dimensión litúrgica de la Penitencia», en *Semanas de Estudios Trinitarios*. XXIX. *Dimensión Trinitaria de la Penitencia*, Salamanca, 1994, especialmente, págs. 240-256.

(49) Cf. J. CASTELLANO: «Una relectura teológica de los "Pronotandos" del Ritual de la Penitencia», *Phase* 233 (1999), 397-413.

más fructíferas de la renovación litúrgica llevada a cabo por el concilio Vaticano II es la noción de *historia de la salvación*. El plan de Dios respecto de nosotros, desde la creación a la consumación, se realiza en la Historia, ese escenario en que los hombres nacemos, vivimos y morimos. El *tiempo* junto con el *espacio* son las dos coordenadas fundamentales en que nos situamos y actuamos, y así construimos la historia. Con este concepto aludimos a la dimensión *abierta* del hombre: el hombre está por hacer; se va realizando en cada momento apoyándose en lo ya hecho y acontecido mientras anticipa de algún modo el futuro. La historia es una magnitud dinámica y por eso creativa; es el lugar de la libertad y la esperanza, y por eso puede llegar a ser evocación de la trascendencia.

Pues bien, la actuación salvífica de Dios desde la Creación, primero a través de un pueblo escogido, luego por medio del nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia, constituye la *historia de la salvación*, la historia de las intervenciones salvíficas de Dios, cuyo punto culminante son los misterios de la pasión, muerte y resurrección del Señor; o sea, el *misterio pascual*, que se despliega durante cincuenta días hasta su consumación en pentecostés: «Pues para llevar a plenitud el misterio pascual, enviaste hoy el Espíritu Santo» (*prefacio*).

El misterio pascual es el centro y cima de todo lo que celebramos a lo largo del año, pues, como enseña el Catecismo, «en la liturgia, la Iglesia celebra principalmente el misterio pascual por el que Cristo realizó la obra de nuestra salvación» (CCE 1067). Así, pues, el horizonte que nos envuelve y en el que estamos inmersos lo constituye la historia de la salvación; nosotros leemos la historia, nuestra historia, desde Dios, porque Él no nos deja de su mano, porque Él después de poner en marcha el mundo y la Iglesia no se ha retirado a su Olimpo

particular, porque su *providencia* guía la historia y la penetra desde dentro, aunque las más de las veces los salientes de esta historia sean negativos, marcados por la injusticia y el pecado. Pero, con todo, tenemos que afirmar que el horizonte que nos sostiene y da sentido a nuestra vida es esta *historia de salvación*, y lo que en ella celebramos es principalmente el *misterio pascual*, «causa de la reconciliación del hombre en su doble aspecto de liberación del pecado y de la comunión de gracia con Dios», como se nos dice en la Exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia*, según la cual, «la historia de la salvación... es la historia admirable de la reconciliación: aquella por la que Dios, que es Padre, reconcilia al mundo consigo en la Sangre y en la Cruz de su Hijo hecho hombre, engendrando de este modo una nueva familia de reconciliados» (nn. 7.4).

Estos son los *dos elementos clave* para comprender la liturgia: Dios actuando en la historia, y la expresión máxima de su actuación, la obra de nuestra redención, que es la gloria de Dios. Pero esto sólo se clarifica y comprende bien si ponemos rostro al Dios que actúa en la historia. Podemos hablar de *historia de salvación* y de su concentración máxima en el *misterio pascual*, porque el Dios que actúa es el Padre que, al llegar la plenitud de los tiempos, envió primero al Hijo, nacido de la Virgen María, y luego al Espíritu Paráclito en Pentecostés. En expresión de San Ireneo, el Hijo y el Espíritu son como las dos manos del Padre para realizar la obra de nuestra salvación, que empieza con la Creación (50).

Así, pues, el que actúa en esta historia es Dios, pero Dios

(50) Cf. *Adv Haer* V, 1, 3: IRÉNÉE DE LYON: *Contre les Hérésies*. París, 1984, 572.

con rostro propio, el que nos reveló Jesús; en esta historia actúa el Padre por el Hijo en el Espíritu, y su obra, el resultado de su intervención salvífica, es el misterio pascual, de modo que toda salvación procede de aquí; todos los sacramentos y sacramentales brotan como de su fuente del misterio pascual (SC 61), cada uno a su modo nos distribuyen o comunican la única gracia, la misma salvación, la que nos alcanzó Jesús con su sacrificio redentor.

El *sacramento de la penitencia* celebra de una manera particular la gracia de la reconciliación; brota como todos los demás signos sacramentales, en cuanto signos de la actuación de Dios, del «misterio pascual» que es la expresión suprema del amor de Dios (Jn 3, 16), del amor que es Dios (1Jn 4, 8.16), y por eso el lugar mayor de la revelación del misterio trinitario de Dios. Pero para llegar aquí es necesario acercarnos al rostro de Dios que nos dibujó Jesús en el camino, es decir, en las palabras y parábolas que nos contó para hablarnos de su Padre, y nuestro Padre. Para comprender el mensaje evangélico sobre la penitencia como expresión de la conversión y del perdón gratuito, tenemos que alzar la mirada hacia el Padre de las misericordias. Así lo plantea la Exhortación *Reconciliación y Penitencia*, que en su capítulo I traza los rasgos de este Padre en contraste con el hijo pródigo, pues «el hombre —todo hombre— es este hijo pródigo», y con el que se quedó en casa, pues «el hombre —todo hombre— es también este hermano mayor» (n. 5.6), para afirmar que «la reconciliación es principalmente un *don del Padre celestial*» (n. 5).

Lo más llamativo de las tres parábolas contenidas en el capítulo 15 de San Lucas, quizá sea el *motivo* que impulsó a Jesús a pronunciarlas. Dice el evangelista que «se acercaban a Jesús los publicanos y los pecadores a escucharle» (v. 1). Esto pare-

cía que molestaba especialmente a aquella clase de gente que pasaba por muy religiosa y cumplidora, pues «los fariseos y los letrados murmuraban entre ellos de Jesús diciendo: “Ese acoge a los pecadores y come con ellos”» (v. 2). Pues bien, Jesús sale al paso de esta murmuración justificando su comportamiento, el Evangelio que él encarna y anuncia, con las tres parábolas de la oveja perdida, de la moneda extraviada, y del hijo pródigo (51). En esta última aparece de manera destacada y provocadora la figura del «Padre» acogiendo con los brazos abiertos al hijo que se había fugado de casa malgastando la herencia paterna (52). El comportamiento misericordioso de Jesús con los pecadores es un reflejo, una reproducción de lo que continuamente hace el Padre con cada uno de sus hijos pródigos (53). Por eso, en la parábola, lo más importante no es el desaire del hijo pequeño hacia su padre, pues al fin su re-

(51) «El Evangelio es la revelación, en Jesucristo, de la misericordia de Dios con los pecadores (cf Lc 15)» (CCE, 1846).

Según J. Jeremías, «la parábola del hijo pródigo no es... primariamente proclamación de la buena noticia a los pobres, sino justificación de la buena noticia frente a sus críticos» (en W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*. Salamanca, 1989, 183).

(52) «No hay lugar a dudas de que en esa analogía sencilla pero penetrante la figura del progenitor nos revela a Dios como Padre» (JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, n. 6).

Cf. W. HARNISCH: *Las parábolas de Jesús*, 179.

(53) Cf. W. HARNISCH, *o.c.*, 201.

(54) Cf. W. HARNISCH, *o.c.*, 189: «La exégesis actual señala casi sin excepción la normalidad de ese hecho» (de la petición de la parte de la herencia que le correspondía).

(55) «Lo que se constata en el epílogo de una controversia entre el hijo mayor y el padre es la objeción de lo real contra lo posible. La protesta del primero se produce precisamente en nombre de ese principio que considera inevitable la condena del hijo pródigo y la justifica en la línea del orden tradicional. Téngase presente que la reacción del hijo mayor ar-

clamación estaba prevista por el derecho vigente (54), ni tampoco la incomprensible reacción del hijo mayor; llena de resentimiento y de envidia hacia su hermano pecador; o mejor; de incomprensión hacia el padre por no respetar las reglas del juego (55): el centro de la parábola es la inesperada respuesta del padre a la petición de perdón de su hijo pequeño: «El padre dijo a los criados: sacad enseguida el mejor traje y vestido; ponedle un anillo en la mano y sandalias en los pies; traed el ternero cebado y matadlo: celebremos un banquete; porque este hijo mío estaba muerto y ha revivido; estaba perdido y lo hemos encontrado» (vv. 22-24) (56).

Este es el verdadero retrato de Dios, el más hermoso y conmovedor retrato de Dios Padre, que Jesús, el Hijo, nos ha dejado (57): el hombre puede abandonar a Dios, despreciar sus dones, malgastar su herencia, es decir; su amor; su gracia, la herencia que le corresponde como hijo de Dios. Dios no se opone. No quiere en casa hijos a la fuerza. Respeta nuestra libertad, incluso si la usamos contra él. Pero, aunque uno renuncie a ser *hijo*, Él, que es absolutamente fiel a sí mismo, no puede renunciar a ser *padre*. Este punto es, sin duda, el más

ticula lo evidente y obvio en el horizonte de la orientación real de la vida. El que está habituado a interpretar el devenir del hombre como una consecuencia de sus actos no puede por menos que considerar la conducta del padre como una salida de tono que lesiona la rectitud del “antiguo orden de deberes y derechos”» (W. PÖHLMANN) (W. HARNISCH, o.c., 193).

(56) «Es el desenlace sorpresivo de este proceso el que reclama toda la atención. El centro de interés no es la iniciativa del hijo, sino el recibimiento desbordante del padre» (W. HARNISCH, o.c., 192).

(57) «Sólo el corazón de Cristo que conoce las profundidades del amor de su Padre, pudo revelarnos el abismo de su misericordia de una manera tan llena de simplicidad y de belleza» (CCE, 1439).

(58) JUAN PABLO II: *Dives in misericordia*, n. 6.

hermoso y consolador de la parábola: Dios que es, desde siempre, Padre, no puede dejar de serlo, por más que el hombre se empeñe en negarlo renunciando a la condición de hijo viviendo perdidamente. «El padre del hijo pródigo es *fiel a su paternidad, fiel al amor* que desde siempre sentía por su hijo» (58). Además, Dios sigue siendo «Padre» sobre todo de aquellos malos hijos que lo desprecian, de aquellos que se fugan de la casa paterna esperando ilusoriamente encontrar la felicidad y la libertad viviendo al margen de Dios. El hijo menor vivió «perdidamente» entregado a los placeres de la vida, dejándose arrastrar por el vicio, pero no encontró, al final, la felicidad que se imaginaba; más bien se encontró totalmente vacío y abandonado de todo y de todos. Pues ese es el precio amargo del pecado: una soledad total, un vacío espiritual incolmable. Todo aquello en lo que puso la ilusión se desvaneció; sólo la *memoria* de lo que había dejado en la casa paterna le animó a volver: «Me levantaré, iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti» (v. 18). La conversión la suscita el recuerdo del bien perdido, y en la celebración litúrgica del sacramento el recuerdo lo aviva el relato, la proclamación de la Palabra.

Y ahora es cuando Jesús nos descubre el verdadero rostro de Dios: él no ha dejado nunca de ser padre. Ha estado esperando todos los días el retorno de aquel hijo; por eso cuando lo vio venir, el Padre «se conmovió, y echando a correr, se le echó al cuello y lo cubrió de besos» (v. 20). ¡Dios que se conmueve cuando ve regresar al hijo pródigo! ¡Dios que ordena celebrar un banquete cada vez que un hijo perdido es hallado con salud! Es la fiesta del perdón la que Jesús cuenta en esta parábola. Pues Dios no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva: la conversión es la alegría de Dios, como dijo Jesús: «habrá más alegría en el cielo

por un solo pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión» (v. 7, cf. v. 10). Esta alegría se expresa y se celebra en el sacramento de la reconciliación. Se trata de la reconciliación con el Padre, Él es el que «nos reconcilió consigo por Cristo... porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 18s) (59).

El *Ritual de la Penitencia* desde el comienzo pone de relieve esta iniciativa del Padre. La voluntad salvífica universal del Padre se expresa en el envío del Hijo para reconciliar en él todas las cosas. La obra de Jesús con palabras y gestos está orientada a ofrecer a los hombres el perdón y la misericordia del Padre; su entrega a la muerte, la institución del memorial de su sacrificio redentor; el don del Espíritu después de su resurrección y la misión confiada a los apóstoles se interpretan en relación con el perdón de los pecados. Por eso Pedro, que había recibido el poder de las llaves (Mt 16, 19), al ponerse al frente de la Iglesia el día de pentecostés la primera palabra que pronuncia se refiere a la conversión para recibir el perdón de los pecados, cuyo signo primero y fundamental es el bautismo: «Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para perdón de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Hch 2, 38). El

(59) X. PIKAZA: *Este es el hombre. Manual de cristología*. Salamanca, 1997, ofrece una interpretación diferente de esta parábola. Según él, «esta es *parábola de la casa mesiánica*, y en ella aparece Jesús como tercer hermano, que quiere vincular en familia de diálogo y respeto al hermano legal (mayor) y al pródigo (menor). Es una *parábola cristológica*: palabra de Jesús que supera la violencia y expulsión de la sociedad antigua, vinculando en nombre de Dios (en acogida mutua, perdón y amor) a los hermanos antes separados» (págs. 360s).

fruto de la Pascua es la reconciliación del hombre con Dios y entre nosotros: Jesús murió «para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11, 52); su sangre derramada es para el perdón de los pecados (Mt 26, 2-8), pero como don del Espíritu Santo, que es quien actualiza en la historia de la salvación la obra de Cristo, el misterio pascual (cf. CCE 1104-1107). Por eso en la tarde de pascua, Jesús da a sus discípulos el Espíritu para remisión de los pecados (Jn 20, 22s).

Así, pues, para promover la reconciliación con Dios y con los demás (con la Iglesia) desde el Ritual del sacramento de la penitencia renovado por el Concilio habría que tener presente el doble eje teológico-pastoral *Dios Trinidad y su Obra*: ¿quién llama a la reconciliación, quién invita?, ¿quién perdona, quién reconcilia?, ¿en qué consiste la reconciliación? La intervención salvífica de Dios aparece bien subrayada en la absolución sacramental. Según el Ritual: «la fórmula de la absolución significa cómo la reconciliación del penitente tiene su origen en la misericordia de Dios Padre; muestra el nexo entre la reconciliación del pecador y el misterio pascual de Cristo; subraya la intervención del Espíritu Santo en el perdón de los pecados y, por último, ilumina el aspecto eclesial del sacramento, ya que la reconciliación con Dios se pide y se otorga por el ministerio de la Iglesia» (RP 19; cf. las *Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español*, en el n. 60). De modo sintético esta estructura aparece en la fórmula de absolución de las dos primeras formas de celebración, y mucho más desarrollada en la tercera con la invocación a cada una de las tres divinas Personas y su actuación específica en el sacramento de la reconciliación.

Según esto, a la hora de revitalizar este sacramento la di-

mención *teologal* debería destacarse como elemento fundamental: pues como la figura y presencia del Dios vivo no estén claras en la vida del cristiano, como el sentido y significado de su obra salvadora para la vida no sean percibidos nada más que esporádicamente, es difícil hablar y transmitir la buena noticia que este sacramento celebra y comunica: el perdón de los pecados cometidos contra Dios, pues todos «alcanzan» a Dios: «*tibi soli peccavi: contra ti solo pequé*» (Sal 50, 6) (60). Como se nos dice en la Instrucción sobre el sacramento de la penitencia de la CEE «*Dejaos reconciliar con Dios*» (1989), «el proceso de conversión es siempre, básicamente, un despertar de la fe y del amor hacia el Padre que siempre nos espera y nos busca para perdonarnos en Jesucristo... [Pues] sin la experiencia teologal no hay sentido de pecado, ni urgencia de conversión, ni necesidad de reconciliación» (n. 66). De ahí la importancia que tiene plantear este asunto en el conjunto de la vida cristiana, empezando por el *Bautismo* como «*sacramento primero*» de la conversión y del perdón de los pecados, para hacer luego un examen detenido en relación con la Eucaristía, pues «la desafección que se advierte desde hace años hacia el sacramento de la Penitencia tiene como origen, entre otras causas, el olvido de la íntima conexión que existe entre uno y

(60) Aunque, evidentemente, no dañan a Dios. Según Santo Tomás, el pecado «non nocet Deo»: cf. STh I-2 q. 21 a. 4 ad 1; q. 47 a.1 ad 1; q. 73 a. 7 ad 2; 2-2 q. 88 a. 2c.

(61) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: «La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino», n. 41, *Ecclesia*, 2937 (20-3-1999) 14.

(62) A este respecto un instrumento útil que habría que tener presente y aprovechar catequéticamente son las dos recientes instrucciones pastorales de la Conferencia Episcopal: «Dios es Amor» (27-11-1998) en *Ecclesia*, 2924 (19-12-1998), y la que acabo de citar, «La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino» (4-3-1999).

otro sacramento», es decir, entre la eucaristía y la penitencia (61). El discernimiento que pide Pablo para acercarse a la Mesa del Señor (cf. 1 Cor 11, 28) ha caído en desuso, porque tampoco se distingue bien qué comemos, de quién nos alimentamos (62).

Disposiciones del hombre y acción de la Iglesia

Lo que creemos sobre Dios Padre que nos reconcilia consigo por el sacrificio redentor de su Hijo mediante el ministerio de la Iglesia sostenido por el Espíritu Santo, lo celebramos de un modo particular en el sacramento de la penitencia (63). Pero para celebrarlo con fruto se requiere poner en juego algunas disposiciones fundamentales. Hay que insistir en que los sacramentos no son signos mágicos que operan de por sí independientemente del sujeto que los recibe. La doctrina del *opus operatum* tenemos que salvaguardarla, naturalmente; con esta doctrina confiesa la Iglesia que ella no es dueña ni propietaria de los sacramentos, sino su dispensadora fiel (cf. 1 Cor 4, 1), que es la soberana gracia de Cristo la que está detrás y se comunica en los signos sacramentales. Pero esto no supone desconocer y menos despreciar la fe con que hemos de acercarnos a los sacramentos, que siempre y en todo caso son signos de la fe (SC 59; PO 4; CCE 1122-1126). Sólo para la fe y en la fe el signo sacramental evoca, expresa y comunica la gracia que significa. No es que su eficacia salvífica

(63) Cf. D. BOROBIO: «Ministerio y ministerios de reconciliación en la Iglesia actual», *Salmanticensis* 46 (1999), 349-373; Id., «La penitencia como proceso o el itinerario penitencial», *Phase* 233 (1999), 415-430.

