

SCRIPTA FULGENTINA

REVISTA DE TEOLOGÍA Y HUMANIDADES

Año XXXII • 2022 • N° 63-64

INSTITUTO TEOLÓGICO «SAN FULGENCIO»
MURCIA

Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIÓCESIS DE CARTAGENA EN ESPAÑA

Dirección – Redacción – Administración
Instituto Teológico San Fulgencio
Apartado de Correos 6309. Teléfono y Fax: 968 26 47 24
E-mail: scriptafulgentina@institutosanfulgencio.es
E-30080 MURCIA

Director
José Ruiz García

Consejo de Redacción
Elena Conde Guerri, Pablo Miñambres Barbero, Ramón Navarro Gómez, Israel Pérez López,
Rosario Serrano García, Cristóbal Sevilla Jiménez

Comité Científico
Rafael Amo Usanos, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid
Pilar Arnaiz Sánchez, Universidad de Murcia
Xosé Manuel Domínguez Prieto,
José Alberto Garijo Serrano, Diócesis de Albacete
Pascual Gil Hellín, O.C.D.
Juan José González Ortiz, UCAM
Gaspar Hernández Peludo, Universidad Pontificia de Salamanca
Andreas Hoeck, S.S.D., Saint John Vianney Theological Seminary, Archdiocese of Denver
Lluís Oviedo Torró, O.F.M., Universidad Pontificia Antonianum, Roma

Secretaría y administración
Sofía Godínez y Francisco Javier Marín Marín

Suscripción anual
España y Portugal:
15 €

América Latina:
Correo Ordinario US \$ 18
Correo Aéreo US \$ 22

Otros países:
Correo Ordinario US \$ 20
Correo Aéreo US \$ 25

Fotocomposición e Impresión
COMPOBELL, S. L.
C/. Palma de Mallorca, 4 – bajo
Telf. 968 27 40 94 • Fax 968 28 28 29
30009 Murcia

Depósito Legal
MU – 573 – 1995

ISSN
1135 – 0520

ISSN Electrónico
2386 – 6128
<http://institutosanfulgencio.es/scripta-fulgentina>

Revista semestral
Publicada por el Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia
Diócesis de Cartagena en España

Pedidos a:
Librería Diocesana
Pza. Cardenal Belluga, 1
30001-MURCIA
Telf: 968212489
librerias@diocesisdecartagena.org

Sumario

ESTUDIOS:

La identidad: definición, fundamentos y actualidad de la cuestión

RAFAEL AMO USANOS 7

EL Transhumanismo: “Un análisis desde la Antropología Personalista”

ANTONIO JOSÉ ABELLÁN ROCA 23

***Agápē*, Touchstone of Saint Paul’s Ecclesiology: Revisiting 1 Corinthians 11:17-22.33-34; 13:1-8.13.**

ANDREAS HOECK, S.S.D. 39

La encarnación como acontecimiento trinitario

PEDRO LUIS VIVES PÉREZ 67

«Significado cristológico de la unción de Jesús en el Bautismo del Jordán en la controversia de San Agustín con los pelagianos»

MANUEL ROBERTO BURGOS AZOR 107

El hombre, un ser finito, con anhelo y nostalgia del Infinito

MARÍA ASCENSIÓN MATÁS GARCÍA 129

Por qué hablar de temas sociales. La DSI, una enseñanza que exhorta a revisar comportamientos

JOSÉ MANUEL GARCÍA FERNÁNDEZ 157

El Ecumenismo de la fraternidad: la solicitud del papa Francisco por la comunión con la Iglesia Ortodoxa	
ANTONIO ANDREU ANDREU	185
Fundamentos bíblicos de la devoción al Corazón de Jesús	
CRISTÓBAL SEVILLA JIMÉNEZ	213
 HOMENAJES: IN MEMORIAM:	
Raimundo Rincón Orduña	223
Fernando Egea Albaladejo	229
Ginés Pagán Lajara	231
Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Francisco Lerma Martínez	235
 RECENSIONES:	
M. J. GUEVARA , <i>Aproximación a la historia de los orígenes de Israel</i> . Notas de la presentación de un estado de la cuestión (Asociación Bíblica Española, Monografías bíblicas 80; Verbo Divino, Estella 2021) 255 pp.	267
C. DELL’OSSO e Ph. PERGOLA (a cura di), <i>TITULVM NOSTRVM PERLEGE</i> . Miscellanea in onore di Danilo Mazzoleni (Studi di Antichità Cristiana, PIAC LXVIII; Città del Vaticano 2021) 903 pp.	271
D. VITALI , <i>El diaconado. Nuevas perspectivas</i> (BAC, Madrid 2021) 182 pp.	273



La identidad: definición, fundamentos y actualidad de la cuestión

RAFAEL AMO USANOS

Universidad Pontificia Comillas
Madrid

Resumen: El concepto de la identidad se ha convertido en una de las ideas-fuerza de nuestro tiempo. Ahora bien, la polisemia del término junto con la complejidad de la cuestión provoca que no sea siempre bien abordado. Se trata en este trabajo de acotar el concepto por medio del estudio de su definición –deslindando de otros conceptos cercanos– y el estudio de su fundamento. Solo así, una vez comprendido el objeto de estudio –la identidad biográfica–, se podrá conocer el alcance de su utilidad y se apuntará su importancia para la teología.

Palabras clave: identidad, biografía, cultura

Abstract: The concept of identity has become one of the forceful ideas of our time. However, the polysemy of the term together with the complexity of the issue means that it is not always well addressed. It is a question in this work of delimiting the concept through the study of its definition –demarkating itself from other close concepts– and the study of its foundation. Only in this way, once the object of study –the biographical identity– is understood, will it be possible to know the scope of its usefulness and its importance for theology will be pointed out.

Keywords: identity, biography, culture

Parafraseando a Ortega y Gasset, la identidad es el gran tema de nuestro tiempo –una idea fuerza. Y tomado prestada la expresión de Freud, el malestar de la cultura se condensa en la cuestión identitaria. Se trata en este trabajo de deslindar bien el concepto. El término identidad es profundamente polisémico, pero en este trabajo nos referiremos a él en un sentido muy concreto. La segunda parte será comprender la naturaleza de nuestro objeto de estudio. Para ello se indagará en sus fundamentos filosóficos y antropológicos. Por último, el tercer paso será describir someramente las características que el fenómeno identitario presenta en la actualidad.

1. HACIA EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Con el fin de delimitar el concepto de identidad se va a proceder a trabajar en tres círculos concéntricos. El primero será el de la lingüística, los distintos usos del término identidad. El segundo, psico-cultural, utilizando la psicología y la antropología cultural para delimitar el concepto identidad. El tercero será el de la historia. Responder a la cuestión sobre cómo se ha llegado a este concepto permitirá conocer su contenido exacto. Recorridos los tres círculos se estará en condiciones de definir con exactitud el objeto de estudio y pasar a conocer su naturaleza.

1.a. Los diversos sentidos del término identidad

El termino identidad es enormemente polisémico. En una primera explicación, siguiendo a Ferrater Mora, aparecen tres grandes campos de sentido.

Uno es el sentido ontológico, otro el sentido lógico y, otro tercero, el sentido antropológico. El sentido ontológico es el que afirma que una cosa es igual a sí misma, *ens est ens*. El principio lógico de identidad –que para muchos autores proviene del principio ontológico¹– es el que afirma que “A pertenece a todo A”². El sentido antropológico –el objeto propio de este trabajo– es el que aparece cuando la identidad se aplica al ser humano.

1 Para las contemporáneas corrientes de filosofía del lenguaje esto no es cierto. Como se verá más adelante este debate sobre la relación entre identidad ontológica y lógica tiene una importancia capital sobre el objeto de este estudio.

2 J. FERRATER MORA, «Identidad», en J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, v. 2, Alianza, Madrid 1981, 1606-1610. Según este autor aún cabría hablar de un sentido psicológico de identidad “entendiendo por él la imposibilidad de pensar la no identidad de un ente consigo mismo”, *Ibidem*, 1606.

Para conocer este sentido antropológico se debe proceder comparándolo con el uso de identidad cuando se refiere a las cosas³. Desde el punto de vista de Heráclito, al que la física moderna no ha quitado la razón, ninguna cosa es igual a sí misma. El río fluye permanentemente. Así la identidad de las cosas no deja de ser una convención.