(64) «Insistiendo demasiado en "reconciliación", entendida como acción de Dios que perdona y de la Iglesia que hace de mediadora de este perdón por medio del suyo, existe el riesgo de olvidar que el sacramento

dependa de la fe, depende de Cristo, pero la fe es necesaria para acercarse a Cristo, y por tanto, a sus signos de gracia.

Supuesta la fe, las actitudes fundamentales para que la celebración del sacramento alcance su objetivo son las que se conocen también como *actos del penitente* (64). El Ritual se refiere a estas disposiciones de los que, movidos por el Espíritu Santo, se acercan al sacramento de la penitencia. Los actos del penitente «forman parte del mismo sacramento [que] alcanza su plena realización con las palabras de la absolución [...]. Así, el fiel, que experimenta y proclama la misericordia de Dios en su vida, celebra junto con el sacerdote la liturgia de la Iglesia, que se renueva constantemente» (RP 11). El sacramento de la penitencia es una verdadera celebración litúrgica, y como toda celebración no es una acción privada, sino celebración de la Iglesia (SC 26). La Iglesia es el sujeto de la celebración; sin perder esto de vista, en el caso del sacramento de la penitencia está personificada sobre todo en el penitente o el grupo de penitentes, en una celebración comunitaria más expresiva de esta dimensión y en el ministro del sacramento. La participación «plena, consciente y activa» (SC 14; cf. 21-27-30-50) de los fieles en esta celebración sacramental pasa por asumir la parte propia e indeclinable, los actos del penitente.

Pero, aunque sólo es posible la reconciliación si el que la

tiene por objeto el sacramentalizar los actos del penitente y de su conversión, y que es fundamentalmente "penitencia", sin lo cual no sería "reconciliación"» (P. ADNÈS: «Penitencia y reconciliación en el Vaticano II», en R. LATOURELLE (ed.): *Vaticano II. Balance y perspectivas*. Sígueme, Salamanca 1989, 526).

(65) Z. ALSEGHY y M. FLICK: o.c., 90.

pide se acerca con las debidas disposiciones, sin embargo, «la reconciliación no es fruto de la *actitud subjetiva del penitente*» (65), es decir, el esfuerzo del penitente no «merece» un don que excede infinitamente el esfuerzo humano. Por eso, también aquí, «si el rito es celebrado debidamente, con las condiciones requeridas, este hecho asegura que Cristo cumple su promesa, operando en el rito la salvación» (66). La eficacia del sacramento está en el mismo signo, en cuanto signo de Cristo; la gracia depende de Dios, la comunica Dios como don libre y gratuito, no puede ser «merecida» por el hombre, aunque sin la acogida de éste, sea mínimamente expresada, no puede el sacramento cumplir su efecto salvífico. Hay, pues, que evitar todo mecanicismo, todo automatismo en la economía sacramental: si no hay conversión del corazón (sea incipiente, con las exigencias que ello conlleva), no hay perdón de los pecados, por mucho que se ponga el signo sacramental. La doctrina del *opus operatum* tiene siempre que equilibrarse con la del *opus operantis*, si se quiere comprender correctamente la doctrina de la Iglesia sobre la eficacia salvífica de los sacramentos.

Con el Concilio Vaticano II la comunidad está llamada a ejercer su sacerdocio bautismal colaborando a la conversión de los pecadores mediante el ejercicio de la caridad fraterna, con el ejemplo y la oración (LG 11). Ciertamente, no se puede pretender hoy que la comunidad desempeñe el mismo papel en la reconciliación de los pecadores que tuvo en la Iglesia antigua; pero sí es necesario concienciar a las comunidades cristianas en relación con el significado comunitario de este sacramento, inculcando en los fieles el valor de la celebración

(66) *Ib.*

comunitaria de la penitencia tal como lo propone el Ritual renovado. Precisamente porque se trata de una acción comunitaria, toda la Iglesia está implicada en ella y cada uno de los fieles, según su puesto y responsabilidad en la asamblea, participa de manera armoniosa en el desarrollo de la reconciliación. No hay que olvidar que el sacerdocio ministerial y el común de los fieles no son antagónicos, puesto que ambos brotan del único sacerdocio de Cristo (LG 10), y ambos se ponen al servicio del ministro principal, Cristo, para el perdón de los pecados como expresión de la reconciliación con Dios y con la Iglesia.

CONCLUSIÓN

Reconciliación es un término secundario, derivado, que remite a otro originario: la conciliación o comunión, armonía, paz de uno consigo mismo, con el prójimo, con la Creación, con Dios. Esto es lo primero, porque su raíz y fundamento está en Dios Trinidad, comunión eterna del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Ahora bien, como desde el principio la conciliación originaria se rompió dando lugar al enfrentamiento con Dios y entre los hombres y luego con la Naturaleza, por eso toda la historia de la salvación hasta la recapitulación final (*anakephalaiosis*: Ef 1,10) por obra de Cristo, es el camino de la reconciliación, volver al proyecto y obra primeros de Dios que se realizará plenamente cuando el Hijo entregue todo al Padre y el Padre sea «todo en todos» (1Cor 15, 28).

La reconciliación se realizará como victoria de la gracia sobre el pecado; es la vuelta perfecta del hombre a la conciliación intradivina del Padre, del Hijo y del Espíritu. De aquí, del

misterio íntimo de Dios, parte la historia de la reconciliación del hombre y de la Creación entera para terminar en él. Esta victoria se anticipa en el sacramento de la reconciliación mediante la penitencia o conversión que Dios sella por medio de la absolución que significa y realiza la reconciliación con Él y con la Iglesia, y de aquí con la Creación que «fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 20s). El poder de perdonar que el Padre dio al Hijo del hombre (Mc 2,10), el Hijo lo comunicó a su Iglesia con la efusión del Espíritu Santo (Jn 20, 22s) como fruto de su Pascua. Toda la Trinidad está implicada en la obra admirable de la Creación y toda ella está también activa en la obra aún más admirable de la reconciliación. Porque la comunión-conciliación, o *perikhoresis*, que es la vida divina entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, ha de configurar y plenificar la vida de los hijos de Dios mediante la superación del pecado, en perfecta comunión con Dios, entre sí y con la Creación entera. Así, el misterio de Dios-Amor-Trinitario, revelado en la muerte y resurrección de Cristo y comunicado en el don del Espíritu, es la fuente y el término de la reconciliación, cuando «todos los justos desde Adán, desde el justo Abel hasta el último elegido, serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre» (LG 2).

LA APLICACIÓN DE LA EXPERIENCIA TRINITARIA AL SERVICIO DE LOS ENCARCELADOS

«Dios-Trinidad entre rejas»

JESÚS CALLES FERNÁNDEZ (Trinitario)
Capellán del Centro Penitenciario de Córdoba

El título del tema que se me ha asignado da pie para comenzar reflexionando sobre la experiencia de la Trinidad en la vida del cristiano «normal»; ver cómo esa experiencia de la Trinidad ha comprometido y compromete la vida de las personas, de grupos, de familias religiosas, hasta tal punto, que alguna familia religiosa se ha designado con el nombre de Orden de la Santísima Trinidad y de los Cautivos (Trinitarios); después, reflexionar también sobre cómo esa experiencia de Dios se da en los excluidos, en los marginados, en los de la orilla, en los encarcelados, para llegar a la conclusión, en palabras de San Ireneo, de que «la gloria de Dios es que el hombre viva» y viva la libertad.

I

I. EXPERIENCIA DE LA TRINIDAD EN NUESTRA VIDA CRISTIANA

El mundo actual está atravesando por un tiempo de fuerte «descristianización». Nuestra sociedad moderna se configura de tal modo que es la secularización el principio dominante y regidor de la vida. La «increencia» va ganando nuevos adeptos, como fruto del agnosticismo, llegando a culminar en el ateísmo, que, como dice el Vaticano II, hoy revise el carácter de un fenómeno de masas, cuya gravedad es muy preocupante.

De aquí el interés de la Iglesia por afirmar que DIOS EXISTE Y QUE AMA AL HOMBRE. Sin Dios la vida del hombre resulta un enigma sin sentido, no hay explicación posible. Así pues, la Iglesia quiere mostrar a los hombres de nuestro tiempo al Dios vivo y verdadero, el DIOS UNO Y TRINO. Al Dios que es Trinidad, que es comunidad perfecta.

Hace unos años decía Rahner: «El cristianismo del futuro será místico o no será nada». Y al hablar de mística no se refería a vivencias al borde de lo sublime de una sosa paranormalidad. El cristianismo será, o deberá serlo, porque él mismo ha hecho su propia experiencia de Dios, porque al CREER no sólo dirá con los labios, sino que desde su propio yo sabrá de qué está hablando.

En nuestra situación postmoderna de increencia la salvación del ser humano y en especial del cristiano no se logrará si no se recupera la dimensión mística del cristianismo, que consiste en vivir la experiencia de la presencia de un Dios Padre, creador del Cielo y de la Tierra; de un Dios Hijo que se entrega por nosotros y nos libera del pecado, y de un Dios

Espíritu que nos conduce al encuentro y a la comunión de vida de todos los hermanos.

La Trinidad ha asumido como tarea propia la redención de la Humanidad caída. Por eso Trinidad y redención son dos categorías que se explican mutuamente. El Padre envía al Hijo y envía también al Espíritu Santo para realizar la obra de la restauración del hombre. Por amor, el Padre envía a su Hijo para la salvación del mundo. Este Hijo nos redime aquí en la tierra. El Espíritu Santo con su misión, completa, lleva a perfección la obra redentora del Cristo, instauro en el mundo un estado permanente de redención. El Espíritu culmina la obra del Hijo. Se derrama como caridad redentora.

1.1. Trinidad-misterio. Trinidad-nuestro misterio

La Trinidad es el misterio de Dios más íntimo y personal, el más profundo y consolador. Es esencialmente donación plena del amor, la perfecta familia divina, consuma en la unión amorosa: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Pero la Trinidad no es sólo el «misterio de Dios», sino también es el nuestro. El ser humano —hombre y mujer— ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios Trinidad: «Hagamos al hombre y a la mujer a nuestra imagen y semejanza» (Gen. 1, 26).

Cuanto más conocemos a Dios, más nos sentimos invitados y desafiados a conocer y a profundizar en el misterio. Rememorar este misterio trinitario no es un lujo innecesario, sino una urgente llamada para nuestra fragmentada y dividida Humanidad y para el hombre de hoy, extrovertido y extraviado, fuera de camino y fuera de sí, persiguiendo mil caminos y que no llevan a buen puerto, abrumado por mil cantos de sirenas que le distorsionan y enajenan.

Dios, que es Trinidad, comunión en sí mismo y volcado por la Humanidad, lleno de pasión y ternura, de misericordia y de fuerza del amor; es Trinidad compartida y respuesta para ese hombre tan necesitado de Dios.

1.2. Trinidad, misterio compartido

Ese misterio de amor ha querido ser compartido y habita en el corazón humano. EL Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están dentro de nosotros. Dios Trinidad se encuentra, sobre todo, presente en la historia humana, animándola y empujándola. Por eso la Humanidad debe construirse en armonía y comunión, a imagen de la Trinidad.

La Trinidad no estuvo nunca ausente de la Historia, de las luchas de la vida de las personas de todos los tiempos. Todos somos peregrinos. Caminamos, tropezamos y nos cansamos, a veces nos hundimos, otras nos extraviamos. Marchamos solos, abandonados a nuestra soledad, desorientados, sin norte ni rumbo. Dios Trinidad nos acompaña. Él es el primero, va a la cabeza, anima nuestra marcha y señala la ruta. Toda la Trinidad se acerca, se abaja y se encierra en nosotros para que nosotros, con su fuerza y aliento, podamos dirigimos dignamente a Dios.

Cada persona humana lleva en todo su ser y en su obras rasgos de las tres divinas personas. Y ésta, para ser plenamente humana, necesita relacionarse por los tres lados: hacia arriba, hacia los lados y hacia dentro. Y es que la Trinidad no sale al encuentro: el Padre está infinitamente «arriba»; el Hijo, es el radical, para «todos los lados», y el Espíritu en el total, «hacia dentro».

En la persona humana, que nace en familia, aparecen los signos de la presencia de Dios Trinidad. Dios que es comunión de

personas es la primera expresión de la comunidad humana, la familia, que se construye sobre la comunión y el amor.

La Trinidad es novedad como toda la vida, siempre en mutación. Es vida eterna y por tanto libertad, donación y recepción perenne, encuentro consigo mismo para darse incesantemente. Cada persona es para la otra futuro, por eso siempre es nueva y sorprendente.

Vale la pena vivir y creer en la Trinidad, y en un Dios —comunión— que sale a nuestro paso y se ofrece a sí mismo como su plena realización. Venimos de la Trinidad, del corazón del Padre, de la inteligencia del Hijo y del amor del Espíritu Santo. Y peregrinamos hacia el reino de la Trinidad, que es comunión total y vida eterna.

2. COMPROMISO DESDE LA EXPERIENCIA DE DIOS TRINIDAD

2.1. La presencia de Dios: recuperar la mística salvadora

Parece que la presencia de Dios nos estorba. Por eso las personas de la época de increencia nos encontramos muy solas, desnudas, con lo nuestro solamente, sin la fuerza de un Padre providente que dinamice nuestras fuerzas y nos regale las suyas para superar nuestros problemas y satisfacer nuestro deseo infinito que no podemos realizar solos.

Nuestro compromiso debe ser la respuesta a la pregunta: ¿Cómo ayudar a nuestros contemporáneos a recuperar la mística salvadora que necesitan, como se profetizó hace tiempo?

No hay una respuesta clara. Pero estamos convencidos de que la Humanidad se destruirá si no vive la experiencia de Dios Trinidad en todos, que tanto amó al mundo que envió a su propio Hijo para salvarlo y que no cesa de derramar su espíritu de comunión sobre todos.

Cuando Dios se revela al hombre, al mismo tiempo que le descubre su intimidad y se le comunica, le descubre su propia interioridad; le revela también su condición pecadora, su incapacidad para salvarse por sí mismo. Pero le hace ver al mismo tiempo la dignidad de su vocación. Y esta verdad le marca el camino que ha de seguir para su realización, le indica el sentido en que han de orientarse todos sus pasos. Por eso la presencia de Dios es interpretada tantas veces por los creyentes como la luz imprescindible para caminar por la vida y para relacionarse en una actitud de amor con sus contemporáneos y con toda la Naturaleza, que también goza de la presencia amorosa.

Sin la presencia de Dios, el ser humano se pierde en la superficie de lo sensible y se disipa en la multiplicidad de lo accidental.

2.2. Desde la Trinidad, comprometernos con el hombre

Desde la Trinidad el amor se hace más cercano, la luz más intensa y la esperanza más firme. Desde la Trinidad podemos entender nuestra necesidad de relación, de comunicación y de comunión. Ya que estamos hechos para entendernos y para querernos.

Sin la Trinidad no sería posible la familia, la amistad, las comunidades pequeñas o grandes. Si tendemos a salir de nosotros mismos es porque Dios existe y actúa en nosotros.

Ya en el Antiguo Testamento el pueblo de Israel llega a conocer al Dios vivo, que es único Dios, fuerte y poderoso, pero también cercano y amigo. Y llega a ese conocimiento no por filosofía, sino por la experiencia. El pueblo ha sentido a un Dios volcándose misericordiosamente sobre él. Un Dios que le ha sacado de la esclavitud y guiado sus pasos como un padre a su hijo.

En nosotros la experiencia de Dios se hace más íntima y personalizada. Y desde esa experiencia, Dios se hace para nosotros alimento, medicina, fuerza liberadora. Se hace pobre para enriquecernos, muere para que vivamos, nos lava del pecado, nos embellece y dignifica.

Es el Padre-misericordia, fuente de toda vida. El Dios que nos amó y entregó su Hijo. El Dios que protege, que espera, que perdona. El Dios que ama especialmente a los que sufren, escucha el clamor de los pobres, que prefiere a los pequeños. El Padre de todos. Y en la comunión del Espíritu Santo, es el Dios hecho abrazo, el que dinamiza todo acercamiento y unión, el que favorece el diálogo y el entendimiento. Es el Dios aliento de vida, amor derramado en nuestros corazones. Dios intimidad, el Dios irresistible y apasionado, que suscita profetas y enciende corazones; es el Dios que se nos da como esperanza eterna.

Un Dios que desborda y derrama, bañándonos en su gracia y empapando nuestro corazón. Un Dios que no sólo nos da vida, sino que nos hace partícipes de su misma vida, y después de curarnos, perfumarnos, embellecernos, nos reviste de divinidad, habiéndonos hijos suyos, templos suyos, verdaderos dioses. Un Dios que nos introduce en la comunión trinitaria y que nos espera para meternos dentro de su corazón.

2.3. Desde la Trinidad, amar

Y desde el corazón de Dios, que es el nuestro, amar. A pesar de los instintos violentos, orgullosos y egoístas que hay en todo hombre, también hay un dinamismo de apertura, de relación y de comunicación con el otro, de responsabilidad sobre el otro, de amistad, de comunión. Y es aquí donde se descubre el toque trinitario del verdadero sello de Dios, en la fuerza que supera todo aislamiento y construye familia, amistades.

El hombre es imagen de Dios, pero además por Cristo somos hijos de Dios y herederos de su Reino. Aquí no cabe dudas ni pesimismo. La aventura humana es desde entonces una aventura divina, una empresa grandiosa, un futuro glorioso.

En la redención se desbordó el amor de Dios hacia nosotros. El Hijo es la prueba palpable de ese amor; tomando nuestra humanidad por convivir con nosotros como uno de tantos.

El hombre se rinde, se humilla y se rebaja muchas veces ante el poder; la fama, el dinero; pero entregarse de verdad, darse el corazón, tan sólo lo hace ante el amor. Y el amor más grande que se ha dado en la Historia, a Dios y al hombre, es el Hijo de Dios.