Frente a la identidad de las cosas, está la identidad de las personas que, en cuanto cuerpos, están también sometidas a las afirmaciones de Heráclito; pero que, sin embargo, a pesar del tiempo y el cambio corporal normalmente se dice que un ser humano sigue siendo *el mismo*, aunque no sea *lo mismo*. La cuestión es, por tanto, si la identidad en sentido antropológico es simplemente una convención, como en el caso de las cosas, o tiene una densidad ontológica mayor. Esta pregunta se responde por medio de tres distinciones.

La primera es la que se establece entre la identidad cualitativa y la identidad numérica, cuando identidad se aplica a seres de la misma categoría. Identidad cualitativa es aquella que se establece entre sujetos que tienen las mismas cualidades y da lugar a juicios de identificación. Por ejemplo, Juan y Antonio poseen las cualidades propias de un ser humano, ambos pueden ser identificados entre la pléyade de seres de la realidad como seres humanos. Ambos poseen la identidad humana. Por otra parte, la identidad numérica es la que se da en una misma cosa a pesar de los estados temporales sucesivos por los que pasa. Es la que da lugar a juicios de afirmación. Por ejemplo, “la persona que está en la celda es la misma que ayer cometió un asesinato”⁴.

La segunda distinción, que se construye sobre la anterior, es la que se formaliza entre identidad numérica en sentido antropológico e identidad antropológica comprendida como autenticidad. Para los segundos la identidad es la autenticidad, es decir, la identificación entre el sujeto y el sentido de la existencia. Es el ejemplo del camarero que utilizó Sartre: un auténtico camarero es el que se identifica, mediante su actuar, con el modelo de camarero. La identidad numérica en sentido antropológico es “el problema de dar una explicación de las condiciones lógicamente necesarias y suficientes para que una persona identificada en un tiempo determinado sea la misma persona que una persona identificada en un tiempo diferente”⁵.

La tercera distinción se establece en el seno de la identidad numérica en sentido antropológico comprendida a través del tiempo, se da entre la identi-

3 M. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *El problema de la identidad personal. Más que fragmentos*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003, p. 38.

4 *Idibem*, 37.

5 *Idibem*, 35.

dad personal en su dimensión individual y la identidad política o colectiva⁶. La identidad social, política o colectiva es la que se refiere a cómo el individuo interioriza los roles y estatus que le son impuestos o que ha adquirido y a los cuales somete a su personalidad social. Es la consecuencia lógica del componente cultural del ser humano y en este sentido es en el que se dice, por ejemplo, identidad nacional, identidad cristiana, etc⁷. Por su parte, la identidad personal en su dimensión individual es el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía⁸. Así esta identidad es más bien un proceso que se puede definir como “una modalidad particular de la subjetividad en acción, consistente en fabricar, a cada instante, una totalidad significativa”⁹.

En este punto ya se puede hablar de identidad biográfica –así denominaremos al objeto de nuestro trabajo– como aquella acepción de *la identidad antropológica numérica a través del tiempo aplicada al individuo* que se percibe a sí mismo, de forma reflexiva, como el mismo (una totalidad significativa) a través del tiempo y en la sociedad. Como muy bien afirma Mariano Rodríguez, “la discusión filosófica actual, intensa y nutrida, sobre el problema de la identidad personal se desarrolla, es su mayor parte, en los países de lengua inglesa, y se refiere fundamentalmente a la identidad a través del tiempo”¹⁰. Este es el concepto de identidad que se ha convertido en idea fuerza en nuestro tiempo.

Tabla 1: Sentidos del concepto identidad

Identidad	Ontológica			
	Lógica			
	Antropológica	Cualitativa	Autenticidad <i>A través del tiempo</i>	
		Numérica		
			Individual Colectiva	

Fuente: elaboración propia

6 Z. NAVARRETE-CAZALES, “¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible”, *Revista mexicana de investigación educativa*, 20 (2015) 471.

7 Cfr. Z. NAVARRETE, “¿Otra vez...”, *op. cit.*, 471-472; 474-476. F. FUKUYAMA, *identidad. La demanda de dignidad y las políticas del resentimiento*, Planeta, Barcelona 2019, 19-28.

8 Cfr. A. GIDDENS, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona 1991, 72.

9 J. C. KAUFMAN, *Identidades asesinas*, Ariel, Barcelona 2015, 32.

10 M. RODRÍGUEZ, *El problema...*, 34.

1.b. El proceso de la identidad biográfica: componentes y dinamismo

Parafraseando a Zubiri, se puede considerar que la identidad biográfica tiene forma de estructura dinámica. Es decir, unas notas o componentes que solo se explican en la relación intercausal que se da entre ellos cuyo resultado es la propia identidad biográfica.

Andrés Tornos¹¹ describe la identidad biográfica como un todo complejo que posee tres componentes fundamentales:

- Un componente psicológico. En este punto se percibe la influencia de Erikson quien afirma que una identidad es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de la conversión en adulto y seguir redefiniendo a lo largo de su vida. Con ello define su horizonte, es decir, lo que resulta verdaderamente importante para mí y lo que resulta menos importante, lo que me atrae profundamente y lo que tiene una significación menor.
- Un componente expresionista que reconoce en cada individuo su propio modo de ser humano y que, por tanto, le conjura a realizarlo en toda su originalidad antes de ajustarse a un patrón impuesto desde el exterior. Esto otorga un nuevo sentido, más radical al ideal de autenticidad, a la fidelidad a uno mismo.
- Un componente colectivo: la pertenencia a un grupo proporciona retazos importantes de identidad a los individuos aportando relatos identitarios.

En la interrelación entre estos componentes de la identidad biográfica, los más personales –como el psicológico y el expresionista– y los más sociales, como el colectivo, la cultura juega un papel fundamental.

La cultura –en su función epistemológica, nómica e identitaria– es la responsable de dar consistencia al sujeto, de unificar ese haz de experiencias inconsistente que sería el yo según la antropología de Hume. Por medio de los procesos de autocomprensión¹² y autorealización¹³ la cultura ejerce sus funcio-

11 Cfr. A. TORNOS CUBILLO, *Inculturación. Teología y método*, U. P. Comillas- Descleé de Brouwer, Madrid-Bilbao 2001, 31-42.

12 Cfr. *Ibidem*, 37. Tornos entiende el proceso de auto-comprensión como aquel dinamismo por el cual el individuo se comprende a sí mismo y a su entorno lo que le lleva a cultivar ciertos hábitos (conductas corporales, sistema de reacciones) que terminarán por anclarse neurológica y fisiológicamente. Esto crea en él mecanismos de atención selectiva y jerarquizada a determinados aspectos del mundo determinando formas de ordenación y reconocimiento de estímulos que pertenecen no solo al modo de saber, sino al modo de ser del sujeto. La consistencia une al sujeto a un campo de verdades determinado ofrecido por la función epistemológica de la cultura.

13 Cfr. *Ibidem*, 37. Por lo que se refiere al proceso de auto-realización lo comprende como el dinamismo por el cual el sujeto lleva adelante su vida y su identidad gestionando su propia

nes epistemológicas, nómicas e identitarias y el sujeto gana consistencia, es decir, se hace *él mismo*, construye reflexivamente su totalidad significativa a través del tiempo y en la sociedad.

I.c. La identidad como idea-fuerza: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?

La identidad, como concepto filosófico, ha ocupado a la filosofía desde el principio. La filosofía griega hizo del principio ontológico de identidad uno de los pilares básicos del pensamiento. Pero este principio no tenía repercusión antropológica. Para que se produjera era necesario que la antropología le dejara holgura. Ésta le llega con el auge de la noción de individuo. Así las cosas, se puede hacer una reconstrucción de cómo se ha llegado a este momento en el que la identidad –tal y como se ha definido– se ha convertido en una idea-fuerza de nuestro tiempo.

El origen remoto de la cuestión hay que buscarlo en el nacimiento del individualismo moderno que, según Ernst Troeltsch, tiene su origen en “los movimientos místico-reformadores y las revoluciones de la Edad Media tardía, en una mezcla de motivos agustinianos, neoplatónicos, sectarios y político-sociales”¹⁴. Sin duda, Lutero juega un gran papel en esta nueva forma de individualismo¹⁵. En el pensamiento de la Reforma luterana se minusvaloraba la mediación de la Iglesia para conseguir la salvación: “Todas las personas estaban ante Dios por sí mismas [] en última instancia, el individuo solo era responsable ante Dios y ante su conciencia”¹⁶.