En el fondo, sabemos, el amor es el motor del mundo, la salsa de la vida. Todos necesitamos el amor; como necesitamos respirar. Tenemos necesidad de que nos quieran. Necesitamos ser acogidos, aceptados, cuidados y estimados. Sólo porque me han dicho «tú», he aprendido a ser «yo». ¡Y cuántos vacíos han quedado en nosotros por no haber sido llenados con amor; con ternura y atención!

Pero si es cierto que necesitamos que nos quieran, no es menos cierto que nosotros, cada uno, necesitamos ante todo y sobre todo amar, querer a los demás. Si lo primero, que nos amen, depende de los otros, lo segundo, amar, depende de nosotros. Como imagen de Dios, el hombre está hecho para el don, para la alteridad, para la comunión y la comunidad.

2.4. Desde la Trinidad, por el camino de los hombres

La experiencia de Dios-Trinidad anda siempre por los caminos de los hombres. Los hombres sobre los que Jesús quiere que tengamos un cariño especial son los humildes, los pequeños, los débiles, los indigentes, los vagabundos, los inmigrantes pobres, los enfermos pobres, los ancianos pobres, los encarcelados pobres, etc.

Nuestra experiencia compartida con los que han quedado fuera, en la periferia, nos adecua el terreno propicio para encontrarnos con Dios. Porque no hay otro espacio más privilegiado para el encuentro que aquel en el que se manifiesta más claramente el lugar del límite de lo humano.

Compartir la experiencia de la vida vivida en el margen enseña mucho al hombre, a la comunidad cristiana; enseña a descubrir el propio pecado, a sabernos necesitados de salvación, a desmarcar las caretas de los ídolos, a encontrar principios fundamentales de misericordia donde asentar la comunidad, la vida, y a comprender el misterio de la vida y de la muerte como misterio profundo de Dios, ante el cual sólo cabe esperar su salvación en silencio.

Lo que nos caracteriza a los cristianos que nos acercamos al mundo de la exclusión no es hacer una determinada labor, sino hacer la experiencia de Dios en su realización. Por eso no podemos estar a lo lejos. No se trata de que los pobres vengan a nuestras iglesias, sino que nosotros recuperemos los espacios de la predicción de Jesús: las calles, las plazas, las prisiones, los hospitales, las comisarías... Enviados para anunciar la buena noticia y no para conseguir que vengan a escucharla. Empezamos a descubrir que es necesario vivir y convivir en el mismo medio para encontrar un mismo sentir, cuando menos hasta donde sea posible. Porque para poder encontrar juntos la esperanza habrá que compartir primero muchas desesperanzas. Para poder compartir el pan será necesario compartir muchos panes previamente. Así fue la praxis de Jesús; con el lenguaje del silencio, de la caricia, del beso, del llanto, del brillo en los ojos, de la mirada esquivada, del dolor y de la impotencia que no tiene palabras.

2.5. Por el camino de los hombres, un Dios con rostro nuevo

Vivir esa experiencia, un Dios que rompe muchos esquemas que nos habíamos trazado durante años, que libera interiormente de ataduras sociales y psicológicas de las que muchas veces no éramos conscientes. La Teología de la marginación es una lectura atenta de esa experiencia que viven los cristianos que trabajan en los márgenes; intentar percibir la presencia de Dios en esta nueva realidad del hombre.

Reflexionando en esto, recuerdo el Jesús del Evangelio. Cuando un ciego o un leproso se acerca, le pregunta: «¿Qué quieres?» Y la respuesta no puede ser más inmediata: «Señor, que

vea, quedar limpio...» Y Jesús no empieza a decirle que el Padre y Yo somos uno, sino que se conmueve, lo toca, se echa sobre él, lo cura, lo limpia... le devuelve su dignidad perdida.

Jesús, en su encuentro con los hombres, en sus milagros, vuelve a ajustar lo que estaba descolocado, es decir, que los hijos de Dios, los amados de Dios, han sido lanzados a la periferia, fuera de los núcleos sociales establecidos, porque se les ha privado de su dignidad. Y Él se va fuera; de manera que quien quiera encontrarse con Él tendrá que ir necesariamente fuera del campamento. (Ex. 33, 7). Habrá que salir a buscarle fuera de la ciudad (Hb. 13, 13). Desde ahí, Jesús no permitirá que el pobre siga viviendo lejos de los suyos, lo integrará en el marco social y le hará, de esta manera, sin catequesis previa, testigo de lo que Dios ha hecho con ellos (Mc. 5, 1-20).

Esos nuevos rostros del Señor son que los ciegos vean, los cojos anden, los leprosos queden limpios y a los pobre se les anuncia la Buena Noticia. Rostros que son signos del Reino. Y en ningún caso se habla de que la señal del Reino sea que el grupo de Jesús son cada vez más. Y esto parece que lo hemos olvidado.

Desde el Evangelio es el débil quien abre a los otros las puertas de la salvación: ellos son el criterio del juicio de la cruz, «me diste de comer, de beber, me vestiste, me visitaste, viniste a verme...» (Mt. 25, 31ss.)

A MODO DE CONCLUSIÓN DE ESTA PRIMERA PARTE DE NUESTRA REFLEXIÓN

Después de todo lo que hemos ido viendo nos damos cuenta de que la presencia de Dios Trinidad en nosotros produce cotas inalcanzables de creatividad, de sufrimiento, de co-

muni6n. Experimentamos el misterio de Dios Padre, creador del cielo y de la tierra, y as6 como vemos la realidad como poder de vida creadora, evocadora de sentido y abierta hacia algo que nos trasciende.

Necesitamos experimentar tambi6n la presencia de un Dios Hijo como hermano nuestro, en una actitud de entrega hacia los hombres.  l se encuentra all6 donde la vida se vuelve entregada y abnegada por los otros. De esta manera, el sufrimiento de Dios y la esperanza humana se une a la esperanza radical de lo divino.

Y tambi6n la presencia del misterio trinitario se experimenta como encuentro de vida y comuni6n, como Esp6ritu. Tenemos esta experiencia en el centro de la historia, como lugar donde las personas realizamos nuestros gestos de apertura, de colaboraci6n, de solidaridad, de perdon y de amor; que son elementos necesarios para que los hombres y mujeres del siglo XXI no nos perdamos en el sinsentido de la vida.

As6, experimentando esta presencia de Dios, queremos una sociedad que sea m6s imagen y semejanza de la Trinidad, que refleje mejor en la tierra la comuni6n trinitaria del cielo y que nos facilite m6s el conocimiento del misterio de la comuni6n de los Tres.

Y esta presencia, vivencia y glorificaci6n de Dios-Trinidad en la tierra se dan en la redenci6n. La redenci6n, que ha de brotar de la vivencia del misterio y ha de buscar s6lo la vida de los hombres, su vida en plenitud. Lo espec6fico de la vivencia de Dios-Trinidad radica en el servicio a los marginados de la comuni6n humana. Y as6 nuestra actividad ser6 trinitaria, si es redentora, si es buena noticia de liberaci6n para los pobres, y ser6 redentora si es trinitaria, si

bebe de la pasión de Dios-Trinidad por la vida de los hombres.

En esta sociedad, en esta Iglesia a imagen de la Trinidad, en nuestro mundo también, están los hermanos, que por diversas situaciones no gozan de libertad; a ellos también la experiencia de Dios-Trinidad les es camino de salvación y de libertad.

II

3. EXPERIENCIA DE DIOS EN LA CÁRCEL

3.1. Un Dios desconcertante

Estamos ante un Dios que desconcierta, que no admite haya un solo desubicado en la sociedad. Parece no querer dejarnos dormir tranquilos mientras haya una sola persona que no tenga donde dormir. Tenemos necesidad de desplazarnos para encontrar a Dios, no porque a Dios no se le pueda encontrar, sino porque Él escoge lugares para mostrarse y permite que en otros no se le pueda encontrar.

Nunca ha sido fácil expresar una experiencia de Dios, y para leer esa experiencia en los marginados, hay que hacerse pocas ilusiones: ni se da a menudo una experiencia de Dios.

3.2. ¿Con quién se encuentra Dios en la cárcel?

En palabras del Obispo Uriarte, los presos se distinguen por algunos rasgos:

LOS PROFESIONALES: Que eligen como profesión la delincuencia. Son aquellos que pudiendo elegir otras actividades lucrativas han optado voluntariamente por la actividad delictiva. Estos presos son muy pocos.

LOS ACCIDENTALES: Son delincuentes habituales, pero en un momento de la vida, por pasionalidad, por irreflexión, por verse envueltos en una situación en que no supieron responder, cometieron un delito y lo están pagando en la cárcel.

LOS IDEOLÓGICOS: Son aquellos que se oponen al orden establecido por opciones de tipo ideológico: los insubmisos, por ejemplo. También es una población reducida entre los privados de libertad.

LOS FORZADOS: Orientados fuertemente a la delincuencia por circunstancias en buena parte ajenas a su voluntad. Éstos son los más de dos tercios de nuestros presos, y en ellos, los más necesitados vamos a fijarnos con ojos de empatía. De afecto y misericordia.

3.2.1. Su perfil

Se trata de *una población joven*:

El 80% son entre los 16 y 30 años. El 85% varones y el 15% muchachas. Llevan a sus espaldas una historia personal de fracaso escolar y laboral. Sólo un 40% de estos jóvenes han acabado la EGB. Un 60% está desempleado. Un 13% han desempeñado en el momento de entrar en la cárcel trabajos ilegales de economía sumergida. Incluso algunos se han relacionado con actividades clandestinas, que de alguna manera son ya delito en sí mismas. Un 25% han conocido trabajos eventuales y esporádicos.

Con este doble fracaso, escolar y laboral, a sus espaldas las perspectivas de futuro que les esperan son muy escasas.

3.2.2. Su salud física es deficiente

En torno a un 70% son toxicómanos y casi un 40% son portadores del SIDA (seropositivos). La hepatitis y la tuberculosis entran también como componentes habituales de su cuadro clínico.

3.2.3. Su salud psíquica

Un gran número son emotivamente inestables: propensos a pasar rápidamente del entusiasmo al decaimiento, de la agresividad a la calma. No existe un equilibrio emotivo que proporcione a la persona una capacidad para la relación estable y un cierto bienestar interior. Adolecen de un escaso control de sus impulsos agresivos y sexuales. En general, es una población poco motivada para la superación, ya que carecen de un ambiente familiar y social estimulador y motivador; que haya despertado en ellos lo mejor y acallado lo peor. Son personas que viven en una situación de esclavitud, ya que no son lo que quisieran ser y no pueden dejar de ser lo que son por falta de recursos personales y materiales para superar las circunstancias que condicionan su vida.

3.3. ¿Cuál ha sido su vida delictiva anterior?

3.3.1. Porcentaje significativo

El 65% de estos jóvenes que encontramos en nuestras cárceles están allí por *delitos* contra la propiedad (robos, atra-

cos...)). Un 10% están por comercio de drogas. Casi otro tanto, 10%, por abusos sexuales. Un 75% son reincidentes que conocen ya la «cultura de la cárcel». Muchos entran por una puerta y salen por otra...

3.3.2. *El medio familiar*

De los 45.194 presos que actualmente llena las cárceles españolas la mayoría es económicamente baja. Los ricos casi nunca entran en la cárcel. Y si van, salen muy pronto bajo fianza. En realidad las estadísticas nos dicen que solamente son penados con la privación de libertad el 10% de los delitos que se cometen. Otro 90% anda, diríamos, por ahí sueltos. Y entre ese 90% no sólo está el del «tirón del bolso» o el pequeño traficante, sino que también hay gente muy «gorda» que casi nunca pasa por la cárcel. Así lo expresan muchos presos en sus celdas con la frase ya conocida:

*«En este sitio maldito
donde reina la tristeza
no se condena el delito,
se condena la pobreza.»*

Muchas de las familias están deterioradas y son conflictivas. Un estudio sobre el mundo de la droga nos muestra cómo el 70% de las familias de toxicómanos son familias fuertemente alteradas previamente por la toxicomanía. Este porcentaje y esta situación se da prácticamente en el mundo penitenciario. Un 20% de nuestros presos de hecho no tiene prácticamente familia: ese vínculo tan profundo para la estabilidad y el arraigo, para sentirse amados y saber que alguien les espera, no existe para ellos.

3.3.3. El medio social

El medio del que provienen es marginado y marginal en un 80%. Viven en barrios suburbiales, mal equipados escolar, sanitaria y recreativamente. En un mundo social sumergido en la miseria y situado en las partes viejas de las ciudades, ya casi deshabitadas. Entre el 15 y el 20% son hoy extranjeros (africanos y latinoamericanos).

De este cuadro, realmente sombrío, sobre nuestros presos forzados, que son la mayoría, podemos deducir y formular, con palabras de Pío XII, que «el preso es más víctima que culpable». Tiene en la mayoría de los casos una responsabilidad personal, ya que no es puro producto de las circunstancias. Pero sí se merecen los presos, por justicia, una distribución más equitativa de las responsabilidades que les han conducido a la delincuencia y, por ello, a la cárcel.

No se prestaría un buen servicio a nuestros hermanos presos si les exculpáramos y les dijéramos: «sois pura víctima social», aunque algunos de ellos lo sean. Hemos de ser honestos y sinceros con ellos. Con todo, podemos afirmar que la mayor parte de la responsabilidad de estos presos forzados no anida en ellos, sino en una serie de instituciones, ambientes y situaciones de existencia (familiares, sociales, educacionales, laborales...) que han condicionado e hipotecado su vida y su realización personal.

3.4. ¿Cómo influye en los presos la cárcel? ¿Cuál es el impacto de la prisión sobre los que la sufren?

3.4.1. ¿Cómo se siente el preso en la prisión?

Se siente *desarraigado de su familia* y temeroso de perderla. Con muchos temores diferentes: miedo a que su esposa le

pueda ser infiel; miedo a que sus hijos le pierdan el cariño... Los presos se acuerdan mucho de sus seres queridos y temen siempre que las relaciones hasta ese momento existentes se resquebrajen por la realidad carcelaria, cuyos efectos vive y sufren los miembros de la familia.

Se siente además *aislado de la sociedad*, con una soledad obligada. Se encuentra en una situación en la que sus vínculos más importantes han sido bruscamente interrumpidos a través de estos cortes, sangra su corazón.

Se siente *privado de libertad*. Acostumbrado a una libertad exterior; a veces casi total, carente incluso de la disciplina del trabajo y de las obligaciones familiares, repentinamente se ve metido en la horma de la cárcel y privado de una mínima libertad.

Se siente además *afectiva y sexualmente insatisfecho*: la cárcel le obliga a vivir en unas condiciones irregulares para el ejercicio de su vida sexual y afectiva.

3.4.2. ¿En qué condiciones se vive en el interior de la prisión?

En la mayoría de las prisiones reina el *hacinamiento*. Hay poquísimos espacio físico para la propia intimidad y para la propia soledad buscada. Se han multiplicado las prisiones, pero ha sido mayor la multiplicación de la delincuencia.

Junto el hacinamiento nos encontramos con *problemas de higiene y sanidad*: hay un gran número de seropositivos que exigirían una mayor atención y mayores cuidados que en la vida normal, pero que generalmente no se da. Llama la atención la alta tasa de muertos por año en prisión.

Todo ello en un *ambiente de extorsión y agresividad* bajo la «ley del silencio». Si al estudiantillo, que por primera vez accede a la Universidad, se le hacen novatadas, ¿qué no pasará en la cárcel donde los «listillos» y grupos hegemónicos siempre están al acecho, conscientes de que sus víctimas no podrán quejarse a los funcionarios, pues si incumplen la «ley del silencio», se exponen a una serie de consecuencias de tipo vindicativo?

Y la cárcel se prolonga *más allá de la propia cárcel: el estigma social* que significa haber pasado y estar pasando por la prisión. El recelo y agresividad social llegan hoy día a ser desmesurados por el incremento de la inseguridad ciudadana y por una serie de intereses políticos y económicos que se nos escapan.

Es un hecho costatable y grave que las prisiones ni reeducan a los delincuentes, ni los custodian debidamente, ni protegen a la sociedad. ¿Qué interés puede tener la sociedad en recluir al delincuente y sentirse temporalmente protegido si después de la cárcel se lo devuelve convertido en un maestro de la delincuencia?

3.4.3. *¿Cómo se sale de la prisión?*

El preso, en la mayoría de los casos, sale envilecido de la cárcel. Se sale peor que se entra. Algunos cuestionarios realizados entre ellos arrojan la cifra de que el 70% de los presos estiman que el paso por la cárcel les ha envilecido más.

Primero, porque el ambiente muy duro en la prisión les ha hecho más duros, a veces incluso para defenderse.

Segundo, porque allí se encuentran «maestros» que les hacen expertos en la delincuencia, con técnicas depuradas y

adquiridas por parte de quienes llevan «años y años» en la vida delictiva.

Tercero, es bien sabido que en la cárcel es relativamente fácil acceder a la droga e iniciarse en ella.

Después de esto hemos de apuntar que, contra la voluntad de los funcionarios y de las leyes, la cárcel resulta para la gran mayoría de nuestros jóvenes delincuentes un espacio corruptor:

4. LA FE CRISTIANA Y LOS PRESOS

4.1. El preso tiene una dignidad inviolable

Es una persona humana, y de aquí brota el respeto a su dignidad. Desde el Evangelio no debemos juzgar sus personas. Lo cual no significa idealizarlos, considerándolos pobres víctimas. Ni significa minimizar sus delitos y olvidar a las víctimas. Significa acercarnos a ellos como hermanos y amigos.

4.2. El preso es un pobre-pobre

El preso no sólo es un marginado, sino un pobre. Son los pobres silenciosos, los que gritan sin que nadie les escuche porque sus gritos quedan ahogados en los muros que constriñen sus vidas. Su voz no sale como una voz reivindicativa e interpretadora hacia la sociedad, a no ser en contadas ocasiones.

Son pobres-pobres porque acumulan sobre sus personas casi todos los *títulos de pobreza*: pobreza económica, pobreza psíquica, pobreza cultural, pobreza familiar, pobreza física, pobreza psíquica, pobreza moral, pobreza religiosa. Son po-

bres-pobres porque llevan sobre sus espaldas el sufrimiento que nace de causas múltiples: del aislamiento, de la privación de libertad y de un futuro ensombreado. Son pobres-pobres hasta el mismo concepto que tienen de sí mismos y un fortísimo sentimiento de culpabilidad de haber malogrado su vida y haber dañado a sus seres queridos.