En la evolución de este individualismo moderno, desde su origen hasta la llamada “primera modernidad” que se corresponde con la etapa de capitalismo industrial y burgués, juegan –a juicio de van Dülmen– un papel destacado las ciencias del hombre del Renacimiento (el estudio científico del cuerpo humano, la incipiente psicología o la antropología). Este avance del individualismo se percibe en la literatura¹⁷, y tiene unas claras consecuencias en la concepción

biografía, haciendo la narración de su vida de forma coherente con su propia auto-comprensión. La cultura, por medio de su función identitaria, ofrece relatos de auto-realización al componente colectivo de la identidad de los cuales después cada individuo se apropia y determina los valores que rigen su vida. Es la función nómica de la cultura.

14 R. VAN DÜLMEN, *El descubrimiento del individuo, 1500-1800*, Siglo XXI, Madrid 2016, 17.

15 Cfr. F. FUKUYAMA, *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas del resentimiento*, Planeta, Barcelona 2019, 41-44.

16 R. VAN DÜLMEN, *El descubrimiento...*, 21.

17 Por ejemplo, en la universalización de géneros literarios como el relato autobiográfico y el diario.

burguesa de la familia y en la nueva filosofía política que lanza la idea de que la convivencia social se basa en un contrato social entre individuos.

No obstante, en la llamada primera modernidad –la del capitalismo industrial¹⁸–, en la que sigue avanzando el individualismo, la identidad todavía estaba asentada en algunos pilares “relativamente sólidos [] estos pilares eran, en un plano individual, el trabajo y la familia, y, en un plano colectivo, la nación y la religión”¹⁹. Ahora bien, los avances tecnológicos y el cambio en el capitalismo, hacia un *capitalismo de consumo* (Lipovetsky) hizo nacer *la segunda modernidad* (Beck), también llamada *modernidad reflexiva* (Giddens) o la *modernidad líquida* (Baumman), que trajo consigo un profundo cambio.

Se llega así a un tiempo que “es un orden postradicional en el que la seguridad de tradiciones y costumbres no ha sido sustituida por la certidumbre del conocimiento racional”. La industrialización, la urbanización, la intensificación de los intercambios han ido destruyendo los marcos sociales que aseguraba la transmisión de los recuerdos colectivos de una generación a otra²⁰.

A juicio de Giddens este nuevo tiempo ha generado una sociedad de incertidumbre y riesgo²¹: “La modernidad –afirma– es una cultura del riesgo”²². Y eso es un problema porque la confianza es un fenómeno crucial en el desarrollo de la personalidad. Es cierto que la modernidad reduce el riesgo de conjunto de ciertas áreas o modos de vida, pero implica riesgos que las generaciones anteriores no tuvieron que afrontar, “en la modernidad reciente, la influencia de acontecimientos distantes sobre sucesos próximos o sobre la intimidad del yo se ha convertido progresivamente en un lugar común”²³. Giddens ve la consecuencia del proceso de globalización que sitúa la vida cotidiana de cada individuo en dependencia completa e inmediata con los trastornos que afectan a la sociedad a escala planetaria.

En resumen, por un lado, la globalización²⁴ y por otro la liquidez²⁵, han hecho de este momento un tiempo “de desenclave o deslocalización del in-

18 I. MARTÍNEZ SAHUQUILLO, “La identidad como problema social y sociológico”, *Arbor*, 182 (2006) 816.

19 *Ibidem.*, 816.

20 A. GIDDENS, *Modernidad...*, 11.

21 De la misma opinión se muestra Beck: “A medida que se desvanece el mundo bipolar, pasamos de un mundo de enemigos a un mundo de peligros y riesgos”. U. BECK, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona 1988, 5.

22 A. GIDDENS, *Modernidad...*, 12.

23 A. GIDDENS, *Modernidad...*, 13.

24 La globalización abarca un concepto que implica una transformación histórica multidimensional, definida por la transformación del sistema productivo, organizativo e institucional sobre la base de una revolución tecnológica, la cual no es causa, pero sí el soporte indispensable.

25 El afortunado término líquido, que popularizó Bauman, no siempre es bien interpretado. El propio autor lo describe con exactitud en el prólogo a su libro *Modernidad líquida*.

dividuo con respecto a sus contextos de experiencia tradicionales: marcos espacio-temporales próximos, vínculos familiares y vecinales estables, saberes populares transmitidos generacionalmente. Pero, por otro lado, este proceso de desvinculación de la tradición está acompañado por un proceso paralelo de re-socialización en nuevos contextos espacio-temporales, en nuevas redes sociales y en nuevos saberes expertos”²⁶.

Como bien señala Campillo esta transición no es un corte limpio, sino que entre ambas modernidades “se producen hibridaciones, variaciones y tensiones de todo tipo”²⁷. En el fondo se trata de un proceso de profundización en el individualismo, hasta llegar al punto en el que nos encontramos. Un tiempo de individualismo extremo en el que el individuo se encuentra solo en el proceso identitario, él es el sujeto y el actor de su propia identidad.

2. FUNDAMENTOS DE LA IDENTIDAD: FILOSOFÍA, ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA

El complejo concepto de identidad biográfica, tal y como se ha definido, es fruto de un ambiente de pensamiento que presenta elementos de distinta naturaleza. Se han identificado tres raíces fundamentales. La primera, llamada filosófica, aunque más bien se podría denominar metafísica –o antimetafísica–, es la que se refiere a los debates sobre identidad y tiempo que recorren el siglo XX, especialmente a raíz de la obra de Heidegger. La segunda se refiere al imaginario antropológico: cómo se entiende la estructura última de ser humano. La tercera está compuesta por los interesantes estudios de la sociología de la cultura y la descripción de su papel en la construcción identitaria.

Z. BAUMANN, *Modernidad líquida*, Fondo de cultura económica, México D. F. 2003, 9. La liquidez, viene a decir, es el estado en el queda el momento cultural presente tras ser derretidos los sólidos: “es decir, según la definición, disolviendo todo aquello que persiste en el tiempo y que es indiferente a su paso e inmune a su fluir. Esta intención requería, a su vez, la ‘profanación de lo sagrado’: la desautorización y la negación del pasado, y primordialmente de la ‘tradición’ –es decir, el sedimento y el residuo del pasado en el presente [] Los primeros solidos que debían disolverse y las primeras pautas sagradas que debían profanarse eran las lealtades tradicionales, los derechos y obligaciones acostumbrados que ataban de pies y manos, obstaculizaban los movimientos y constreñían la iniciativa”.

26 A. CAMPILLO MESEGUER, *La invención del sujeto*, en M. HERNÁNDEZ IGLESIAS (comp.), *Identidades. IV Semana de filosofía de la región de Murcia*, Biblioteca de la sociedad de filosofía, Murcia 2001, 57.

27 *Ibidem.*, 57.

2.a El fundamento filosófico de la identidad

El tema de la identidad antropológica ha sido una cuestión discutida por grandes corrientes filosóficas del siglo XX. Desde el positivismo al estructuralismo, pasando por los debates entre liberalismo y comunitarismo, así como la fenomenología y la hermenéutica o el marxismo, se han ocupado de esta cuestión²⁸. Ahora bien, en todo este recorrido filosófico aparecen tres elementos que determinan los estudios sobre la identidad y la definición de su concepto.

El primer elemento es la perspectiva lógico-científica²⁹, en concreto, la filosofía del lenguaje que se pregunta por el término *yo* y sobre todo por el concepto de identidad. Según esta posición la esencia del problema posmoderno de identidad vendría de las críticas a la tradición más racionalista sobre la identidad. Esta tradición que hunde sus raíces en Parménides “ha entendido que, aunque se puede diferenciar entre una identidad en sentido lógico y otra en sentido ontológico, en último término el pensar pertenece al ser y el principio lógico ha de supeditarse al ontológico en el que encuentra su fundamento”³⁰.