Son pobres-pobres porque no entran en los programas de nuestros partidos políticos ni en las reivindicaciones de grupos sociales importantes. Quizá la única institución grande, con peso y credibilidad social, que se pueda estar preocupando por ellos es la Iglesia.

Son pobres-pobres porque con alguna frecuencia un porcentaje de ellos no son capaces ni siquiera de colaborar en su propia rehabilitación. Por eso, uno de nuestros clásicos penitenciarios, Bernardino de Sandoval, decía estas palabras: «Entre los pobres no hay nadie más triste ni más pobre que el preso y encarcelado».

La fe nos dicta una preferencia para con los pobres-pobres, que no es opcional, ni cosa de unos pocos, sino que es vinculante para todos. De tal modo que la preocupación por los pobres-pobres, por los presos, será siempre un signo importante por calibrar nuestra autenticidad cristiana. «La iglesia reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y paciente; se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (Vaticano II).

Los presos, antes que destinatarios de nuestro amor son objeto de nuestra fe. Y la fe debe descubrir en el preso el rostro de Cristo. Así el preso es para un cristiano el mismo Jesús: «estuve preso y viniste a verme». El preso es una presencia latente y sin condicionamientos del Señor crucificado.

4.3. El cristiano y la comunidad: «Buena noticia» para los presos

Uno de los rasgos más inequívocos y mejor comprobados del Cristo prepascual es su «debilidad» para con los marginados, su compromiso con ellos. La comunidad cristiana recibe de Jesús la fuerza y el mandato para entregarse a toda clase de marginados. Un mandato que no se puede hacer realidad sin esa fuerza pascual. Y una fuerza de la que no se puede disponer al propio antojo y arbitrio, usándola hoy para dejarla mañana.

El hecho de que los presos valoren la presencia del cristiano voluntario y de la Iglesia en las prisiones, hasta el punto que a veces piensen que es la mayor fuerza reeducativa, humanizadora, transformadora, evangelizadora que se encierra en la persona y en la obra de Jesús; reproduciendo en ese ambiente las palabras, los gestos y las acciones liberadoras de Jesús. En otras palabras: asumir compromisos a favor de los presos marginados y en contra de la marginación.

4.4. Viviendo la fe: por la liberación integral de los presos

Pablo VI, en la *Evangelii Nuntiandi* fórmula dos afirmaciones:

- a) Evangelizar constituye la vocación y la dicha de la Iglesia y su entidad más profunda.
- b) La Evangelización es liberación de todo lo que oprime al hombre.

En los presos esta liberación integral significa:

— Atención a la persona, a su salud, al bienestar y a la moral psicológica, tan tocada por esas depresiones generales, normales y frecuentes en la prisión.

— Atención y apoyo jurídico.

— Atención a su formación profesional.

— Atención a la salida de la prisión.

— Atención a educar la sensibilidad de nuestras comunidades y de la población en general. El problema de la prisión es un problema eclesial y social, y nuestras comunidades y sociedad no pueden quedarse al margen de él.

— Atención a la formación religiosa, que es un componente necesario y central de toda actividad liberadora de la Iglesia. Sin ella no hay evangelización.

Muchos reclusos están desconectados de la vivencia de su fe; aunque un alto porcentaje, un 90%, se confiesan católicos. Bastantes de ellos, y cada vez habrá más, no han sido educados en la fe durante su infancia y adolescencia. La situación juvenil imperante y las condiciones especiales de los presos, ambiente depresivo, no son los más propicios para que estén «a tiro» de la propuesta religiosa.

Todo esto es muy real. Sin embargo, de abandono, de desengaño, del pasado, de incertidumbre del futuro puede ser una vía para aprender o recuperar el diálogo con Dios. Dice Evaristo MARTÍN NIETO, en su libro sobre la cárcel:

«La religión es un foco de luz en este pozo.»

«La religión es un foco de libertad para aguantar mejor la dureza de la cárcel.»

«La religión es un gran consuelo y ayuda espiritual dentro de su desgracia.»

La oferta religiosa en la cárcel es delicada. Debe ir acompañada del testimonio personal y del compromiso a favor de los presos y de sus familias. El preso tiene derecho a que se le anuncie y ofrezca el Evangelio y a que se le estimule en la fe. La fe regenera la moral de las personas. Por eso el evangelizador tiene que escuchar mucho y hablar poquito. Sólo quien consiente con ellos tiene credibilidad para invitarlos a trascender su situación y a vivirla desde la fe. Ellos son sociedad y son Iglesia; son ciudadanos como nosotros, con iguales derechos, excepto al recorte de su libertad. Son familiares, vecinos, parroquianos, amigos, compañeros de trabajo. Y son Iglesia, la mayoría bautizados, muchos creyentes, son de nuestra Parroquia, de nuestra Diócesis.

Por eso nuestras actitudes con ellos:

a) Solidaridad, encarnación con ellos, contacto directo, respetuoso, amándolos, haciendo nuestra su causa, servicio y gratitud. Son valores expresados por Jesús.

b) No esperar grandes éxitos. Por lo que nuestra actitud debe ser humilde, de compartir nuestra propias pobreza. Gestos sencillos, pero evangelizadores.

c) Dejarnos transformar por la acción evangelizadora, ellos y nosotros. Evangelizamos si comprobamos que nosotros mismos vamos siendo evangelizados. Los presos no son meros destinatarios de nuestra acción evangelizadora, sino que ellos son también sujetos evangelizadores, deben evangelizar a sus compañeros, el ambiente. Y aunque sean increyentes, también nos evangelizan.

d) Anunciadores de reconciliación y de perdón. Debemos proclamar el preso, su reconciliación:

* CON DIOS, a través de la llamada a la conversión; promoción de la fe, la oración, y ofreciendo una respuesta válida a los problemas que vive.

* CONSIGO MISMO, aceptando con espíritu superador y realista su situación actual, forjando un proyecto de vida en el futuro.

* CON LOS DEMAS, viviendo en solidaridad dentro y fuera del recinto penitenciario; fomentado un clima de fraternidad familiar entre internos, funcionarios, familiares, voluntarios.

Esta reconciliación que se ofrece, posibilita en cada ser humano la gozosa experiencia del perdón, fruto siempre del amor.

4.5. El cristianismo reconoce a Cristo en el preso

«Acordaos de los presos como si estuvierais con ellos encarcelados y maltratados, pensando que también vosotros tenéis un cuerpo» (Hb. 13, 3). El mismo Cristo anuncia la libertad a los cautivos (Lc. 4, 16-21). El mismo apesado, condenado y crucificado entre malhechores, consume así la obra de la redención. Cristo ha situado a los presos, la visita como señal distintiva del amor compasivo de quienes son definitivamente suyos (Mt. 25, 36-40).

EL cristianismo, la comunidad que anuncia la buena noticia a los privados de libertad, que crece en comunión y anima a la solidaridad con los presos, que es evangelizadora, reconoce

a Cristo en el preso. Y ese reconocimiento de Cristo en los presos no será pleno hasta la plenitud del proceso evangelizador, en el juicio final, llamada a la solidaridad con los presos, exigencia de conversión y buena noticia, motivo de esperanza, para los presos. Y así ver a los presos desde Dios y a Dios desde los presos. Ver a todos: familiares, amigos de los presos, gobernantes y jueces, funcionarios, voluntarios, a los presos y condenados, y al mismo Dios Padre, desde Cristo Crucificado.

5. CONCLUYENDO

Después de todas estas situaciones, realidades y vivencias, es posible que diferentes presos tengan ciertas experiencias de Dios de una seriedad remarcable. Y es posible que esos reclusos tengan ocasión de hablar de esa experiencia con otras personas, dispuestas a entenderla o a compartirla, y a expresar esa vivencia de Dios producida en acontecimientos concretos con poemas, con cartas, con dibujos, con... la Eucaristía participada, que para algunos es un verdadero lugar de experiencia de Dios y un foco de humanización de sus vidas.

Se cae en la cuenta de que Dios-Trinidad no se queda indiferente, se deja afectar por el dolor de todos, y en un gesto de amor fiel nos regala a su propio Hijo. Él toma nuestra condición, se hace hombre y comparte desde dentro de la vida humana con sus problemas, ilusiones, dolores y esperanzas..., asume la condición concreta de hombres y mujeres y quiere mostrarnos el camino para vivir la filiación, la fraternidad: la Encarnación.

Dios no nos salva desde fuera, sino que elige el camino de la ENCARNACIÓN; el hacerse uno ente nosotros y peque-

ño. Creció, trabajó, experimentó el calor y el frío, el hambre y la sed, el cansancio como cualquiera de nosotros.

Él nos da ánimo y fortaleza, a pesar de que hacemos el mal que no quisiéramos, y el bien que deseamos, no siempre lo hacemos (Rom. 7, 19). Cristo nos trae esperanza y salvación. Él no cometió pecado, pero murió en la cruz y resucitó para librarnos de esa condena. Él nos ha salvado.

Además de todo esto, en la soledad de la prisión, sonde se siente a veces a Dios cercano, amigo íntimo, otras veces no se le encuentra, el preso se pregunta: ¿Dónde está Dios en mis horas de aislamiento, en mis horas de patio, en mis horas de celda?

¿Dónde está Dios en las horas y días sin que nadie venga a verme, en la convivencia en la prisión con internos, con funcionarios, en los momentos de soledad?

¿Dónde está Dios en el encuentro con uno mismo, en el encuentro con mi familia, con los voluntarios?

¿Dónde está Dios en los momentos religiosos, la Eucaristía, los Sacramentos, las charlas de fe, en el encuentro con el capellán, con los voluntarios cristianos que aportan y viven la pastoral penitenciaria?

¿Dónde está Dios cuando hablo con los abogados, con los jueces y en los juicios? ¿Dónde está Dios en mis ansias de libertad?

Y Dios está en ti mismo; te anima, te fortalece, lo sientes cerca y presente cuando tu vida está llena de esperanza; cuando tu familia está pendiente de ti; cuando en la relación con los compañeros tus acciones son normales; cuando tu conde-

na la vas llevando con dolor; pero con esperanza; cuando funcionarios, personal del Centro, voluntarios, están pendientes de ti, te ayudan, te preguntan por tu vida, ayudan a tu familia; cuando los permisos y la libertad están para llegar.

El preso siente, vive y experimenta a Dios, tiene experiencia de Dios-Trinidad, cuando se da cuenta de que su vida en prisión, aunque sea un sinsentido, es para la libertad; porque también se da cuenta, desde su humildad y su pobreza, que la «gloria de Dios es que el hombre viva, y viva en LIBERTAD».

EL MISTERIO TRINITARIO EN LA LITURGIA EUCARÍSTICA

JOAN MARÍA CANALS

Director del Secretariado de la
Comisión Episcopal de Liturgia
Conferencia Episcopal Española

Juan Pablo II, en su Carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, exhorta a que el año 2000, Año jubilar, se dedique a la glorificación de la Trinidad y se preste gran atención al sacramento de la Eucaristía. Este año es un himno laudatorio a la Trinidad y un canto agradecido a Dios-Padre porque la Iglesia durante dos mil años ha partido y compartido el pan de la Eucaristía.

En este contexto jubilar, el icono de Andrey Rublëv sintetiza los dos aspectos propuestos por el Papa y puede ser un valioso instrumento de catequesis. El icono expresa en una sola imagen el misterio de la Trinidad y de la Eucaristía. La tabla de Rublëv habla por sí sola; hablan sus Tres personajes, su belleza simétrica, la mesa y la copa. Es palabra sin voz; es adoración y glorificación de la Trinidad y, a la vez, es misterio eucarístico. Es sencillo y vivo, expresivo y misterioso, y fuente inagotable de luz y ternura.

El hombre glorifica a Dios, reconoce su magnificencia y lo adora. La glorificación de Dios es un canto que comienza cuando el hombre nace, se prolonga durante toda su vida terrena y se continúa en la eternidad. El ser humano da

también gracias a Dios por la Creación, la historia salvífica y por la salvación en Cristo Jesús. La glorificación y la acción de gracias no aportan nada a Dios y, sin embargo, revierten siempre en bien del mismo hombre, como reza el prefacio: «*Pues aunque no necesitas nuestra alabanza ni nuestras bendiciones te enriquecen, tú inspiras y haces tuya nuestra acción de gracias, para que nos sirva de salvación por Cristo Señor nuestro*» (1).

Cuando el ser humano glorifica a Dios es liberado de la esclavitud de los ídolos, es iluminado por el que es la Luz, es embellecido por la irradiación de la gloria divina; en cambio, cuando no glorifica a Dios se asfixia en la vanagloria que fabrica, pierde su belleza y en sus ojos brilla la oscuridad.

El icono, por otro lado, da a entender que Dios invita al hombre a su regazo y le prepara una mesa en la tienda de su intimidad. La copa, signo eucarístico, contiene el pan vivo bajado del cielo. El Dios-Padre es quien ofrece y entrega este Pan, que es su Hijo, para que quien lo coma llegue peregrinando a la casa paterna y tenga vida eterna. El fiel cristiano debe acoger la invitación divina para encontrarse con quien es la Verdad y, despojado de la mentira, vestirse de la túnica de fiesta para entrar en el banquete.

La Eucaristía es el sacramento de la fe puesto en la mesa redonda del mundo. La Eucaristía pide la fe, confirma en la fe y otorga la fe, y al mismo tiempo denuncia la increencia que hay en el mundo y corroe el corazón del hombre. La Eucaristía comienza invocando el nombre de la Santísima Trinidad:

(1) Misal Romano, Prefacio común IV.

«*En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*». De esta forma, los participantes permanecen durante toda la celebración bajo las alas de la presencia y de la actuación del Dios, uno y trino. Y concluye con la bendición trinitaria: «*La bendición de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, descienda sobre vosotros*». Cada una de las Tres personas de la Trinidad «dicen bien» a la asamblea para que viva lo que ha celebrado. La Eucaristía es el memorial del sacrificio del Señor; el banquete pascual en el Espíritu Santo y la edificación por la misión y compromiso de la Iglesia. Todo esto y mucho más es la Eucaristía, pero sobre todo introduce sacramentalmente al fiel cristiano en la dinámica interna y misteriosa de la Santísima Trinidad.

Con frecuencia la catequesis eucarística se fragmenta y no se acentúa la acción unitaria de la Trinidad. Quizá se peca todavía de cristocentrismo y se olvida la acción propia del Padre y del Espíritu Santo. El Año jubilar ofrece una magnífica ocasión para profundizar en el misterio y en la acción de la Trinidad en la Eucaristía.

El icono de Rublëv se ha reproducido y se ha esparcido por todo el mundo. Nos hemos familiarizado con él y quizá ha perdido fuerza y significado ante nuestros ojos. Algunas veces lo miramos con prisas y no lo contemplamos; otras, lo vemos desde la perspectiva técnica examinando su simetría y su belleza, su color y su austeridad lineal. En estos casos no se logra pasar de lo visible a lo invisible del misterio.

No es mi intención explicar en clave trinitaria y eucarística el icono. Existe abundante literatura iconográfica y espiritual sobre este particular. He comenzado este artículo mencionándolo porque creo que es un medio catequético-visual, contemplativo-oracional para una explicación del misterio trinita-

rio en la liturgia eucarística.

I. EL MISTERIO TRINITARIO

El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio de Dios en sí mismo; es el misterio central de la fe y de la vida cristiana; es la fuente y la luz de todos los otros misterios. La historia de la salvación es la historia del camino y de los medios por los cuales Dios, Padre, Hijo y Espíritu, se revela y salva al hombre.

La Trinidad es un misterio escondido en Dios, que no puede ser conocido si no es revelado desde lo alto. Dios ha dejado huellas de su ser trinitario en la creación y en la historia de salvación, pero la intimidad de su Ser como Trinidad constituye un misterio inaccesible.

Jesús ha revelado que Dios es Padre. Es eternamente Padre en relación a su Hijo, y el Hijo es Hijo en relación a su Padre. «*Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar*» (Mt 11, 27). El mismo Jesús dijo a Felipe: «*El que me ha visto a mí, ha visto al Padre*» (Jn 14, 9). El acontecimiento histórico de la encarnación nos permite comprender el misterio de Dios a través de los rasgos humanos de Jesús de Nazaret. En el rostro humano de Jesús se refleja el rostro de Dios-Padre.

Jesús anunció a sus discípulos el envío del Espíritu Santo. Es el mismo Espíritu que actuó en la creación y en la encarnación del Hijo, y es el que se manifestó en el Jordán. El Espíritu, después de la glorificación de Cristo, revela en plenitud el misterio de la Santísima Trinidad. Cada Persona divina interviene en el proyecto de la salvación según su propiedad personal. El Concilio II de Constantinopla afirma: «*Uno es Dios y Padre de*

quien proceden todas las cosas, uno solo es el Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas» (2). El Hijo encarnado y el Espíritu, mediadores únicos y necesarios, nos introducen en la casa del Padre (cf. Jn 14, 2-3) e introducen al Padre en el templo del corazón humano (cf. Jn 14, 23). Toda la vida cristiana es como una gran peregrinación hacia la casa del Padre (3).

El Espíritu, dado en Pentecostés, inaugura un tiempo nuevo, el tiempo de la Iglesia, durante el cual Cristo manifiesta, hace presente y comunica su obra de salvación mediante la Liturgia hasta que él vuelva. Durante este tiempo, Cristo vive en su Iglesia y está presente por los sacramentos. Comunica en la celebración litúrgica los frutos de su misterio pascual.

2. EL DINAMISMO TRINITARIO EN LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA

La celebración litúrgica, historia de salvación en acto (4), es la acción en la que cada una de las Tres personas divinas actúa hoy, como en el pasado. Irrumpen, por así decirlo, en la situación humana e histórica de los creyentes para transformarlos y configurarlos a imagen de Cristo.

(2) DS 421; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.º 258.

(3) Juan Pablo II, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, n.º 49.

(4) La liturgia después del Concilio Vaticano II no es una conclusión de un discurso sobre la naturaleza del culto, o sobre las formas externas del culto, o sobre el concepto de culto privado o público, sino que se enmarca en la historia de la salvación. Pasa, por tanto, de lo ahistórico a una comprensión real e histórica. Cf. S. MARSILI, *La Liturgia, momento storico della salvezza*, págs. 88-89.