Así las cosas, dado que, para la filosofía del lenguaje, la metafísica ha muerto y no se puede llegar al ser, el estudio y el concepto de identidad caería del lado de la lógica y el lenguaje. Esto tendrá como consecuencia la afirmación de que la identidad es solamente un principio lógico que busca agrupar cosas dispares, por encima de la diversidad, la disparidad, la multiplicidad. De alguna manera, en esta postura se ve la influencia del positivismo, de la fenomenología y la hermenéutica, así como del post-estructuralismo.

El segundo elemento son las aportaciones sobre el lugar de la temporalidad en la metafísica: el carácter histórico del Dasein que se desarrolla en *Ser y Tiempo*; y en concreto la idea de la trama de la vida. Esta idea se apoya en dos conceptos previos. El primero que “la esencia del Dasein consiste en su existencia”³¹ de lo que se deduce que la identidad no puede explicarse en términos esencialistas. Segundo que la esencia/existencia del Dasein tampoco es un simple “estar ahí”, la esencia/existencia tiene actividad.

Así se llega a la idea de la trama de la vida. Esto significa que las vivencias del Dasein no son algo inconexo, como si fueran cosas que “están ahí” sino que ofrecen cierta continuidad: “El ser ahí no existe como una suma de vivencias

28 *Ibidem.*, 55.

29 G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, B.A.C., Madrid 2007, 252-255.

30 N. SMILG VIDAL, *Identidad personal: esbozo para un estado de la cuestión*, en M. HERNÁNDEZ IGLESIAS (comp.), *Identidades. IV Semana de filosofía de la región de Murcia*, Biblioteca de la sociedad de filosofía, Murcia 2001, 31.

31 M. HEIDDEGER, *Ser y Tiempo*, Fondo de cultura económica, Mexico D. F. 1989, 54.

que vienen *una tras otra* para desaparecer después de haber sido reales un momento. Este *una tras otra* tampoco va llenando paulatinamente un recipiente. [...] Heidegger] En el fondo tampoco piensa la concepción vulgar de la “trama de la vida” en un recipiente situado “fuera” del ser ahí, que a su vez estaría situado dentro de él, sino que lo busca con razón en el ser ahí mismo”³². La temporalidad se introduce así en la esencia del Dasein. “la vida humana no se conforma por instantes puramente inconexos o fragmentarios, sino por una verdadera urdimbre que acontece entre los extremos definitorios de la vida y la muerte”³³.

El tercer elemento del panorama filosófico del siglo XX en el que hunde sus raíces el concepto de identidad biográfica, son los debates sobre el propio concepto identidad que recorren el siglo. A modo de resumen baste citar las contribuciones de Heidegger y Ricoeur³⁴.

El 27 de junio de 1957 con ocasión del quinientos aniversario de la Universidad de Friburgo en Brisgovia, Martín Heidegger pronunció una conferencia titulada *El principio de identidad*. En ella afirmaba, fundamentalmente que identidad no significa igual sino lo mismo. Para Heidegger el principio de identidad no es $A=A$ lo cual requiere dos términos; sino A es A , es decir, A es lo mismo que A .

Para el caso de la identidad biográfica la primera forma de identidad no es aplicable ya que referiría la identidad de una persona con otra. Esta no es la cuestión de la modernidad. Solo le queda a Heidegger la fórmula A es A , con ella “no dice solo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien que cada A mismo es consigo mismo lo mismo”³⁵.

Paul Ricoeur distingue entre dos tipos de identidad, ambas relacionadas con la persistencia en el tiempo. La identidad *idem*, por la cual un hombre es el mismo pese al trascurso del tiempo; y la identidad *ipse*, por la cual un hombre permanece el mismo manteniéndose en el tiempo. La primera es, por ejemplo, la identidad genética (aunque mi cuerpo envejezca, soy el mismo); la segunda es más biográfica (a pesar de las cosas que me han sucedido en la vida y de las elecciones que he hecho, soy el mismo): “esta manera en que la

32 Cfr. G. CATALDO SANGUINETTI, “Existencia e historicidad. El problema de la identidad en Martín Heidegger”, *Ideas y Valores* 62 (2013) 40. M. HEIDDEGER, *Ser ...*, 404.

33 *Ibidem.*, 42.

34 Podría verse también la posición de MacIntyre. Un buen resumen en L. SÁNCHEZ ESCORIAL- P. VERONA HUMET, *identidad, justicia y vulnerabilidad. Aproximación a las tesis de A. MacIntyre y R. Nozick*, Instituto Borja de Bioética, Barcelona 2005.

35 M. HEIDEGGER, “Identidad y diferencia”, *Revista de Filosofía*, 13 (1) 82. Cfr. J. MÁRMOL, *Identidad en la modernidad líquida globalizada. Una lectura de Zygmunt Bauman*, Visor Libros, Madrid 2020.

vida humana se continua a sí misma y que permite tanto la memoria como el proyecto; a lo que se refería Dilthey con la expresión ‘conexión de la vida’³⁶.

La *conexión de la vida* es la estructura temporal de la identidad *ipse*. Soy el mismo a través del tiempo. Ahora bien, “la estructura de la temporalidad no es aprehensible directamente, en una ontología del Dasein, sino solo de un modo mediato, a través de la forma en la temporalidad se hace patente en el lenguaje. Será la narración la que sirva ahora de elemento mediador capaz de abrir y permitir el acceso al fenómeno del tiempo”³⁷. De otro modo: la configuración de la trama de la vida, conexión de la vida, se desarrolla por la mediación narrativa. El relato por el cual unimos la unidades de vivencia que conforman la vida es, en el fondo, según el pensamiento de Ricoeur, la identidad *ipse*. El relato es el que mantiene al mismo en el tiempo: identidad y temporalidad unidas.

En definitiva, como afirma Cataldo, “no cabe sino admitir que la noción misma de identidad no ha sido completamente abolida [] Esta identidad no es la identidad de la *substantia*, pero es una identidad histórico-acontecida”³⁸.

2.b. La antropología

Al menos, tres elementos del imaginario antropológico contemporáneo determinan la cuestión de la problemática actual de la identidad biográfica: el problema de la autoconciencia, la permanencia del dualismo y el papel de la antropología cultural³⁹.

La comprensión del papel de la autoconciencia en la definición de lo humano cobra gran importancia por la influencia de Descartes y Hegel, pero especialmente por Locke. Para este autor el concepto de sustancia no pertenece a la definición de persona, ya que ésta se define por la autoconciencia. Persona, para Locke, es “un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan solo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial”⁴⁰.

La cuestión de la autoconciencia deriva hacia el problema de la identidad cuando se estudia el comportamiento consigo mismo: “Se trata de aquella re-

36 P. RICOEUR, *Antropología*, B.A.C, Madrid 2020, 359.

37 L. SAÉZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2009 3ª edición, 243.

38 G. CATALDO SANGUINETTI, “Existencia e historicidad...”, 42.

39 El papel de este último elemento ya ha sido descrito al referir la estructura dinámica de la identidad biográfica.

40 JOHN LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, 11, Fondo de cultura económica, México 1958, 319. Cfr. G. AMENGUAL, *Antropología...*, 219.

lación que mantenemos con nosotros mismos cuando hacemos y cuando queremos, cuando deliberamos sobre lo que queremos hacer y ser. Esto no significa otra cosa que los seres humanos, en tanto que seres que queremos y actuamos, construimos nuestra identidad en función de lo querido y lo hecho: somos lo que hacemos y lo que queremos”⁴¹.

El segundo elemento del imaginario antropológico sobre el que se funda el concepto de identidad biográfica es el viejo problema del dualismo antropológico y su agudizamiento en la antropología cartesiana. La cuestión, ¿yo soy mi mente? ¿yo soy mi cuerpo? ¿quién de los dos soy cuando mi mente y mi cuerpo no concuerdan?

Tal y como apunta Fukuyama, cuando describe la disyunción entre el yo interior y el exterior⁴², el dualismo –que se encontraba latente en el problema irresoluto de la relación mente cerebro– se ve agravado por el descubrimiento del papel de la sociedad y la cultura en la configuración del yo y su identidad. El ser humano no es un yo aislado de la sociedad y la cultura, es más, es el que es por esa sociedad y cultura ¿hasta que punto soy yo el individuo que quiero ser, o soy fruto de la sociedad y cultura en la que me muevo? Surge así, lo que Rousseau, llamó el *sentimiento de la existencia*, que es un sentimiento “de plenitud y felicidad que emerge cuando un individuo busca descubrir el verdadero yo escondido debajo de las capas de las sensibilidades sociales adquiridas”⁴³.

41 N. SMILG VIDAL, *Identidad personal...*, 33.

42 F. FUKUYAMA, *identidad. La demanda...*, 40: “Los cimientos de la identidad se establecieron con la percepción de una disyunción entre el yo interior y el yo exterior. Las personas creen que tienen una identidad verdadera o auténtica que se esconde dentro de sí mismas y que de alguna manera no concuerda con el papel que les asigna la sociedad que le rodea. El concepto moderno de identidad otorga un valor supremo a la autenticidad, a la validación de ese ser interior al que no se le permite expresarse. Está en el lado del ser interno y no en el externo. A menudo, un individuo puede no entender quién es realmente ese ser interior, pero tiene la vaga sensación de que él está obligando a vivir una mentira. Esto puede llevar a un enfoque obsesivo de la pregunta ‘¿quién soy yo realmente?’. la búsqueda de una respuesta produce sentimientos de alienación y ansiedad y solo puede aliviarse cuando uno acepta ese yo interno y recibe reconocimiento público por ello”.

43 *Ibidem.*, 47.

2.c. La sociología de la cultura

Los estudios de sociología de la cultura describen el papel de ésta en la configuración de la identidad biográfica⁴⁴.

La explicación que ofrece Bajoit comienza describiendo las raíces de la identidad que se corresponden con las tres categorías freudianas: ello, super yo y yo. Sobre ellas describe los elementos de la identidad personal: la identidad deseada, la identidad asignada y la identidad comprometida, para llegar al núcleo identitario que se corresponde con la identidad biográfica.

La identidad deseada es lo que el individuo siente (consciente o inconscientemente) que quisiera ser o hacer con su vida. Es la idea que se hace de lo que sería una plena satisfacción de sus necesidades existenciales sociales, es lo que espera de su vida personal y sus expectativas en relación con la vida común: son todos sus sueños, sus proyectos, su imagen de sí mismo y de la vida buena. Aunque tiene su raíz en el ello esta identidad deseada ha sido formulada culturalmente, así el individuo ha aprendido a desear y construir su identidad deseada.

La identidad asignada, es la idea que el individuo se hace de las expectativas de los otros, especialmente de aquellos que son significativos para él, y de los límites que las coacciones sociales y materiales le imponen en cuanto a lo que tiene que ser y hacer. Está relacionada con el super yo.

La identidad comprometida, donde radica el núcleo identitario, es el espacio entre la identidad deseada y la asignada. Es lo que lo que el individuo piensa que es y hace con su vida. El núcleo identitario, es el que resulta de la gestión relacional del si (que es como Bajoit denomina al trabajo identitario), y es fruto de un trabajo personal –psicológico– pero que debe combinar los elementos culturales y los sociales.

En este trabajo identitario la sociedad y la cultura tienen un papel destacado. Son los dos polos con los que se ejerce una coacción o control sobre el núcleo identitario. La vida en común ejerce coacciones –mediante las estructuras de control social– que se perciben en la identidad asignada; las dimensiones de sentido, presentes en los relatos culturales, ejercen la presión sobre la identidad deseada. De este modo el núcleo identitario en la identidad comprometida, la identidad biográfica, es el resultado del trabajo de integración entre lo deseado y lo asignado, entre la presión social y cultural, que hacemos cada uno de nosotros.

44 Cfr. En las siguientes páginas se sigue fundamentalmente a G. BAJOIT, *El cambio social. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*, Siglo XXI, Madrid 2008. ID., “La tiranía del Gran ISA”, *Cultura representaciones soc* [online], 3 (2009) 09-24.

3. LAS CARACTERÍSTICAS ACTUALES DE LA IDENTIDAD BIOGRÁFICA

Así las cosas, el presente momento social y cultural han problematizado el trabajo identitario, la construcción de la identidad biográfica. Para Sahuquillo, ésta presenta los siguientes rasgos: “altamente individualizada, reflexiva, fragmentaria o diferenciada, escindida, incluso (según el binomio pública-privada), y subinstitucionalizada”⁴⁵.

Que la identidad personal contemporánea es autoelegida, o altamente individualizada, quiere decir que el “proyecto vital que diseña el individuo se convierte en fuente primaria de la identidad y la mayoría de las decisiones concretas de la vida se definen como un medio para un fin, en función del proyecto vital global”⁴⁶. Es decir, lo que el individuo desea ser es el punto de fuga sobre el que se dibujan los otros elementos de la identidad. A esto le llama Bajoit, la inflación de la identidad deseada. De los tres elementos que conforman la identidad, si en otro tiempo estuvo inflacionada la identidad asignada, ahora es el elemento deseado el que tienen la iniciativa. En términos psicológicos, el *ello* cobra fuerza frente al *super yo* a la hora de influir sobre el *yo*.

Fruto de la subjetivización de la temporalidad y de la mayor movilidad del mundo contemporáneo aparece “la discontinuidad cada vez mayor de las etapas de la vida”⁴⁷. De este modo la identidad adquiere un carácter reflexivo, con forma narrativa; pues hay que estar permanentemente transformando la definición de sí y reinterpretando el pasado. A su vez, esto hace de la identidad una realidad abierta y no clausurada, el trabajo identitario no acaba nunca: todos los días hay que estar definiendo la identidad en un trabajo agotador.

Como consecuencia, también, de lo anterior, la identidad es además diferenciada, ya sea plural o modular. Esta característica es fruto de la diferenciación en distintos ámbitos que se da en las sociedades modernas. Así el individuo desarrolla una identidad privada y otra pública que puede darse escindidamente.

Por último, la identidad biográfica contemporánea se describe como subinstitucionalizada. Esto es, que se ha de definir sin las presiones de las instituciones sociales. El trabajo identitario, apoyado en el dualismo antropológico del que habla Fukuyama, se ve empujado a la esfera de las relaciones personales o en la esfera íntima. De este modo se crea el ideal de una identidad auténtica, la creencia de una identidad inmanente que el individuo debe ser capaz de ex-

45 I. MARTÍNEZ SAHUQUILLO, “La identidad”, 813.

46 *Ibidem.*, 813.

47 *Ibidem.*, 814.

presar espontáneamente⁴⁸. Sin embargo, el trabajo identitario no se ve exento de las presiones culturales, que se ejercen por medio de la función nómica de la cultura y que, según Bajoit, tienen forma de mandato tiránico: sé tu mismo, elige tu vida, busca la pasión y el placer y, por último, cuídate⁴⁹.

Ahora bien, el trabajo identitario así descrito no da lugar a una uniformidad en las formas de construcción de la identidad. Bajoit da cuenta de, al menos, tres posibilidades: la estándar, de aquellos que se conforman a la presión cultural y cumplen a rajatabla con los mandatos culturales; la de la marginación, es decir, aquellos que –por diversos motivos– no se amoldan a la cultura y buscan la salida en la oposición a las expectativas culturales; y, por último, la de la anomia, aquellos que por incapacidad de construir su identidad en esta tensión sienten una angustia existencial, un sentimiento de incompetencia, de vacío y vértigo y acaban en conductas de autodestrucción.

4. EL IMPACTO DE LA CUESTIÓN IDENTITARIA EN LA TEOLOGÍA

Tras el camino recorrido se puede percibir la actualidad de la cuestión. La identidad se ha convertido en uno de los nudos de este momento cultural que evidentemente también impacta en la teología. Para la tarea evangelizadora de la Iglesia esta no es una cuestión bizantina.

Muchas veces se puede tener la percepción –y no es errónea– de que el mensaje de la Iglesia, o de gran parte de sus voces autorizadas, responde a preguntas que la gente ya no se hace⁵⁰. Atrás quedaron los tiempos de la pregunta por el sentido de la vida a la que se intentó responder con la cristología de Gaudium et spes⁵¹. Toca ahora dedicar esfuerzos teológicos para hacerse

48 *Ibidem.*, 815. “Hay una creencia, que se corresponde con un sentimiento, en que dentro de cada ser humano hay una individualidad, en estado de potencialidad, que busca una ocasión para la realización, pero está atrapada en reglas, creencias y roles que la sociedad impone. En una forma reciente más popular o vulgar la preocupación por establecer la identidad de uno o por encontrarse a sí mismo o por descubrir quién es uno realmente ha llegado a ser considerada como la primera obligación del individuo. La célebre llamada de Píndaro ‘llega a ser el que eres’ parece que ha cobrado un ímpetu extraordinario, acompañada, en la época moderna, de un fuerte antiinstitucionalismo, y a veces, de un rechazo sistemático al sistema”.