Esta intervención es lo que hace de la celebración un acontecimiento salvífico en favor de pueblo cristiano. Las acciones de Dios se producen siempre de acuerdo con el movimiento cristológico-trinitario que los santos Padres definieron con el siguiente axioma: «*Todo don salvífico de Dios viene del Padre por medio del Hijo Jesucristo en la presencia del Espíritu Santo y en la Iglesia; y en el Espíritu Santo, por medio de Jesucristo vuelve de nuevo al Padre*» (5). Este doble movimiento, presente en toda celebración litúrgica, sobre todo en la Eucaristía, significa la inmersión del creyente y de la comunidad celebrante en la corriente de gracia y de salvación que conduce a la Humanidad redimida hacia los cielos nuevos y la tierra nueva. La vida cristiana es comunión con cada una de las Tres personas divinas. El que da gloria al Padre, lo hace por el Hijo en el Espíritu Santo; el que sigue a Cristo, lo hace porque el Padre lo atrae (cf. Jn 6, 44) y es movido por el Espíritu (cf. Rm 8, 14).

La Eucaristía es una celebración litúrgica a la que no le falta la dinámica propia de todo acto litúrgico. El dinamismo trinitario forma parte esencial de la Eucaristía. La oración, la alabanza, la acción de gracias y la súplica se dirigen siempre a Dios-Padre, pues él es el término de toda oración. Cristo es el mediador y el sumo sacerdote. Por su medio alabamos, glorificamos y damos gracias al Padre. Su Hijo nos ha redimido y salvado. Cuando se hace memoria de su muerte y su resurrección se actualiza su misterio pascual por la fuerza del Espíritu Santo y así se cumple su mandato hasta que él vuelva. El Espíritu Santo con su presencia y acción hace posible que el fiel cristiano pueda dirigir su oración al Padre, santifique los

(5) Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, BAC 181, Madrid, 1959, 184.

dones del pan y del vino y haga que Cristo esté presente y sea presentado como ofrenda al Padre para la salvación de la Humanidad. Además, congrega en la unidad a cuantos participan del Cuerpo y Sangre de Cristo para que formen en él un solo cuerpo y un solo espíritu (6).

En la Eucaristía Cristo, centro del misterio salvífico y revelación del Padre, se hace presente por la acción del Espíritu Santo. Desde esta centralidad del Resucitado aparece la dinámica propia del misterio trinitario en la celebración. La Eucaristía actualiza la pascua del Señor y, a la vez, se convierte en confesión pública trinitaria. La comunidad cristiana, convocada y reunida por el amor del Padre y animada por el Espíritu, hace memoria y actualiza el misterio pascual de Cristo muerto y resucitado por la presencia y la acción del Espíritu.

La dinámica trinitaria, en la que se fundamenta la liturgia y, sobre todo la Eucaristía, se expresa sobre todo en la doxología final de la plegaria eucarística cuando el sacerdote eleva el pan y el vino consagrados y dice: *«Por Cristo, con él y por él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos»*. Y la asamblea responde: *«Amén»*.

3. DIOS-PADRE, FUENTE DE TODO DON

Dios-Padre bendice y es bendecido por el hombre

Desde la Creación hasta la consumación de los tiempos, todas las obras realizadas por Dios son consideradas como

(6) Cf. Misal Romano, Plegaria eucarística III.

«*bendición*». El Padre es la fuente de toda bendición y su bendición es siempre eficaz. Bendecir es «*decir bien*», desear algo bueno a alguien, alabarle. La bendición comunica vida, y la bendición divina es, a la vez, palabra y don. La bendición divina que recibe el hombre se convierte en adoración, en acción de gracias y en ofrenda a su Creador.

Toda la Creación y la historia de la salvación es una bendición divina para el hombre. Dios bendijo a los seres creados y vio que todas las cosas eran buenas. De esta forma, Dios entró en la historia del hombre. Cada acontecimiento salvífico es una bendición divina. Toda la historia de la salvación es una maravillosa bendición divina con que Dios-Padre enriquece a la Humanidad (7). La liturgia cristiana, historia salvífica en acto, contiene un doble movimiento por el que el hombre glorifica a Dios y Dios santifica al hombre (8). Dios imparte su bendición anunciando y comunicando su bondad. Los hombres bendicen a Dios cantando sus alabanzas, dándole gracias, tributándole culto y adoración (9). El don del Padre al hombre se convierte en don del hombre a Dios. Esta es la lógica celebrativa, visible sobre todo en el dinamismo de la plegaria eucarística, cuando dice: «*Por eso, Padre... te ofrecemos, Dios de gloria y majestad, de los mismos bienes que nos has dado, el sacrificio puro, imaculado y santo*» (10).

Cristo aparece como la bendición personificada de Dios-Padre; es el portador de toda bendición y el que motiva y hace eficaz en el Espíritu nuestra bendición a Dios. En él se

(7) Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1083.

(8) Cf. Vaticano II, Constitución dogmática *Sacrosanctum Concilium*, 7.

(9) Cf. *Bendicional*, número 6.

(10) Misal Romano, Canon romano.

juntan la bendición descendente y la ascendente, como reza el himno de la carta a los Efesios: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo (bendición ascendente), que por medio de Cristo nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales» (bendición descendente) (Ef 1, 3).

«La bendición expresa el movimiento de fondo de la oración cristiana: es encuentro de Dios con el hombre. En ella, el don de Dios y la acogida del hombre se convocan y se unen. La oración de bendición es la respuesta del hombre a los dones de Dios: porque Dios bendice y el corazón del hombre puede bendecir a su vez a Aquél que es la fuente de toda bendición» (11).

La oración bendicional es trinitaria. Se basa en la convicción de que todo bien nos viene del Padre por medio de Cristo en la comunión del Espíritu Santo y, por eso, todo debe volver al Padre por medio de Cristo en el Espíritu. Este esquema teológico refleja el movimiento real de la historia de la salvación. La doxología final de la plegaria eucarística es una síntesis de la dimensión trinitaria. Al Padre, principio y fundamento de nuestra salvación, se le debe toda gloria y honor por medio de Cristo en el Espíritu. La asamblea responde con el Amén, «es el más importante de toda la celebración (12).

La Eucaristía es la bendición por excelencia. Durante toda la celebración el Padre es reconocido y adorado como la fuente y el fin de todas las bendiciones; el Hijo está presente como don del Padre a la Humanidad y portador de las bendi-

(11) *Catecismo de la Iglesia Católica*, número 2.626.

(12) Cf. *Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto divino*, Instrucción *Inaestimabile donum*, 4.

ciones divinas. El Espíritu Santo hace posible que Cristo esté presente y hace que nuestra oración y ofrenda llegue al Padre por medio de Jesucristo.

Se comprende, por tanto, que la Eucaristía tenga un doble movimiento. Por una parte, la Iglesia, unida a su Señor y bajo la acción del Espíritu Santo, bendice al Padre por su don inefable (cf. Lc 10, 21; 2 Co 9, 15) mediante la adoración, la alabanza y la acción de gracias. Por otra parte, y hasta la consumación de los siglos, la Iglesia no cesa de presentar al Padre la ofrenda de sus propios dones y de implorar que el Espíritu venga sobre esta ofrenda, sobre los fieles y sobre el mundo entero, a fin de que por la comunión en la muerte y en la resurrección de Cristo den fruto de vida «*para alabanza de la gloria de su gracia*» (Ef 1, 6).

La Iglesia en la Eucaristía celebra a Cristo, misterio de cruz y de resurrección; es el gran acontecimiento de la historia que no pasa. Todos los acontecimientos suceden una vez y pasan, son absorbidos por el pasado. En cambio, el misterio pascual de Cristo no puede permanecer solamente en el pasado, pues sobrepasa el tiempo y permanece presente en el hoy por la acción del Espíritu Santo.

La oración litúrgica va dirigida a Dios-Padre

La oración es un fenómeno universal y se practica en todas las religiones. Su eficacia dependerá a quien se dirija. Todas las oraciones de los libros de la Biblia van dirigidas a Dios Yahvé, el único y verdadero Dios, el Dios de la Creación y el guía de la historia de su pueblo. Jesús nace en un pueblo que ora y que dirige su oración a Dios Yahvé. Además, introduce en

su oración la novedad de llamar a Dios: «*Abbá, Padre*». Es el Hijo que se dirige a su Padre con acentos de tierna filiación. La Iglesia, a ejemplo de Cristo, ha dirigido y dirige en la celebración litúrgica su oración a Dios-Padre.

Los Padres apostólicos, en sus oraciones transcritas en sus escritos, siguen también el ejemplo de Jesús y dirigen sus oraciones a Dios-Padre y terminan por la mediación de Jesucristo. La Iglesia en sus celebraciones litúrgicas ha conservado dicha tradición. Sin embargo, en tiempos del arrianismo esta ley litúrgica se vio afectada y muchas oraciones se dirigían directamente a Cristo con la finalidad de confesar su divinidad negada. A pesar de esta situación, el concilio de Hipona, celebrado en el año 393 y estando presente San Agustín, decretó que la oración litúrgica fuera siempre dirigida al Padre: «*Nemo in precibus, vel Patre pro Filio, vel Filium pro Patre nominet, et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*» (13). Esta resolución conciliar, en plena época arriana, fue considerada trascendental para la teología litúrgica de aquella época y para el futuro. La ley de la oración es la ley de la creencia: «*lex orandi, lex credendi*».

Anteriormente al concilio de Hipona, Orígenes escribía: «Siempre se hace la ofrenda a Dios omnipotente por medio de Cristo: no al Padre y al Hijo, sino al Padre por medio del Hijo. La ofrenda no se hace a los dos, sino a uno solo» (14). La oración se dirige al Padre por medio de Cristo. Esta forma de orar se fundamentaba en las palabras del mismo Jesús, cuando dijo: «*Nadie va al Padre si no es por mí*» (Jn 14, 6), y Pablo, en la carta a los Romanos, añade: «*en el Espíritu Santo*» (Rm 8, 26).

(13) MANSI, III, 884.

(14) M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia I*, BAC 132, Madrid, 1955.

La tradición de la liturgia romana ha conservado siempre la costumbre de dirigir la oración al Padre. Los Sacramentarios Veronense y Gelasiano han mantenido esta tradición en todos los formularios eucológicos. En los Sacramentarios posteriores aparecen ya algunas oraciones que no tienen en cuenta la normativa de Hipona. A partir del segundo milenio, y sobre todo, del siglo XVI, se compusieron oraciones sin el «*humus*» litúrgico y se compusieron oraciones dirigidas a Jesucristo.

La reforma litúrgica del Concilio Vaticano II ha procurado que las oraciones se dirijan al Padre por la mediación de Jesucristo y en la unidad del Espíritu Santo. El Misal, libro oracional, es un libro pedagógico que nos enseña y nos introduce en la dinámica trinitaria. Así, por ejemplo: en la plegaria eucarística IV, según el texto original latino, a Dios se le llama con el nombre Padre por siete veces. En el prefacio proclamamos el misterio del Padre en sí; después del «*Sanctus*» alabamos al Padre, que ha hecho todo con sabiduría y amor; ha enviado al Espíritu sobre María, sobre los creyentes y sobre el mundo «*a fin de santificar todas las cosas*». Oramos al Padre que envíe su Espíritu sobre el pan y el vino «*para que sean Cuerpo y Sangre de Jesucristo*», y sobre la asamblea para que «*congregados en un solo cuerpo, seamos en Cristo víctima viva para tu alabanza*» y obtengamos la herencia eterna de su Reino. Es especialmente significativo el lenguaje con el que Canon romano, se dirige a Dios, llamándolo «*Padre misericordioso*», y exalta al mismo tiempo «*su gloria y majestad*». El presidente de la asamblea debe tener conciencia de su papel, de modo que sepa dar vida a la «*acción de gracias*» en nombre de toda la comunidad proclamándola de modo decoroso y consciente de que se está dirigiendo al Padre Santo, al Dios todopoderoso y eterno.

4. CRISTO, MEMORIA Y MISTERIO DE PASCUA

El hombre recuerda y conmemora por medio de palabras y gestos los acontecimientos del pasado que han marcado su vida personal, familiar o social. Estos acontecimientos son gozosos o tristes según las circunstancias. Cuando los recuerda actualiza momentos concretos de su vida, merecedores de ser conservados en la memoria para que no caigan en el olvido. Son acontecimientos y circunstancias que van tejiendo su vida.

Israel hace memoria de las intervenciones de Dios y las conmemora en sus celebraciones anuales, semanales y cotidianas. Recuerda y celebra la liberación de Egipto, los acontecimientos del Éxodo y los eventos maravillosos de su historia. Pero no los recuerda solamente como acontecimientos del pasado, sino como proclamación de las maravillas hechas por Dios en favor del pueblo (cf. Ex 13, 3). Estos eventos salvíficos se hacen, en cierta forma, presentes y actuales en la celebración a fin de que el pueblo de Dios configure su vida según estos acontecimientos.

A medida que pasa el tiempo, el pueblo de Dios da un paso progresivo en la interpretación de los hechos históricos. Pasa de la memoria al memorial a medida que interpreta los hechos naturalísticos desde una interpretación soteriológica.

El memorial bíblico es historia de salvación que se recuerda y se celebra en el tiempo, pero cuyo contenido supera los límites del tiempo y del espacio. Es un memorial que sobrepasa lo histórico y es transtemporal, pero sin perder, en cierto sentido, los contornos del espacio-temporal. Este memorial transtemporal se realiza en el tiempo celebrativo o tiempo litúrgico, sobre todo en la Eucaristía, bajo el velo de los signos, y condensa

dinámicamente en el hoy el pasado, el presente y el futuro. Se trata de un tiempo que está instalado más en el «tiempo» de Dios y en su eternidad que en el tiempo de los hombres.

El acontecimiento recordado y la misma celebración son tiempo e historia y, sin embargo, en cuanto acontecimiento salvador es historia y tiempo inmersos dentro del gran misterio del amor de Dios-Padre. Los eventos histórico-salvíficos del A.T. se actualizaban, se resumían y se concentraban en la celebración ritual de la cena pascual hebrea. En ella se significa el amor de Dios manifestado a través de las diversas etapas históricas, personajes y acontecimientos.

La historia salvífica tiene como punto focal el gran acontecimiento: Cristo y, sobre todo, su misterio pascual. Jesús en su Última Cena dijo a sus discípulos: «*Haced esto en memoria mía*». El cumplimiento del mandato de Jesús es hacer memoria del plan salvífico proyectado por Dios-Padre, realizado en el Hijo y actualizado por el Espíritu Santo.

Cuando se hace memoria de la pascua de Cristo se representa por palabras y signos aquello que se conmemora y lo acontecido históricamente se hace presente y se comunica de una manera eficaz lo que significa. Es al mismo tiempo memoria de las promesas de salvación realizadas en Cristo y su pleno cumplimiento. No es, por tanto, un simple recuerdo del pasado vacío de contenido, o un simple recuerdo cognitivo abstracto que trae a nuestra conciencia lo que sucedió «*in illo tempore*», sino que obedece al mandato de Jesús de repetir lo que él hizo en su Última Cena.

El memorial eucarístico implica todos los momentos de la vida y del misterio de Cristo, planificados por el Padre desde

toda la eternidad y realizados en el tiempo. La Eucaristía, memorial de la Pascua de Cristo, es también sacrificio. El carácter sacrificial de la Eucaristía se manifiesta en las mismas palabras de la institución: «*Esto es mi Cuerpo, que será entregado por vosotros*», y «*esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que será derramada por vosotros*» (Lc 22, 19-20). En la Eucaristía, Cristo se entrega como se entregó en la cruz al Padre para el perdón de los pecados (Mt 26, 28). El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Eucaristía son, pues, un único sacrificio. Es una y la misma víctima que se ofreció al Padre una vez para siempre en la cruz y la que la Iglesia ofrece al Padre celebrando la Eucaristía.

La Eucaristía es igualmente el sacrificio de la Iglesia. La Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, participa en la ofrenda de su cabeza. Con él, ella se ofrece totalmente al Padre, se une a su intercesión ante el Padre por todos los hombres. En la Eucaristía, el sacrificio de Cristo es también el sacrificio de los miembros de su Cuerpo. La vida de los fieles, su alabanza, su sufrimiento, su oración y su trabajo se unen a los de Cristo y a su ofrenda y así adquieren un valor nuevo. El sacrificio de Cristo presente sobre el altar da a todas las generaciones de cristianos la posibilidad de unirse a su ofrenda presentada al Padre.

Todas las plegarias eucarísticas destacan de forma diversa el memorial y la ofrenda.

— La plegaria eucarística II dice escuetamente: «*Al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo, te ofrecemos el pan de vida y el cáliz de salvación*».

— La plegaria III explicita más este contenido, cuando dice: «*Así pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la pasión salvadora de tu Hijo, de su admirable resurrección y ascensión al*

cielo, mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos, en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y santo».

— La plegaria IV expresa lo mismo con leves variantes: «Al celebrar ahora el memorial de nuestra redención recordamos la muerte de Cristo y su descenso al lugar de los muertos, proclamamos su resurrección y ascensión a tu derecha; y mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos su Cuerpo y su Sangre, sacrificio agradable a ti (Padre) y salvación para todo el mundo».

Las otras plegarias eucarísticas destacan el aspecto reconciliador del memorial como obra del amor de Dios-Padre y realizada por la muerte y resurrección de Cristo (15).

Memorial epiclético-trinitario

El memorial eucarístico es siempre memorial histórico-salvífico y epiclético. Se hace memoria del Espíritu enviado por el Padre y por el Hijo como don escatológico; y se invoca al Espíritu para que transforme los dones presentados y santifique la comunidad en la unidad y en la caridad. Y en todo ello se manifiesta el misterio de la Trinidad y la estructura trinitaria de la Eucaristía. Respecto a lo primero (memoria del Espíritu Santo) es la plegaria IV la que mejor lo expresa con estas palabras: «Y porque no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él que por nosotros murió y resucitó, envió, Padre, al Espíritu Santo, como primicia para los creyentes, a fin de santificar todas las cosas llevando a plenitud su obra en el mundo». Referente a lo

(15) Cf. Plegaria eucarística V/a, b, c, d.

(16) Misal Romano, Plegaria eucarística III.

(17) *Ib.*, Plegaria eucarística II.

segundo (invocaciones consecratoria y comunional del Espíritu) se repite con pocas variantes en todas las plegarias eucarísticas de la Iglesia, por ejemplo: «*Por eso, Señor (Padre), te suplicamos que santifiques por el mismo Espíritu estos dones que hemos separado para ti*» (16); «*Te pedimos (Padre) humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del cuerpo y sangre de Cristo*» (17).

En realidad se trata de un memorial trinitario, en cuanto que las Tres personas divinas están implicadas en la misma obra de la salvación que se concentra en el misterio pascual y se actualiza en la Eucaristía. Siendo la Eucaristía memorial de la historia de la salvación y punto culminante del misterio pascual del Hijo, no puede dejar de ser una acción del Padre, amor fontal; una acción del Hijo, presencia y misterio pascual, y una acción del Espíritu Santo, que santifica los dones y crea la unidad entre los participantes.

Nada mejor que la doxología final de la plegaria eucarística IV para expresar que la Eucaristía supone una intervención trinitaria, cuando dice: «*Padre de bondad... te glorificamos por Cristo, Señor nuestro, por quien concedes al mundo todos los bienes. Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria. Por los siglos de los siglos. Amén*». De esta forma se manifiesta a la vez la con-memorialidad de las Tres divinas personas acentuando la centralidad de Cristo, que engloba la mediación (por Cristo), la razón (con él), el lugar (en él) del misterio eucarístico para gloria y alabanza al Padre en el Espíritu Santo.

5. LA PRESENCIA DEL ESPÍRITU SANTO

EN LA EUCARISTÍA

Se afirma que la teología occidental no ha prestado suficiente atención a la acción del Espíritu en los sacramentos y sobre todo en la Eucaristía. Las causas se pueden encontrar en la historia: divergencias teológicas entre la Iglesia oriental y occidental; el cristocentrismo a partir de la Edad Media, y una liturgia romana empobrecida en aspectos pneumatológicos en comparación con otras liturgias (18).

Los documentos del Concilio Vaticano II (19) y la reforma litúrgica posterior han supuesto una verdadera recuperación de la pneumatología, aunque no faltan autores que la consideran insuficiente (20). Bruno FORTE señala que en la constitución dogmática *Lumen gentium* existe una carencia pneumatológica en relación a la Eucaristía, ya que «donde se habla de la Eucaristía no se habla del Espíritu (n. 3), y donde se habla del Espíritu no se habla de la Eucaristía (n. 4)» (21). Sin embargo, es de gran importancia la relación entre Espíritu Santo-Eucaristía-unidad de la Iglesia, porque es el mismo Espíritu quien realiza la Eucaristía y la unidad eclesial, es el agente principal del cuerpo eucarístico y del cuerpo místico. El Espíritu Santo, realizador de la santificación, actúa de una forma especial en la «fracción del pan» (22).

(18) Cf. M. GARRIDO, *El Espíritu Santo en las liturgias occidentales*, Burgenese, 16, 1975, 9-76; cf. A. COLUNGA, *La epiclesis en la liturgia mozárabe*, La Ciencia Tomista, 47, 1933, 145-161; 289-306.

(19) Cf. LG 4, 12; AA 3; SC 6.

(20) Cf. B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristía*, págs. 216-223.

(21) *Ibíd.*, págs. 216-218.

(22) Cf. LG 13; UR 15; CD 11.

(23) Cf. J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie et le Saint Esprit*, o. c., 369ss.

El Espíritu es el agente vivificador en Cristo y en la Eucaristía y, a la vez, el fruto pascual de esta vivificación por la comunión en el cuerpo de Cristo. Es el mismo Cristo quien nos vuelve dar el don escatológico del Espíritu (23). Así pues, el Espíritu actúa, vivifica y unifica a la Iglesia por la Eucaristía en su misterio más profundo de participación en la vida trinitaria y en su manifestación externa por la unidad en la palabra, en los sacramentos y en el ministerio.

Después del Concilio Vaticano II se publicaron abundantes estudios teológicos y litúrgicos (24) al respecto. Los autores son innumerables, cito solamente a Y. M. CONGAR, J. M. TILLARD, H. MÜHLEN, J. MOLTMANN, etc.

La Constitución de Liturgia *Sacrosanctum concilium* es muy parca en la explicación e incorporación de la teología del Espíritu en la liturgia y en los sacramentos (se menciona solamente tres veces). En cambio, los Rituales y documentos posteriores, sobre todo el Catecismo de la Iglesia Católica, han rellenado el vacío que existía en Occidente. La teología sacramentaria no puede olvidar la presencia y acción del Espíritu en la obra de la salvación. La eficacia de la gracia y del don sacramental encuentra su pleno sentido en el Espíritu. La transformación eficaz del sacramento y de la comunidad sólo puede suceder en virtud del Espíritu del Señor resucitado. La gracia es al mismo tiempo pascual y pneumática.

(24) Cf. A. M. TRIACCA: «Espíritu Santo», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid, 1987, 702-720, en donde se puede encontrar abundante bibliografía.

(25) Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, y V. MARTÍN PINDADO: *La oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, Madrid, 1969; cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, *La Eucaristía e historia de la salvación*, Madrid, 1983.

La liturgia, sin embargo, nunca ha olvidado de explicitar la presencia y acción del Espíritu en los sacramentos, y en especial en la Eucaristía, como lo demuestran los textos anafóricos y epicléticos en la tradición oriental y occidental. El Espíritu que actúa en Cristo y Cristo que actúa por su Espíritu manifiestan la acción transformante y amorosa de Dios en la Eucaristía (25).

En la liturgia el Espíritu Santo es el pedagogo de la fe, el artífice de las obras maestras de Dios que son los sacramentos, y cuando encuentra en nosotros la respuesta de fe que él ha suscitado, se realiza una verdadera cooperación, es entonces que la liturgia es la obra común del Espíritu y de la Iglesia (26).

De esta forma el Espíritu Santo actúa de la misma forma que actuaba en los otros tiempos de la economía salvífica: prepara la Iglesia para el encuentro con su Señor; suscita la fe de la asamblea, recuerda y manifiesta a Cristo presente, actualiza su misterio y, finalmente, el Espíritu de comunión une a los que forman la Iglesia y compromete a los fieles a que den testimonio de Cristo para gloria y alabanza del Padre (27).

Toda acción litúrgica, especialmente la celebración eucarística, es un encuentro entre Cristo y la Iglesia. La asamblea recibe su unidad de la comunión con el Espíritu Santo, que reúne a los hijos de Dios en el único Cuerpo de Cristo. Esta reunión desborda las afinidades humanas, raciales, culturales y sociales (28).

(26) Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1091.

(27) Cf. *ib.* n. 1.092.

(28) Cf. *ib.* n. 1.097.

La asamblea debe prepararse para encontrar a su Señor; debe ser un pueblo bien dispuesto. Esta preparación de los corazones es la obra común del Espíritu y de la asamblea. La gracia del Espíritu Santo tiende a suscitar la fe, la conversión y la adhesión a la voluntad del Padre. Estas disposiciones preceden a la acogida de las otras gracias ofrecidas en la misma celebración y a los frutos de vida nueva que está llamada a producir:

El Espíritu Santo recuerda el misterio de Cristo

El Espíritu Santo y la Iglesia cooperan en la manifestación de Cristo y de su obra de salvación en la liturgia de la Palabra. La liturgia es el memorial del misterio de la salvación y el Espíritu Santo es la memoria viva de la Iglesia (cf. Jn 14, 26).

El Espíritu Santo recuerda a la asamblea la historia de la salvación en la palabra de Dios. En la Eucaristía la Palabra se proclama y se anuncia el acontecimiento salvífico. Esta Palabra, aun siendo palabra humana, no es sólo palabra del hombre, es sobre todo Palabra de Dios. Dios habla hoy a su pueblo y Cristo, Palabra, está presente. Si los hombres conocemos algo de Dios, es porque Dios mismo nos lo ha revelado a través de su Palabra. Dios ha empleado el lenguaje de los hombres para comunicarse con ellos y decirles quién es Él, y qué es lo que quiere. La presencia del Espíritu hace que la asamblea escuche la Palabra, la medite y la ponga en práctica. No es una Palabra solamente para ser escuchada o recordada, sino para ser vivida. Dios habla y el hombre escucha, Dios interpela y el hombre se decide, Dios llama y el hombre está obligado a responder. El Espíritu Santo despierta la memoria de la asamblea para que haciendo «memoria» reviva el misterio de Cris-

to proclamado y anunciado.

Es el Espíritu quien da a los lectores y a los oyentes, según las disposiciones de sus corazones, la inteligencia espiritual de la palabra de Dios. A través de las palabras, las acciones y los símbolos, que constituyen la trama de una celebración, el Espíritu Santo pone a la asamblea en relación viva con Cristo, Palabra e imagen del Padre, a fin de que lo que escuchan, lo conserven en el corazón y lo vivan con fe.

El Espíritu Santo actualiza el misterio de Cristo

La liturgia es anámnesis de la pascua del Señor y epiclesis por la que el Espíritu hace que la historia de la salvación se actualice. En la Eucaristía no sólo recordamos los acontecimientos que nos salvaron, sino que se actualizan y se hacen presentes por el Espíritu Santo.

La Iglesia por medio del culto se dirige al Padre por Cristo en el Espíritu. Esta acción es fruto del Espíritu Santo. Hoy como ayer la Iglesia en su oración suplica a Dios-Padre que envíe al Espíritu Santo. La celebración eucarística es cada día un nuevo Pentecostés, una efusión del Espíritu. Podemos decir que la epiclesis constituye el arco que cobija toda la celebración. La epiclesis de la Eucaristía es la más significativa y rica; es la súplica sacerdotal dirigida al Padre para que envíe el Espíritu santificador y transforme el pan y el vino en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo y una en la caridad a todos los participantes.

En la plegaria eucarística se distinguen dos momentos epicléticos: el anteconsacratorio y el posconsacratorio, o si se prefiere, dos dimensiones de una única epiclesis (29). Vienen

(29) Cf. *Ordenación general del Misal Romano*, n. 55c.

a expresar la continuidad y complementariedad entre el momento cristológico (antes de la consagración) y el momento eclesiológico (después de la consagración). Las dos dimensiones ponen en relación y continuidad los momentos cristológicos y eclesiológicos de la economía salvífica en clave eucarística. Respecto al primer momento puede decirse que la Iglesia hace la Eucaristía, por mandato de Cristo; respecto al segundo momento puede afirmarse que la Eucaristía hace o edifica a la Iglesia por la acción del Espíritu. Estos dos momentos y dimensiones, lejos de estar separados, se remiten y complementan necesariamente. Se trata en definitiva, como sostiene GIRAUDO, de una única transformación escatológica que se manifiesta en la transformación de los dones y tiene también como objetivo la transformación escatológica de la asamblea celebrante (30).

La epiclesis *anteconsacratoria* es la que el sacerdote pronuncia, teniendo las manos extendidas sobre los dones del pan y el vino, y suplica a Dios-Padre que envíe al Espíritu para que los transforme en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo. La epiclesis *posconsacratoria* o la de *comión* es la súplica que el sacerdote dirige al Padre después del memorial y de la ofrenda para que envíe de nuevo al Espíritu Santo sobre la comunidad para que la transforme y perfeccione en la unidad y el amor.

En la tradición litúrgica oriental antioquena, jerosolimitana, sirio-oriental y sirio-occidental, se encuentran las dos epí-

(30) Cf. C. GIRAUDO: *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull' Eucaristia a partire de la «lex orandi»*, Roma, 1989, 540.

(31) Cf. M. GARRIDO: *El Espíritu Santo en las liturgias occidentales*. Burgenese, 16, 1975, 9-76.

clesis unidas y se hallan después del relato de la institución. En la tradición alejandrina, en las liturgias occidentales (31) y en las nuevas plegarias eucarísticas de la liturgia romana, se sitúan una antes de las palabras de la institución y la otra después.

Mientras Oriente dio la máxima importancia a la epiclesis como elemento decisivo para la consagración, Occidente puso hincapié en las palabras de la institución, como elemento decisivo de la eficacia transformadora de los dones. En un caso la eficacia se pone de forma especial en la acción del Espíritu (32), en el otro se pone en las palabras de Cristo pronunciadas por el sacerdote (33).

Merece una mención especial el Canon romano, tiene solamente una epiclesis y de una forma implícita. En la liturgia romana ha podido quedar oscurecida la presencia santificadora del Espíritu Santo en la Eucaristía por no aparecer explícitamente. La epiclesis se encuentra antes de la consagración cuando el sacerdote dice: «*Quam oblationem tu, Deus... ratam, rationabilem... Domini nostri Iesu Christi*». La palabra «rationabilis», según los autores, es una mención implícita del Espíritu

(32) CIRILO DE JERUSALÉN: *Cat Myt.* 5, 7, dice: «Invocamos al Dios amador de los hombres para que envíe su santo Espíritu sobre la oblación, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues, ciertamente, cualquier cosa que tocara el Espíritu Santo será santificada y transformada» (*Solano*, I, 483).

(33) S. AMBROSIO: *De sacr.* 4, 5.23: «Antes de la consagración es pan; más apenas sobrevienen las palabras de Cristo, es el cuerpo de Cristo» (*Solano*, I, 550).

(34) Cf. Ch. MOHRMANN: «Rationabilis-Logiké», en *Études sur le latin des Chrétiens*, Roma, 1965, 179-187; Th. MAERTENS: *El Canon de la Misa*, Madrid, 1966.

(35) M. M. CARJO GUEMBRE: «Epiclesis y Trinidad. Estudio histórico y sistemático», en AA.VV., *Eucaristía y Trinidad*, Salamanca, 1990, 128

Santo, ya que es propio del Espíritu hacer espiritual y aceptable la ofrenda (34). Sea como sea, el hecho es que la repetición permanente del único Canon en la liturgia romana debió influir en la poca conciencia epiclética en la teología, debido a la interacción que existe entre «*lex orandi-lex credendi*».

En efecto, en el Canon romano, teniendo una estructura y una mención de la epiclesis implícita, «en su característica peticional hay una coincidencia fundamental entre la tradición occidental y la alejandrina (35). Las discusiones de los autores al respecto (36) parecen encontrar una vía de respuesta. El texto del Canon posee una petición de bendición y de transformación de los dones, y por ello cabe hablar de una especie de epiclesis consagratoria. Esa epiclesis no es pneumatológica en su formulación, pero los testimonios patrísticos muestran claramente que el texto del Canon romano fue entendido en clave pneumatológica, y se puede afirmar que el Espíritu es el verdadero agente de transformación y santificación.

Toda la celebración eucarística es en alguna medida epiclética, pero existe un momento especialmente significativo: se trata de la epiclesis-consagratoria. No debe ser interpretada de una forma mágica, ni tampoco se debe exaltar la «sacra potestas» del ministro. M. GESTEIRA afirma a este respecto que «la epiclesis nos recuerda que la transformación de los dones y la presencia real no son un proceso automático o un milagro súbito, consecuencia de la pronunciación de unas palabras mágicas, sino que la consagración es fruto de la acción del Es-

(36) Cf. M. RIGHETTI: *Historia de la Liturgia*, vol. II, BAC 144, Madrid, 1956, 349; J. A. JUNGSMANN: *El sacrificio de la misa*, o.c., 349.

(37) M. GESTEIRA: *La Eucaristía, misterio de comunión*, 601-602.

(38) Cf. *ib.*, 603.

píritu, invocado por la oración, y siguiendo el mandato del mismo Señor (37). Así se explica que el ministerio de la Iglesia aparece de modo especial en la Eucaristía y ejercido «*in persona Christi*» cuando pronuncia las palabras «*in persona Spiritus Sancti*» e «*in nomine Ecclesiae*». Así, pues, el agente de la conversión eucarística no es ni sólo el ministro, ni sólo la palabra de Cristo pronunciada por éste, ni sólo el Espíritu, sino el Espíritu que ratifica y pone en vigor las palabras y los gestos de Cristo, como si fuera un nuevo Pentecostés que pone en vigor la realización de la pascua (38).

La reforma litúrgica del Concilio Vaticano II ha recuperado la epiclesis explícita en diversos sacramentos y sobre todo en la Eucaristía con las nuevas Plegarias eucarísticas que se han introducido en la liturgia romana.

La finalidad de la misión del Espíritu Santo es poner en comunión con Cristo para formar su Cuerpo. El Espíritu Santo es como la savia de la viña del Padre que da su fruto en los sarmientos (cf. Jn 15, 1-17; Ga 5, 22). En la liturgia se realiza la cooperación más íntima entre el Espíritu Santo y la Iglesia. El espíritu de comunión permanece indefectiblemente en la Iglesia, y por eso la Iglesia es el gran sacramento de la comunión divina que reúne a los hijos de Dios dispersos. El fruto del Espíritu en la liturgia es inseparablemente comunión con la Trinidad y comunión fraterna (cf. 1, Jn 1, 3-7)

CONCLUSIÓN

La Eucaristía es en definitiva una acción trinitaria en la que intervienen el Padre, el Hijo y el Espíritu. La participación en la Eucaristía no consiste solamente en cantar, cambiar de pos-

turas, o ver una celebración bien hecha, o decir gracias, es principalmente experimentar el contenido de las letras del canto, saber el significado de las posturas, sentir el corazón agradecido, llenarse de gozo por la salvación, ser testigos de la Palabra de Dios, estar dispuestos a aceptar la dependencia y el amor de Dios, insertarse en la muerte y en la resurrección de Cristo y crear comunión entre los hermanos. La gratitud es la respuesta más profunda e íntima que puede darse a Dios-Padre por Jesucristo en la unidad del Espíritu Santo. No somos nosotros los que hemos conquistado o ganado la salvación, sino Dios-Padre el que nos la ofrece gratuitamente por amor en su Hijo y nos libera de toda esclavitud para gloria y honor de la Trinidad.

No se puede celebrar la Eucaristía, memorial de la pascua de Cristo, sin sentirse implicado. El memorial eucarístico pascual celebra el tránsito de Cristo de la muerte a la vida, tránsito por el cual hemos sido salvados y liberados. La forma de participar realmente en este acontecimiento es sumergirse en su dinámica salvadora, pasando personalmente del pecado a la gracia, del egoísmo a la donación, de la muerte a la vida, del ser-para-sí al ser-para-los-demás. La Eucaristía es, en este sentido, una verdadera transformación en Cristo y con Cristo para gloria del Padre en el Espíritu Santo.