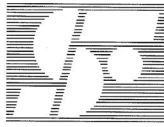
49 G. BAJOIT, *El cambio social...*, 112.

50 Hace ya unos años Monseñor Lucio Adrián Ruíz, en un encuentro en Roma afirmó, con una certera frase: “No podemos seguir lanzando mensajes con respuestas a preguntas que nadie se hace”. Recuperado de https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/conferencia_episcopal/Vaticano-obispos-espales-lanzando-preguntas/20180130205447016126.html

51 Es muy afortunado el artículo de D. GARCÍA GUILLÉN, “Y el sentido se hizo carne. Una aproximación teológica a la cuestión del sentido de la vida”, *Facies Domini*, 1 (2009) 193-215.

cargo del cambio cultural y ofrecer una respuesta teológica a la cuestión de la identidad, evitando eso sí, caer en los errores metodológicos en que se incurrió en el abordaje de la cuestión del sentido⁵². Abordar la cuestión identitaria es el reto actual de la teología para que la acción evangelizadora de la Iglesia no caiga en la irrelevancia.

52 Así escribía G. URIBARRI BILBAO, *El mensajero. Perfiles del evangelizador*. Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, Madrid-Bilbao 2006, 22: “Así, a veces podemos pretender transmitir lo que significa Jesucristo poniendo por delante los valores que Él encarnó en su vida. El medio no parece malo. La pregunta que yo me hago es si en esta adaptación, somos los pastoralistas los que finalmente entramos en el mundo de aquellos a quienes queremos transmitir algo novedoso, de parte de Jesucristo, de tal manera que quedamos insertos en su lógica. Así, de una primera “secularización” con intención pastoral, en la que estratégicamente hablamos de sentidos y valores, pasamos a una segunda “secularización” personal en la que ya son esas categorías las que definen y articulan nuestra misión, nuestra vida, nuestra autocomprensión personal y del evangelio”.



El Transhumanismo: “Un análisis desde la Antropología Personalista”

ANTONIO JOSÉ ABELLÁN ROCA

Instituto Teológico san Fulgencio
Murcia

Resumen: Se realiza un recorrido por el transhumanismo y el personalismo observando las concordancias y diferencias entre ambos y la posible relación entre los mismos. Igualmente se analiza la propuesta antropológica de Wojtyła, que esclarece el auténtico sentido para la comprensión del hombre de hoy, así como nos ofrece un camino a profundizar y recorrer para ofrecer al hombre del siglo XXI respuestas a sus más profundos interrogantes, que no pueden ser obviados o eliminados si desea vivir una vida en plenitud y con sentido.

Palabras clave: Transhumanismo, antropología, personalismo, Wojtyła.

Abstract: A journey through transhumanism and personalism is made by observing the concordances and differences between both and the possible relationship between them. Likewise, Wojtyła’s anthropological proposal is analyzed, which clarifies the authentic meaning for the understanding of today’s man, as well as offers us a path to deepen and travel to offer the man of the 21st century answers to his deepest questions, which cannot be ignored or eliminated if you want to live a live in fullness and meaning.

Keywords: Transhumanism, anthropology, personalism, Wojtyła

INTRODUCCIÓN

Después de pensar acerca de un tema de actualidad para trabajar la propuesta antropológica que nos ofrece Karol Wojtyła desde la novedad para la filosofía de la antropología personalista, me he decantado por el problema del transhumanismo y la realidad en la que se envuelve actualmente para intentar, desde la comprensión del mismo, aplicar la antropología de Juan Pablo II.

Para ello, en primer lugar, voy a exponer qué es el transhumanismo con los estudios que sobre el tema he encontrado, intentando exponer una definición clara y acertada del mismo. En segundo lugar, quiero presentar, a modo de resumen y, en síntesis, la propuesta de la antropología personalista de Karol Wojtyła. En tercer lugar, intentaré presentar las concordancias y diferencias entre ambas propuestas antropológicas. Y por último quiero poner en valor la propuesta wojtyliana como clave de comprensión del ser humano hoy, para acabar con las conclusiones que pueda extraer.

El transhumanismo es una tendencia actual del hombre postmoderno y más aún, del hombre tecnologizado, tecnificado y robotizado que vive su existencia digitalizada y a golpe de clic, en un “continente” digital y cuyos senderos son las redes sociales, donde su pensamiento pleno y desarrollado queda reducido a la mínima expresión y donde lo inmediato se sucede a un ritmo vertiginoso, dónde la opinión cuenta más que la argumentación y la exposición pública es símbolo de la interioridad.

Qué hay detrás de este movimiento, de esta cultura y pensamiento, quién o a quienes interesa este estilo de vida, este modo de ver, de ser del hombre serán cuestiones a resolver. Dónde queda el ser personal y su mundo interaccional, así como su dimensión espiritual, será motivo de reflexión a lo largo del mismo, pues de lo contrario, si no se tiene presente, estaríamos ante una desnaturalización de la persona y ante un hombre aniquilado por el mismo sin posibilidad de desarrollo en plenitud o lograr su propia realización.

Como podemos observar, se trata de un tema apasionante y de una actualidad a tener presente y como creyente en Jesucristo y como ser eclesial es de enorme importancia por lo que respecta a la propuesta cristiana y al mandato del Señor de colaborar en la expansión del Reino de Dios.

I. ¿QUÉ ES EL TRANSHUMANISMO?

Para entender qué es el Transhumanismo, voy a exponer y explicar, en primer lugar, la definición que nos ofrece Alejandro Galiano: *“El transhumanismo es un movimiento intelectual que propone superar los límites naturales de la*

*humanidad mediante el mejoramiento tecnológico y, eventualmente, la separación de la mente del cuerpo humano. Si bien ha sido históricamente marginal y sectario, sus planteos de medicina mejorativa, su materialismo radical, incluso sus controvertidas ideas de eugenesia, inmortalidad y singularidad adquieren creciente interés en un momento en el cual la tecnología amenaza con avanzar sobre esferas de la vida humana hasta ahora en apariencia intocables”.*¹

En esta primera aproximación observamos que se trata de un “movimiento intelectual”, es decir, una corriente de pensadores y pensamiento que intenta, con sus reflexiones, mostrar que el ser humano es capaz de trascenderse a sí mismo, ir más allá de sí, de sus propios límites y este “salir de sí” es lo que le permite un “retorno a sí” pero mejorado potencialmente.

Y siguiendo a la profesora María Soledad Paladino, nos define el transhumanismo como: *“un movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y deseabilidad de mejorar la condición humana a través de la aplicación de la razón y de la tecnología para eliminar el envejecimiento, y mejorar las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas. Este movimiento promueve además el estudio de las promesas, aplicaciones y potenciales daños del uso de la tecnología. En efecto, la confianza en las posibilidades abiertas por la tecnología se enfrenta con un amplio abanico de eventuales consecuencias negativas que va desde la ampliación de las desigualdades sociales hasta la extinción de la vida inteligente.”*²

Siguiendo esta segunda aproximación, se nos presenta el transhumanismo, de manera análoga como ese “movimiento” o corriente anteriormente señalado que pretende, desde el campo del pensamiento y la cultura, de igual manera, mejorar la “condición humana”, desde un punto de vista corpóreo y material, así como las condiciones formales: intelecto, psicología, que le caracterizan.

Pero, veamos antes de avanzar, la definición del término “Transhumano o transhumanismo”, es decir, su etimología: ¿qué significado tiene?, pues ella misma nos ofrece claves para lograr entender este instrumento de ingeniería humana que sobrepasa los límites de los estándares físicos, psicológicos, racionales e incluso éticos y sociales del hombre, pero que, paradójicamente, es el mismo hombre quien lo ha ideado.

¿Será un arma de doble filo? ¿Se convertirá en tabla de salvación o se volverá contra el mismo hombre? Veamos pues:

“La R.A.E. dice que el “transhumanismo” es... ¡nada! No está recogido este vocablo en la Real Academia Española de la lengua.

1 Cfr.: <https://ethic.es/2017/11/transhumanismo-antonio-diequez/>

2 Cfr.: <https://www.philosophica.info/voces/transhumanismo/Transhumanismo.html>

Tenemos un nuevo vocablo en nuestro lenguaje que aún no aparece en el diccionario, pero eso ahora mismo solo significa una cosa. **La velocidad de los cambios tecnológicos arrastra muchas cosas, incluso, palabras nuevas que tardan más en entrar en nuestro diccionario que en el uso común de la palabra.**

¿Cómo podemos definir entonces el transhumanismo? Siendo etimológicos, y como la palabra en concreto no existe en la RAE, la dividimos en sus dos partes bien diferenciadas, **trans** y **humanismo**.

Empiezo por la segunda parte definiendo humanismo (existen muchas más acepciones...) como la “doctrina o actitud vital basada en una concepción integradora de los valores humanos” y trans significa “al otro lado o a través de”. Con el significado de las dos acepciones juntas podemos montar una definición de “transhumanismo” diciendo que **es una corriente de pensamiento que avanza sobre lo que el ser humano puede llegar a ser o lo que hay más allá del ser humano y sus valores.**

Se ha creado una nueva acepción que quiere definir conceptos de lo que es o puede ser el ser humano mejorado. Estamos hablando de la evolución de la raza humana pero esta vez con su propia ayuda. **El ser humano trabaja para mejorarse mediante el uso de la tecnología.**

El concepto transhumanismo cobra vida del biólogo Julien Huxley en 1957, mientras desarrollaba las teorías de que el ser humano puede trascenderse a él mismo, es decir, puede evolucionar más allá de su condición puramente humana”.³

Así pues, desde este recorrido etimológico hemos podido corroborar la novedad a la que nos enfrentamos y cómo aún ni está recogida en la R.A.E., pero que es un concepto que se va acuñando en el vocabulario de reflexión filosófica y de pensamiento, y para lograr captar su significado debemos analizar cada uno de los términos del concepto para llegar a comprender el sentido auténtico del mismo, es decir, qué significa o a dónde nos pretende llevar.

Y siguiendo de nuevo a la profesora María Soledad, vamos ahora a indagar en las raíces y fundamentación del mismo, pues sólo desde ahí podremos movernos en terreno seguro y no en meras quimeras mentales, pues, podría dar esa sensación si no se precisa con rigor qué queremos poner de relieve y cuál es el trasfondo de la cuestión que nos atañe en el estudio de la persona.

Por ello, podemos señalar que: “*El paradigma transhumanista descansa en la premisa de que la naturaleza humana está en construcción —es un work-in-progress—, y puede ser modelada de diversas formas. En efecto, las limita-*

3 Cfr.: <http://www.iagua.es/blogs/alejandro-beivide/transhumanismo>

ciones que acompañan la fragilidad de la condición humana son consideradas límites biológicos intrínsecos susceptibles de ser traspasados. En el léxico transhumanista adquieren protagonismo conceptos como mejoramiento (improvement), potenciamiento (enhancement) y superación (overcoming). Estos conceptos son aplicados en relación con ciertos rasgos característicos de la condición humana —capacidad intelectual, funcionalidad biológica, sensibilidad, humor, autocontrol—, y también con los denominados aspectos no deseados e innecesarios de la naturaleza humana, como son el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte.”⁴

Y es en ese fundamento, en esa premisa de un hombre en construcción constante, que también puede ser aceptada por el personalismo integral, ya que el hombre es proyección, desde el aquí y ahora, desde el ya sí, pero todavía no. Aunque hay una diferencia ya de primera índole: mientras que el transhumanismo observa la posibilidad de esa mejora desde un ámbito exterior y meramente objetivo, el personalismo siempre tiene en cuenta la dimensión subjetiva del ser humano junto a su dimensión objetiva y cómo ambas son una y la misma en continuidad, pero no desde una separación ontológica, sino una unión existencial en el *suppositum* del mismo.

Desde la definición dada y encontrada, podemos pues afirmar que el transhumanismo es ese movimiento cultural que tiene como meta ir más allá: el posthumanismo: *El transhumanismo es un movimiento intelectual y cultural que sostiene la posibilidad y obligatoriedad moral de mejorar las capacidades físicas, intelectuales y psíquicas de la especie humana mediante la aplicación de nuevas tecnologías y la eugenesia, con la finalidad de eliminar todos los aspectos indeseables de la condición humana como la enfermedad, el sufrimiento, el envejecimiento, e incluso la muerte. El objetivo del Transhumanismo es llegar a una especie transhumana, con mayores capacidades físicas, psíquicas e intelectuales y, posteriormente, a un posthumano, un ser que ya no será humano sino superior a él. El transhumanismo se llevará a cabo mediante ingeniería genética, eugenesia embrionaria y prenatal, nanotecnología y biotecnología aplicada al cerebro y a potenciar las capacidades sensoriales y cognitivas del hombre. Mediante fármacos que controlen el bienestar emocional y reduzcan el impacto negativo de ciertas experiencias actuando sobre los centros de control y neurotransmisores. Mediante el uso de píldoras de la personalidad que eliminen aspectos negativos como la timidez o que aumenten la capacidad creativa y emocional. Mediante la ampliación de la expectativa de vida utilizando terapias genéticas o métodos biológicos que bloqueen el envejecimiento celular. Mediante*

4 Cfr.: <https://www.philosophica.info/voces/transhumanismo/Transhumanismo.html>

*la existencia post-biológica, realizando un escaneo de la matriz sináptica del individuo y transmitiéndola después a un ordenador, una especie de emigración de un cuerpo biológico a un substrato puramente digital. También mediante la creación de “máquinas superinteligentes”, que combinan Inteligencia Artificial con parte orgánica, serán los denominados cyborg (cybernetics-organism), mitad ordenador, mitad orgánico. Por último, mediante la criopreservación de pacientes enfermos o fallecidos y la reanimación futura de pacientes en suspensión criogénica”.*⁵

Y en esta definición conclusiva, observamos que se pone ante nuestros ojos lo anteriormente expuesto tras la definición y en dónde podemos ver las consecuencias, nada humanas a las que lleva esta nueva corriente de pensamiento, sino que más bien puede aniquilar al propio hombre arrollando, como si de una apisonadora se tratara, su propio ser, su más originario y genuino ser humano. Por ello, se podría hablar del posthumanismo, de lo que vendría después del hombre, el no-hombre, pues ya no sería ese ser raciovitalista, sentiente, viviente, que muchos de nuestros filósofos han reflexionado sobre él, sino más bien, el hombre robotizado y enajenado en su humanidad. Pero con todo, nunca hay que perder la perspectiva de que, quien está detrás de todo este proyecto tecnológico-científico, antropológico, de ingeniería social, cultural, etc., es el propio hombre.

II. LA ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA

Una vez realizada una aproximación al transhumanismo como fenómeno cultural y filosófico, vamos ahora a presentar qué es la antropología personalista, siguiendo fundamentalmente al profesor Juan Manuel Burgos y a la profesora Ferrer:

“El personalismo es y quiere ser filosofía en sentido pleno, con dimensiones prácticas y operativas. Al hablar, pues, de personalismo, nos encontramos con una filosofía de la historia, una metafísica, una antropología, una ética.

Al ser su afirmación central la existencia de personas libres y creadoras, introduce en el corazón de esas estructuras un principio de imprevisibilidad, que disloca toda voluntad de sistematización definitiva. Quien pretenda construir en torno a la persona un «aparato de

5 Cfr.: <https://www.bioeticaweb.com/transhumanismo/>

*pensamiento y acción que funcione como un distribuidor automático de soluciones y de consignas» ya ha reducido a objeto lo que por principio es inobjetivable, no-inventariable, y no se deja reducir a una definición, por ser la originalidad creadora, la novedad personal e histórica –en suma, las perspectivas abiertas– lo que nos indica la presencia y la vocación de esa existencia superior que entraña lo personal. Se trata de elaborar toda la antropología filosófica en torno a la persona”.*⁶

Así pues, observamos cómo el Personalismo entronca con el transhumanismo en el sentido de ser toda una manifestación, como señala la profesora Ferrer de una cultura, ética, y, por ende, asume también una antropología, es decir, una visión del hombre concreta y sobre la que se expande todo su pensamiento. En este caso concreto, hablamos de la persona como la categoría central del pensamiento sobre la que gravita y se articula todo el tejido del personalismo.