CELEBRAR LA EUCARISTÍA HOY. LA MESA DE LA JUSTICIA EN FAVOR DEL POBRE

P. VÍCTOR M. MARTÍNEZ MORALES, S.J.

Director del Departamento de Teología
Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana
Santafé de Bogotá (Colombia)

Nuestra reflexión teológica ha de responder a la pregunta por la significación real ético-social de nuestra celebración eucarística dadas las incidencias y relaciones que se establecen entre la vida y la celebración. Culto y existencia nos exigen una mirada a la realidad desde el sacramento e igualmente cómo el sacramento es tocado por esta realidad.

Hoy como ayer la presencia del pobre en el mundo sigue siendo para la Humanidad y particularmente para los cristianos punto referencial de su vida y su actuar. ¿Tiene nuestra celebración eucarística un lugar para el pobre?, ¿son nuestras celebraciones acontecimientos reales de justicia?, ¿cómo celebrar el banquete de la vida, presencia abundante del amor de Dios ante la realidad del pobre, negación de la vida, presencia de injusticia, desigualdad y muerte?

Nuestra aproximación a una lectura ético-social del Misterio Eucarístico se hace a partir de una estructura teológica fundamental: el Misterio Eucarístico como acción simbólico-

profética. La cual parte de la praxis real de Jesús: la Última Cena como *ô*t profético, a partir de la cual el Misterio Eucarístico aparece como acontecimiento profético de justicia que la Iglesia actualiza hacia el cumplimiento definitivo del banquete en el Reino.

LA CENA: ACONTECIMIENTO PROFÉTICO DE JUSTICIA

Hemos de detenernos en la estructura profética (1) de la Última Cena, en cuanto, sin desconocer sus características propias, ella está en continuidad con el actuar profético de Jesús. Jesús vivió y murió como Profeta, tal es el compendio del mensaje de la Última Cena. El acontecimiento de la Cena está vinculado a toda la vida de Jesús: Su predicación y actuación testimonio del actuar de Dios, su conducta y su mensaje de compromiso radical e identificación con el Reino de Dios, su doctrina y enseñanza de originalidad y poder particulares (2). En la presentación de la Cena de Jesús, como acción profética, se logra mostrar cómo la unidad esencial del acontecimiento histórico de la Última Cena está dada por la integridad de la vida de Jesús. Coherencia total hasta la muerte. Su vida de entrega en fidelidad al Padre y de servicio total a los hombres.

Podemos ver también cómo tal unidad, entre la Última Cena y la vida de Jesús, se hace presente desde dos actitudes

(1) MARTÍNEZ M., Víctor: *Sentido Social de la Eucaristía. II. La justicia hecha pan*, Ed. Facultad de Teología, U. Javeriana, Santafé de Bogotá, 1995, págs. 90-98.

(2) MARTÍNEZ M., Víctor: *Ibidem*, págs. 86-90.

constantes de Jesús: El don de su persona (dimensión soteriológica): Una praxis de servicio (3). Y la irrupción del Reino (dimensión escatológica).

La significación de la Cena de Jesús está dada por la revelación de la totalidad de su existencia —vida, muerte, resurrección—. Más allá de un simple análisis de la historia, ella tiene su sentido en la unidad y totalidad de la persona y la praxis de Jesús: Una vida de amor y una misión de servicio.

El considerar las acciones y palabras de Jesús en la Última Cena como un acto profético responde a la actuación profética de Jesús, a su talante profético, a sus actitudes proféticas, a Jesús Profeta, precursor de la novedad del Reino (4).

Todos los elementos requeridos para que se produjera una acción profética estaban dados. Sin embargo, la Cena de Jesús superará todo tipo de acción profética conocida, ella es definitiva y escatológica, instaurada por Jesús es propia y original, su *ôt* profético por excelencia.

LA EUCARISTÍA: ACCIÓN SACRAMENTAL DE JUSTICIA

El carácter sacramental de la eucaristía se coloca, no en el rito religioso, cuanto en el símbolo que está expresando una experiencia de fe en Jesús. Las palabras y acciones de Jesús en la Última Cena son transparencia de Dios.

(3) MARTÍNEZ M., Víctor: *Ibidem*, págs. 172-177.

(4) MARTÍNEZ M., Víctor: *Ibidem*, págs. 106-108.

El valor sacramental de la Cena se afina en la misión profética de Jesús de anunciar el Reino y denunciar todo aquello que esclaviza al hombre (5). Signo ya de la presencia del Reino de Dios y de su acción salvífica.

Su articulación sacramental viene realizada a partir de la Cena de Jesús como símbolo del banquete celestial, explicitación del sentido último de la vida profética de Jesús.

La actitud de Jesús ante el culto no sólo prolonga el mensaje profético sino que en él recibe su cumplimiento y superación. Jesús es el culto agradable a Dios. Jesús ofrece su vida, su trabajo, el producto de su praxis histórica (6). Se ofrece él mismo, todo él. De ahí que no se trate de una simple presencia simbólica. Nuestra celebración eucarística es real, como real fue la vida —*de total entrega*— de Jesús.

El valor sacramental se enraíza en la vida de Jesús y en su misión profética de siervo. Su praxis de servicio a causa del Reino de Dios, y su actitud liberadora como expresión de la voluntad del Padre, nos revelan el alcance significativo de su obra salvífica.

Su articulación sacramental está en la identidad entre el pan producto del trabajo y el pan del altar. Para que ese pan sea ofrecido a Dios, para que sea culto agradable a Dios, ha de ser pan de vida, pan de libertad, pan de justicia: La celebración de la eucaristía es la celebración de la totalidad de la vida y praxis de Jesús, la celebración del misterio eucarístico es la celebración del misterio de Cristo.

(5) MARTÍNEZ M., Víctor: *Ibidem*, págs. 143-152.

(6) MARTÍNEZ M., Víctor: *Ibidem*, págs. 197-200.

LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA: COMPORTAMIENTO DE JUSTICIA

Los testimonios de la institución eucarística, tal como los encontramos consignados en los relatos evangélicos y en Pablo, son ya una fijación litúrgica de la primitiva comunidad. Ellos reflejan la liturgia eucarística primigenia. Este factor litúrgico está indicado en la manera como tal acontecimiento fue asumido por los discípulos de Jesús y cómo fue vivido por las primeras comunidades cristianas.

La asamblea eucarística practicada por las comunidades cristianas ya en sus orígenes está identificada como «comida del Señor» y «fracción del pan», designando un rito cultural y a su vez manifestando una dimensión existencial. El «partir el pan» y la «cena del Señor» evocando la totalidad del rito de la acción eucarística son a su vez símbolos de la unidad y del compartir. El culto eucarístico se sitúa en relación con el amor, característica que ha de identificar a todo cristiano. Tal relación entre culto y existencia es la que hace que el comportamiento ético sea indisociable de la celebración eucarística.

La Cena como acción profética —legada por Jesús— se hace memorial al prolongarse en la vida de la comunidad. De ahí que en la «cena del Señor» no se trata de reproducir un acto del pasado realizado por Jesús, sino de celebrar la presencia actuante del Resucitado. Desde la realidad del misterio de su muerte hasta la espera confiada de su regreso, la celebración de la «cena del Señor» por parte de la comunidad se convierte en compromiso por aspirar a la vida del Reino. La fidelidad de la comunidad en la continuidad de la acción litúrgica del Señor, como actualización de la acción profética de Jesús, les exige también hacer actual el servicio y la vida de en-

trega de Jesús. El comportamiento y la actitud cotidianos de responsabilidad de unos por otros está exigido por la misma acción litúrgica, no se puede desvincular el culto de la vida.

Comulgar con la presencia del Señor como cuerpo personal y cuerpo eclesial no puede ser auténtica si no hay una comunión con el cuerpo social (7). El amor a Dios en Jesucristo se expresa en el amor al prójimo, de ello da testimonio la comunidad. Lo que se celebra en el culto es el *ethos* cristiano, la vida en favor de los demás, en entrega a Dios a causa de su Reino y en servicio a los pobres y humildes.

La comunidad misma es ya presencia de Jesucristo. Gracias a él y por él, lo que antes era un grupo se constituye, a partir de la experiencia de su muerte y resurrección, en una comunidad —esencia de la vida cristiana—. Así, hacer memorial de la Cena era actualizar no sólo un rito sino hacer presente una realidad. La acción litúrgica era expresión de su vida —una comunión en el amor—, su vida se manifestaba en la acción litúrgica —encuentro con el Señor.

El testimonio de «partir el pan» es a su vez efectiva actualización de poner en común sus vidas. El pan de la ofrenda en el altar es producto de un trabajo, fruto de una ardua laboriosidad, realidad de la compleja red de relaciones propias de la economía teologal: Pan que sacia el hambre material y el hambre de Dios. Pan que no sólo responde a calmar o satisfacer la necesidad sino que es la respuesta a la plena realización del hombre. Así, en la celebración del culto

(7) BOFF, Leonardo: «Cómo celebrar la Eucaristía en un mundo de injusticia», en *Teología desde el lugar del pobre* (Colección Presencia Teológica, 26), Sal Terrae, Santander, 1986, pág. 107.

se compromete toda la existencia en su sentido integral, él asume la totalidad de la vida en la radicalidad del amor de justicia.

LA EUCARISTÍA, ACONTECIMIENTO DE JUSTICIA

¿Cómo llegar a establecer la relación entre la Cena de Jesús y la práctica eucarística cristiana como celebración del misterio del dar y del compartir, memorial existencial en servicio fraterno, si desconocemos el acontecimiento histórico de la Cena de Jesús y las tradiciones que nos dan testimonio de ello?, ¿cómo celebrar en la eucaristía de la vida eclesial el discernimiento del cuerpo del Señor y la valoración de los hermanos, si se ignora el valor profético de la Cena del Señor y la comprensión de la acción profética en la liturgia de la Iglesia apostólica?

¿Cómo exigir la fraternidad y solidaridad como prácticas cultuales del Misterio Eucarístico cuando desconocemos el valor del sacramento y el sentido salvífico y escatológico de la Cena de Jesús?, ¿cómo comprometernos a vivir el amor y la justicia como frutos del Misterio Eucarístico, si se ignora el valor del culto y la praxis liberadora, total y definitiva, realizada por Jesús?

Asumir la Última Cena de Jesús con sus discípulos en relación con todo el contexto de su ser y actuar. Sus acciones y palabras no pueden descontextualizarse no sólo del marco inmediato: La comunidad de mesa, el carácter pascual de la Cena, el ambiente de despedida, la proximidad de su muerte. Sino de la totalidad del misterio de su vida: Su encarnación,

muerte y resurrección. Por ello, para poder interpretar lo que hasta hoy conservamos en los relatos de la Cena, no se puede prescindir ni de la herencia de la tradición veterotestamentaria, ni de aquellas que consignaron lo ocurrido.

Como lo hemos podido verificar en los planteamientos propuestos, llegar a establecer las incidencias ético-sociales del Misterio Eucarístico ha sido el resultado de un largo proceso que ha partido de la revelación y ha sido aleccionado por la Biblia, ha seguido la preocupación de la Iglesia por el hombre en su integridad personal y en su totalidad social (8), se ha concretado en valores y actitudes de justicia como causa, constitutivo y consecuencia de la celebración eucarística.

Hemos de subrayar cómo las directrices de la doctrina social de la Iglesia encuentran en el Evangelio su horizonte fundamental y última referencia ética de todo actuar cristiano (9). Si hoy, gracias a la doctrina social, podemos penetrar en la profundidad y riqueza social del sacramento eucarístico, se debe a la dinamicidad ético-social propia de la celebración del Misterio Eucarístico, que nos remite al comportamiento ético, que en definitiva determina el amor inspirado por Jesucristo.

El carácter convivial de la eucaristía está expresando un profundo sentido de valoración de la dignidad de la per-

(8) MARTÍNEZ M., Víctor: *Sentido social de la Eucaristía, I. El pan hecho justicia*, Ed. Facultad de Teología, U. Javeriana, Santafé de Bogotá, 1995, págs. 87-103; págs. 144-153; particularmente sección 2, págs. 177-182, y sección 3, págs. 182-198.

(9) Cf. Encíclica «*Rerum Novarum*», núm. 12; encíclica «*Octogesima Adveniens*», núm. 4. 42; encíclica «*Centesimus Annus*», núm. 5.

sona humana (10). En la Cena de Jesús se está fundando una comunidad, en la «Cena del Señor» es una comunidad la que celebra. Se establece una realidad de efectiva comunión. Común-uniión, la eucaristía sacramento de comunidad.

La comunidad exigida por la celebración eucarística es por ella constituida en comunidad fraterna. Su carácter comunitario está expresado en las relaciones interpersonales, que yendo más allá del respeto mutuo, se han de concretar en las actitudes de igualdad y de servicio en la fraternidad. De ahí la disponibilidad a la ayuda mutua y la exigencia a superar toda ruptura social; se impone la reconciliación y la solidaridad (11) para la unidad de corazones y para el compartir los bienes.

Así, ante una realidad contraria, realidad de negatividad. Ante un mundo de hambre, esclavitud, desunión y muerte. La celebración de la eucaristía es pan de libertad, comunión y vida que responde no sólo a calmar la necesidad, sino que es

(10) Preocupación del magisterio social y constante consignada en todas las encíclicas. Vease particularmente: Encíclica «*Rerum Novarum*», núm. 18; encíclica «*Quadragesimo Anno*», núm. 136; encíclica «*Pacem in Terris*», núm. 9-38; encíclica «*Laborem Exercens*», núm. 9; encíclica «*Sollicitudo Rei Socialis*», núm. 29-30; encíclica «*Centesimus Annus*», núm. 55. Cf. Concilio Vaticano II, «*Gaudium et Spes*», núm. 12-22.

(11) «La Solidaridad es sin duda una virtud cristiana. Ya en la exposición precedente se podían vislumbrar numerosos puntos de contacto entre ella y la caridad, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (cf. Jn 13, 35).

«A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revertirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación». Juan Pablo II. Encíclica «*Sollicitudo Rei Socialis*», núm. 40. Ver también: núm. 38-40. Encíclica «*Centesimus Annus*», núm. 10. Cf. Exigencia de solidaridad es la activa y variada ayuda mutua. Encíclica «*Mater et Magistra*», núm. 155. El llamado al desarrollo solidario de la Humanidad hecho por Pablo VI en su Encíclica «*Populorum Progressio*», núm. 43-80.

total afirmación de satisfacción y realización integral del hombre en una praxis de acción y relación liberadoras. De ahí que nos lleve a un compromiso real en trabajar por la justicia en favor de los débiles, pobres y oprimidos.

La celebración de la eucaristía es praxis real de poner en común la vida. Entrega real y eficaz de amor. La eucaristía está esencialmente vinculada al comportamiento ético (12). La justicia es condición que se exige para la celebración del culto agradable a Dios, la justicia es constitutivo de la misma ofrenda, la justicia es gracia del sacramento.

El valor social de la eucaristía que no ha sido desconocido por el magisterio eclesial (13) viene a ser puesto de relieve y concretado en la justicia, como consecuencia del amor; viene a ser presentado en relación con todo el Misterio Eucarístico. Por ello la insistencia en no limitar a la espacio-temporalidad histórica los alcances ético-sociales del sacramento.

CONCLUSIÓN: CELEBRAR LA EUCARISTÍA, COLOCARNOS AL SERVICIO DEL POBRE

No podemos aislar las acciones y palabras de la institución

(12) «Quienes participamos de la Eucaristía estamos llamados a descubrir, mediante este Sacramento, el sentido profundo de nuestra acción en el mundo en favor del desarrollo y de la paz; y a recibir de él las energías para empeñarnos en ello cada vez más generosamente, a ejemplo de Cristo, que en este Sacramento da la vida por sus amigos (cf. Jn 15, 13). Como la de Cristo y en cuanto unida a ella, nuestra entrega personal no será inútil sino ciertamente fecunda». Juan Pablo II. Encíclica «Sollicitudo Rei Socialis», núm. 48.

(13) Cf. León XIII. Encíclica «Mirae Caritatis», AAS. 34 (1901-1902), 649; Pío XII. Encíclica «Mediator Dei», AAS. 39 (1947), 557; Pablo VI. Encíclica «Mysterium Fidei», AAS. 57 (1965), 770-774.

eucarística realizadas y pronunciadas por Jesús del ambiente y atmósfera que las originaron, de la situación en las que fueron ejecutadas, del contexto en el que se hayan insertas, de la totalidad del Evangelio.

Las acciones y palabras de la institución eucarística corresponden al comportamiento y actitud proféticos de Jesús. Desde la Cena como *ôt* profético se descubre todo el sentido y la significación del plan salvífico de Dios. El acontecimiento de la Última Cena de Jesús con sus discípulos es la acción profética de Jesús que lleva a cumplimiento la promesa —hecha en el pasado a Israel—, y que se hace real para toda la Humanidad —en el presente de la Iglesia—, hasta la plenitud de los tiempos —en el futuro del Escaton—. A partir de la interpretación de la eucaristía como una profecía en acción, la acción cultural recibe todo el valor sacramental en el hoy de la celebración, en conexión con el ayer de la vida profética de Jesús y el mañana de su venida definitiva.

La celebración de la eucaristía en las primeras comunidades, desde la experiencia de la muerte y resurrección de Jesús, los remite al acontecimiento de la Última Cena. Es en una «comida» donde celebraban la presencia del resucitado, —Cristo, el Señor—, aquel con quien habían estado y a quien habían visto morir —Jesús de Nazaret—. La acción litúrgica es la actualización de un culto existencial, se celebra la presencia de Jesús, el Cristo. El culto ha de ser expresión de la vida, la vida ha de manifestar lo que el culto celebra. El comportamiento ético de la comunidad se ve exigido por la celebración cúllica.

La unidad entre culto y existencia va más allá de una relación causa-efecto, es decir, la dimensión existencial no se puede considerar tan sólo consecuencia de la acción cultural. Si es verdad que el servicio y la caridad son efectos del culto, no se

puede afirmar que tales actitudes existenciales no se den sino sólo a partir de él. Culto y existencia son dos acciones diferentes y a su vez inseparables y complementarias: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19) es inseparable de «haced lo mismo que yo he hecho» (Jn 13, 15); la acción celebrativa y la actitud existencial de servicio y amor se exigen mutuamente.

El actuar profético de Jesús es oferta de la salvación definitiva de Dios en donde las acciones y palabras de la Última Cena, por el pasado recorrido, se presentan como la cúspide, en ellos culminan otros gestos proféticos. Por el presente que se vive, ellos se presentan como el inicio y la institución, en ellos se origina un acto fundador. Por el futuro que se entrevé, ellos son la realidad que se percibe por la anticipación que se realiza. En los gestos y palabras de la Cena, Jesús expresa y realiza su entrega a los suyos, el sentido de su muerte, su voluntad y persuasión de comunión y permanencia.

El actuar profético de Jesús es captado por sus contemporáneos como un actuar simbólico, que congrega, une y apunta hacia Dios, son aquellos que aceptando la persona y el mensaje de Jesús se convierten y le siguen en su vida y en su praxis. Mientras para otros es diabólico, separa, divide y aparta de sus convicciones, tradiciones y privilegios, son aquellos que perciben en Jesús una amenaza para la religión y el estado, su respuesta es de rechazo.

La íntima relación que se establece entre la práctica cultural y la práctica ética (14) es puesta en evidencia a partir de la ac-

(14) Tal proceso lo hemos expuesto en nuestra obra *Sentido Social de la Eucaristía. II. La justicia...*, págs. 135-153. La correspondencia estrecha entre el culto y la vida, en la conversión del culto como compromiso ético y acción social, es puesta de relieve por BOROBIO, Dionisio, *op., cit.*, págs. 141-142.

titud profética de Jesús, para quien el culto no puede desvincularse de la justicia y de la reconciliación; de la comprensión y vivencia de la comunidad primitiva, la cual, en continuidad con lo enseñado por el Maestro, insistirá en la unidad que se instaure entre el culto eucarístico y la búsqueda de fraternidad. Misión que hoy se prolonga en la Iglesia (15).

¿La relación que se establece entre la celebración cultual y la práctica de la justicia está dada por la justicia que se constituye en condición de posibilidad para celebrar el culto, o es éste que posibilita la justicia?

Hemos de conceder una importancia decisiva al Jesús histórico, a su persona, doctrina, hechos y actitudes en la medida que nos sean accesibles. Toda cristología, que quiera considerarse verdaderamente liberadora, ha de tener como punto referencial al Jesús histórico, sin desconocer igualmente el Cristo de la fe, uno y otro presentes en el Nuevo Testamento, fuente primera de su revelación.

La suerte del siervo es inseparable de su misión, su muerte como acto sacrificial quiere señalar el máximo testimonio que hace, no de sí mismo, sino de Yahvé. En Jesús la muerte en cruz es signo de la entrega que hace de sí mismo, de toda su existencia, de toda su vida de entrega en amor y obediencia. A favor de la Humanidad y en reconocimiento radical del Padre. Es el cumplimiento definitivo de su misión realizada a plenitud por su muerte expiatoria y su gloriosa resurrección.

(15) Siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II que nos señaló a la Iglesia como sacramento universal de salvación. Cf. COLZANI, Gianni: *Antropología teológica. L'uomo paradossoso e mistero* («Corso di Teologia Sistemática, 9»), Dehoniane, Bologna, 1989, pág. 235.

El verdadero culto cristiano se afinsa en el amor de Dios que se hace realidad en Jesús, la experiencia de entrega y fidelidad, liberación y aceptación incondicional de la libertad del otro, el abandono de sí mismo. La experiencia de total vaciamiento de Jesús al absolutamente absoluto (su Padre). De ahí que el culto no pueda responder a un interés individual o común de tipo ontológico, sino a un bien común metafísico de un orden futuro de liberación (16) «todavía-no» realizado en su totalidad, por cuanto adviene al final de los tiempos. Aquí, es importante destacar cómo Dios actúa e interviene en la vida encarnando su acción liberadora en las experiencias más profundas y fundamentales del hombre. El sacramento no es

(16) «Es preciso, pues, trasladar el énfasis de la religiosidad de subsistencia y de la liturgia comunicativa a una praxis totalizante del cambio social. Por este cambio aboga también Enrique DUSSEL, cuando afirma: "El culto, en completa oposición a la noción de culto de la religión supraestructural, que viene de cultura (trabajar la tierra, agricultura), es la praxis que ofrece al otro los productos de la poiesis, del trabajo. El culto es praxis (relación persona-a-persona) manifestada por el regalo, la ofrenda... de un artefacto sin retorno... Para los hebreos... el culto se cumplía en la praxis de la liberación del hermano... Para la religión infraestructural el culto tiene un estatuto económico, o mejor, la economía tiene una definición cultural. Dar de comer al hambriento es revolución y liturgia... La praxis crítica de aquellos que se comprometen realmente (no sólo a nivel ideológico, sino político y económico) en el proceso revolucionario es, esencialmente, el culto rendido al Infinito".» BOROBIO, Dionisio: «La liturgia, experiencia liberadora. La dimensión litúrgica en la teología de la liberación», en *op. cit.*, pág. 141.

(17) Cf. SCANNONE viene a subrayar esta posición de DUSSEL en contraponer la «ontología de la totalidad a la "metafísica de la alteridad"», para afirmar: «Nos quedaríamos a medio camino si pensáramos que para caracterizar la trascendencia de la salvación definitiva con respecto a las liberaciones históricas basta con recurrir a una tensión del "ya, pero todavía no" pensando el proceso histórico nuevamente según una dialéctica de la

un acto sólo del hombre, sino también de Dios, acto de Cristo liberador y salvador de los hombres (17).

La actualización de la eucaristía se realiza en la comunidad, común-uniión-en-el-amor; en donde la justicia es exigencia de la celebración: El pan que se ofrece ha de ser producto de justicia, fruto del trabajo y práctica real de justicia en la relación entre las personas. En donde la justicia es constitutivo de la celebración: El pan es pan de vida, pan comunitario, pan de amor. El pan eucarístico es el mismo Jesucristo, pan del Reino, pan de la ofrenda, pan de la vida plena, total afirmación. En donde la justicia es consecuencia de la celebración: El pan es pan del compromiso real en el amor. La praxis real del seguimiento de Jesucristo, pan de camino en la construcción del Reino. El acento está en señalar la justicia como condición de posibilidad de la celebración eucarística, tal exigencia se dinamiza en la celebración misma, ella es memorial de justicia, presencia de justicia y anticipación de la justicia del Reino, ante la cual toda justicia espacio-temporal de cualquier proyecto histórico se ha de confrontar reconociéndose siempre limitada y relativa.

Celebrar la eucaristía nos compromete radicalmente con la vida y muerte de Jesucristo, ha de hacer realidad en la praxis vital la justicia, en solidaridad con el pobre y en búsqueda

totalidad, en la cual el "ya" y el "todavía no" se reducen y nivelan a ser polos dialécticos. (...) La unidad y distinción de ambos momentos no es la de una totalidad dialéctica, sino fruto de la unidad gratuitamente inconfusa e indivisa de la historia al mismo tiempo profana y salvífica. Dicha unidad es de estructura encarnatoria, es decir, simbólico-sacramental. Sólo puede ser articulada conceptualmente no por una lógica de la totalidad, sino por una lógica (simbólica y analógica) de la libertad y alteridad». SCANNONE, Juan C.: «Teología, cultura popular y discernimiento», en AA. VV., *La nueva frontera de la Teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 215.

de fraternidad. Se trata de la construcción de la comunidad eclesial cuyo camino ineludible es una vida de entrega y de servicio en favor de los demás, una proexistencia.

Lo sucedido en la Cena debe llevar a interesarnos en la identidad entre el pan, producto del trabajo histórico, cotidiano, y el cuerpo de Jesús. El pan ofrecido por Jesús es él mismo. Su vida de entrega, su praxis de servicio son el trabajo, el producto que ofrece a Dios.

En consecuencia con la actitud que manifestó ante el culto a lo largo de su vida —de responsabilidad histórica, exigencia de justicia y fraternidad—, y en prolongación y superación con el mensaje de los profetas —«misericordia quiero y no sacrificios» (Os 6, 6)—, Jesús se hace ofrenda, su vida misma, todo él se ofrece como pan.

La eucaristía es el cuerpo de Jesucristo suspendido en la cruz, la eucaristía es pan de sacrificio. «Tomad, comed, esto es mi cuerpo» (Mt 26, 26). Pan que se entrega, pan que se consume, pan que muere para dar la vida (cf. Jn 12, 24). Así la celebración de la eucaristía exige la producción del pan que sacie las necesidades primordiales de la Humanidad. Pan del hambre calmada, del gozo satisfecho, de la justicia alcanzada; en definitiva, «pan de vida» (Jn 6, 35), Jesucristo, negación de toda negatividad. Celebración de la acción salvífica, del acto liberador que Jesús nos ha portado consigo.

La celebración eucarística es el ofrecimiento de la realización plena. El pan eucarístico es el mismo Jesucristo, banquete comunitario de vida y amor. Por ello, horizonte crítico de todo sistema económico histórico. La eucaristía es apertura positiva al banquete definitivo.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA TRINIDAD

- ANDRADE, B.: *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- BERNARDOT, M. V.: *De la Eucaristía a la Trinidad*. Madrid: Ed. Palabra, S. A., 1983.
- BLANQUET, J. M.: *La Sagrada Familia, icono de la Trinidad. Hijos de la Sagrada Familia*. Barcelona, 1996.
- BOFF, Leonardo: *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: San Pablo, 1987.
- *La Santísima Trinidad es la mejor Comunidad*. Madrid: San Pablo, 1990.
- BOTTERO, J.; OUAKNIN, M. A., y MOINGT, J.: *La historia más bella de Dios. ¿Quién es el Dios de la Biblia?* Barcelona: Anagrama, 1998.
- CAIRE, Patrick: «Trinidad y liberación». *Estudios Trinitarios*, vol. XXIX, núm. 2, mayo-agosto 1995; págs. 249-286.
- CAMBÓN, Enrique: *La Trinidad, modelo social*. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- *La Trinidad: hechos que llevaron hasta la formulación del dogma*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- CIOLA, N.: *Teología trinitaria. Storia. Metodo Prospettive*. Bologna: Dehoniane, 1996.
- CODA, Piero: *Dios, libertad del Hombre: encontrar y conocer a Dios-Trinidad*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.

- *Uno en Cristo Jesús. El bautismo como acontecimiento trinitario*. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- «Familia y Trinidad. Reflexión teológica». *Estudios trinitarios*, vol. XXIX, núm. 2, mayo-agosto 1995, págs. 187-219.
- COLA, Silvano: *La Trinidad: hechos que llevaron hasta la formulación del dogma*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- CORBIN, M.: *La Trinité ou l'Excès de Dieu*. París: Ed. Du Cerf, 1997.
- COURTH, F.: *Dios, amor trinitario*. Valencia: Edicep, 1994.
- FERRARO, G.: *Lo Spirito e Cristo nel Commento al Quarto Vangelo en el Trattato Trinitario di Sant'Agostino*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997.
- FORTE, Bruno: *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- «Creer y pensar la Trinidad. A partir de la estructura trinitaria de la "re-velatio"». *Estudios Trinitarios*, vol. XXX, núm. 1, enero-abril 1996, págs. 53-76.
- FORTE, B., y SILANES, N.: *La Santísima Trinidad, programa social del cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- FÚSTER PERELLÓ, Sebastián: *Misterio trinitario. Dios desde el silencio y la cercanía*. Madrid: San Esteban; EDIBESA, 1997.
- GUERRA, Augusto: *Presencia de la Trinidad en el Hombre*. Madrid: BAC, 1985.
- INIESTA, Alberto: *Vivir en la Trinidad*. Madrid: Verbo Divino, 1991.

- LADARIA, Luis M.: *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998
- MANRESA LAMARCA, Josep M.^a: «Las tres grandes encíclicas trinitarias de Juan Pablo II». *Cristiandad*, núms. 811-812, enero-febrero 1999, págs. 5-10.
- MATEO-SECO, L. F.: *Dios, Uno y Trino*. Pamplona: Eunsa, 1998.
- MEIS, Anneliese: «Lo femenino, una vocación trinitaria». *Estudios trinitarios*, vol. XXIX, núm. 2, mayo-agosto 1995, págs. 221-248.
- MERINO, José Antonio: «La Trinidad, paradigma de vida comunitaria, en S. Buenaventura». *Estudios Trinitarios*, vol. XXX, núm. 1, enero-abril 1996; págs. 3-34
- NOVACIANO: *La Trinidad*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- PANIKKAR, Ramón: *La Trinidad: punto de encuentro de las religiones*. Madrid: Siruela, 1998.
- PANNENBERG, W.: «La doctrina de la Trinidad en Hegel y su recepción en la teología alemana». *Estudios Trinitarios*, vol. XXX, núm. 1, enero-abril 1996, págs. 35-51.
- PERO-SANZ ELORZ, José Miguel: *Qué significa creer en la Santísima Trinidad*. Madrid: Ediciones Palabra, 1990.
- *El símbolo Atanasio. De la Trinidad a la Encarnación. Un comentario para la meditación*. Madrid: Palabra, 1998.
- PIKAZA, Xabier: «Dios de Moisés, Dios de Jesús. Pensar la Trinidad desde San Marcos». *Estudios Trinitarios*, vol. XXXI, núms. 1-2, enero-agosto 1997, págs. 3-78.
- RUIZ VERDÚ, P.: «Misterio sacerdotal y Trinidad». *Carthaginensia*, núm. 23, enero-junio 1997, págs. 199-203.

- SANTÍSIMA: *Santísima Trinidad y el bautismo cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.
- SESBOÛE, Bernard: «De la confesión de fe primitiva a la fórmula del dogma trinitario». *Estudios Trinitarios*, vol. XXIX, núm. 3, septiembre-diciembre 1995, págs. 387-418.
- SILANES SANZ, Nereo Domingo: *La Santísima Trinidad, programa social del Cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1991.
- *El don de Dios. La Trinidad en nuestra vida*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- SIMPOSIO DE ESTUDIOS TRINITARIOS (32, 1996, Salamanca): *Misterio Sacerdotal y Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.
- SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA (15, 1996, Pamplona): *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales de la «communio»*. Pamplona: EUNSA, 1996.
- TRATADO: *Tratado de la Santísima Trinidad*. Madrid: BAC, 1985.
- TRINIDAD: *La Trinidad en los Padres de la Iglesia: textos patrísticos*, edición preparada por Guillermo Pons. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- URIBARRI BILBAO, Gabino: *Monarquía y Trinidad: el concepto teológico «Monarchia» en la controversia «Monarquiana»*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- VIVES, Josep: «La Trinidad de Dios en la teología de la liberación». *Selecciones de Teología*, núm. 148, 1998, págs. 315-327.
- VIVIR: «Vivir la Trinidad». *Imágenes de la Fe*, núm. 339, enero 2000, número monográfico.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

		PRECIO
N.º 69	La mortalidad pública en la democracia (Enero-marzo 1994)	1.000 ptas.
N.º 70	Evangelización, liberación cristiana y opción por los pobres (Abril-junio 1994)	1.000 ptas.
N.º 71	La doctrina social de la Iglesia, hoy (Julio-septiembre 1994)	1.000 ptas.
N.º 72	La Iglesia y los pobres (Octubre-diciembre 1994)	1.400 ptas.
N.ºs 73/74	Crisis económica y Estado del Bienestar (Enero-junio 1995)	1.800 ptas.
N.º 75	Hacia una cultura de la solidaridad (Formación y acción desde la D.S.I.) (Julio-septiembre 1995)	1.100 ptas.
N.º 76	Animadores en la comunidad (Escuela de For- mación Social año 1995) (Octubre-diciembre 1995)	1.100 ptas.
N.º 77	Iglesia y sociedad por el hombre y la mujer en prisión (Enero-marzo 1996)	Agotado
N.º 78	La pobreza, un reto para la Iglesia y la sociedad . (Abril-junio 1996)	1.100 ptas.
N.º 79	Participar para transformar. Acoger para com- partir (Julio-septiembre 1996)	1.100 ptas.
N.º 80	Los desafíos de la pobreza a la acción evangeli- zadora de la Iglesia (Octubre-diciembre 1996)	2.000 ptas.
N.º 81	Preparando el Tercer Milenio. Jesucristo, centro de la Pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1997)	1.500 ptas.
N.º 82	El hambre en el mundo (a partir del documento de «Cor Unum») (Abril-junio 1997)	1.500 ptas.
N.º 83	Problemas nuevos del trabajo (Julio-septiembre 1997)	1.500 ptas.

	<u>PRECIO</u>
N.º 84	Cáritas en la vida de la Iglesia (Memoria-presencia-profecía). (Actas de las XII Jornadas de Teología) 1.500 ptas. (Octubre-diciembre 1997)
N.º 85	Preparando el Tercer Milenio. El Espíritu, alma de la pastoral de la Caridad 1.590 ptas. (Enero-marzo 1998)
N.º 86	La acción socio-caritativa y el laicado 1.590 ptas. (Abril-junio 1998)
N.º 87	La enseñanza y la formación en la Doctrina Social de la Iglesia (Seminario de expertos y docentes en la Doctrina Social de la Iglesia) 1.590 ptas. (Julio-septiembre 1998)
N.º 88	Universalización de los Derechos Humanos. Exigencias desde la caridad 1.590 ptas. (Octubre-diciembre 1998)
N.º 89	Preparando el Tercer Milenio: El Padre, fundamento de la Pastoral de la Caridad 1.600 ptas. (Enero-marzo 1999)
N.º 90	Hijos de un mismo Padre. Cáritas: Compromiso de Fraternidad en la Comunidad Cristiana 1.600 ptas. (Abril-junio 1999)
N.º 91-92	La deuda internacional, responsabilidad de todos. (IX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia) 2.000 ptas. (Julio-diciembre 1999)
N.º 93	Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» 1.640 ptas. (Enero-marzo 2000)
N.º 94	La Trinidad 1.640 ptas. (Abril-junio 2000)

PRÓXIMO TÍTULO

N.º 95	Cuestiones candentes de Teología de la Caridad.. 1.640 ptas. (Julio-Septiembre 2000)
--------	---

CORINTIOS
REVISTA DE ECOLOGÍA Y PASAJES DE LA TIERRA
XIII

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Im-
porte anual **4.300 ptas.**

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA.**
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA.**
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación

Nombre del Banco

Dirección Código Postal

Población Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|

* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|

* Dígito control (2 dígitos): |_|

* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: **Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.**