Pero hay que tener en cuenta que, al hablar de persona no se la entiende como un objeto de pensamiento sin más, sino como la promotora, es decir, el sujeto mismo es ella sobre el que se articula todo, teniendo en cuenta el elemento subjetivo y objetivo de la misma.

Y siguiendo al profesor Juan Manuel Burgos, nos podemos aproximar a qué se entiende por antropología personalista, siendo la clave de la misma, en que pone a la persona como el centro de la especulación filosófica: *“el elemento clave que define a toda filosofía personalista es que el concepto de persona constituye el elemento central de la antropología, lo cual significa no solo que se utiliza o menciona –algo común a muchas otras filosofías–, sino que toda la estructura de la antropología depende intrínsecamente del concepto de persona. En segundo lugar, los temas y perspectivas presentes habitualmente en las filosofías personalistas son los siguientes:*

- 1. Insalvable distinción entre cosas y personas que implica que las personas deben ser analizadas con categorías filosóficas específicas y no con categorías elaboradas para las cosas.*
- 2. La afectividad se considera una dimensión central, autónoma y originaria que incluye un centro espiritual que se identifica con el corazón.*
- 3. Importancia decisiva de la relación interpersonal y familiar en la configuración de la identidad personal.*

6 Cfr.: <https://proyectosocio.ucv.es/articulos-filosoficos/el-personalismo-y-la-antropologia-personalista-por-pilar-ferrer/>

4. *La cualidad más excelsa de la persona no es la inteligencia sino la voluntad y el corazón, lo que implica una primacía de la acción y permite dar una relevancia filosófica al amor.*
5. *Recuperación de la corporeidad como dimensión esencial de la persona que, más allá del aspecto somático, posee también rasgos subjetivos y personales.*
6. *Existen dos modos de ser persona: hombre y mujer. La persona es una realidad dual y el carácter sexuado afecta al nivel corporal, afectivo y espiritual.*
7. *La persona es un sujeto social y comunitario, y su primacía ontológica está contrapesada por su deber de solidaridad.*
8. *Los filósofos personalistas no conciben su filosofía como un mero ejercicio académico, sino que buscan la transformación de la sociedad.*
9. *El personalismo postula una visión trascendente de la vida que se inspira culturalmente en la tradición judeocristiana pero siempre dentro del marco filosófico.*
10. *El personalismo entiende que la filosofía moderna ha conducido a errores relevantes como el idealismo, pero también ha aportado novedades antropológicas irrenunciables como la subjetividad, la conciencia, el yo o la reivindicación de la libertad.”⁷*

Es interesante esta definición dada por el profesor Burgos acerca del personalismo, ya que aquí encontramos las claves de lo que estamos siguiendo y centramos las cuestiones al tratar acerca de la persona en cuanto fin en sí misma, en cuanto objeto y sujeto de reflexión y ante todo como constructora de pensamiento y cultura.

Como podemos observar, no se trata sin más de un objeto o ente como definían los clásicos sin más, sino todo un concepto que determina interior y exteriormente al hombre. La propuesta antropológica del personalismo como vemos, tiene en el centro la persona y ésta en su integridad, mientras que el transhumanismo, como hemos podido señalar, deforma la visión centrada de la persona, quedándose en el plano objetivo de la misma, pues prescinde de sus dimensiones más características, y aunque parece que intenta tener presente la dimensión corporal, afectiva, etc., podemos observar cómo esa dimensión corporal es “utilizada” con el objetivo de “mejorarla” pero no es tenida en cuenta en cuanto tal, sino más bien idealizada. De modo análogo sucede con otras dimensiones del hombre, pues moralmente no tiene en cuenta lo que “el hombre hace” desde su libertad, sino más bien “lo que sucede en el hombre”, y esto no es propio de su libertad.

7 Cfr.: <http://www.personalismo.org/filosofia-personalista/>

El personalismo, sin embargo, se nos presenta como una propuesta de antropología adecuada al ser del hombre, pues tiene en cuenta su ser en todas sus dimensiones, facetas y es el mismo hombre el que, desde su libertad, se va construyendo, teniendo presente que puede trascenderse, a sí mismo y en sus obras.

Y, por otra parte, si algo es clave en el personalismo es que tiene en cuenta la dimensión creativa y creadora del ser humano, capaz de transformar su entorno y las condiciones necesarias para la existencia, con calidad y mejorando el hábitat en el que se desarrolla, mientras que el transhumanismo sólo concibe la mejora del propio hombre, pero no tiene presente la capacidad creativa del mismo. El hombre es capaz de habilitar su entorno desde los tiempos más pretéritos y así ha ido sobreviviendo a circunstancias adversas para su supervivencia, desde el vestido a la comida, desde la construcción de viviendas hasta habilitar el sustento necesario, desde la caza y pesca hasta a recolección de verduras, hortalizas y frutos. En definitiva, ha sabido adaptarse al medio en el que ha vivido.

Por ello, observamos, cómo poniendo en el centro la persona como clave somos capaces de entretejer un mundo más humano y, al mismo tiempo, más concienciado en su devenir, con el cuidado que precisa para sí mismo y su entorno. De ahí la cada vez mayor preocupación por el cuidado del medio ambiente y la puesta en valor en lo concerniente a los temas que atañen a la existencia humana, desde la concepción hasta el final.

III. TRANSHUMANISMO VS ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA: CONCORDANCIAS Y DIFERENCIAS. ¿ES POSIBLE UNA COMPRENSIÓN?

Esta es sin duda la parte más laboriosa del trabajo que me he propuesto, ya que se trata ahora de desmenuzar las concordancias y las diferencias entre ambas propuestas presentadas.

En primer lugar, podemos observar como coincidencias, la pretensión de ambas de **superación** del propio ser humano, de la perentoria necesidad de crecer, construirse, llegar a su realización más plena y plausible posible.

Señalar también la **pseudoreligiosidad** que podemos encontrar en ambas, pues tanto la antropología personalista como el transhumanismo no escapan de la cuasi omnicomprensión y omnitotalidad que abarca al ser humano, es decir, están abiertos a un más allá, trascendente o inmanente, o una meta más allá.

Podemos citar que ambos tienen en cuenta los elementos de facto, físicos, los hechos, y ambos intentan trascenderlos e integrarlos en una unidad: el hombre unitario del personalismo y el hombre total del transhumanismo.

Ambas corrientes tienen en el centro a la persona, pero el tratamiento será radicalmente distinto.

En cuanto a las diferencias, éstas son más que notables, pues partimos de la persona como centro en una y la destrucción de la misma en la otra postura. Y si tenemos en cuenta el cristianismo, con la antropología que emana de él y base del personalismo, podemos caer en la cuenta de las siguientes diferencias como señala el artículo que expongo publicado en la web “Religión en Libertad” del 4 de abril de 2022:

1. Una visión materialista: *“cualquier intento de fusionar el transhumanismo y el cristianismo es erróneo, ya que ambos son sistemas de creencias contradictorios. El **dogma transhumanista** es totalmente materialista. Su enfoque es solipsista, su propósito eugenésico. Además, **rechaza principios cristianos básicos** como el pecado, la necesidad del perdón divino, el valor del sufrimiento redentor y la salvación eterna. Para ocultar esta verdad, el sitio web de la Asociación Transhumanista Cristiana (CTA, por sus siglas en inglés), evita asiduamente discutir los principios reales del transhumanismo.*

*Ofrece afirmaciones insulsas como: “Creemos que la misión de Dios implica la transformación y la renovación de la creación” y “Buscamos el crecimiento y el progreso en todas las dimensiones de nuestra humanidad”. De este modo, la CTA confunde la búsqueda de avances tecnológicos –que los cristianos pueden apoyar– con la **obsesión del transhumanismo con la tecnología como salvadora**”.*⁸

La propuesta transhumanista dista mucho de la propuesta cristiana para el hombre, pues queda reducida a un materialismo que sólo tiene en cuenta unos elementos sesgados del mismo: su mejora material, corporal, con los falsos presupuestos de una creencia en que esta determina la mejora integral del hombre, pero dejando fuera lo más intrínseco de él, es decir, la dimensión espiritual y trascendente de la persona, así como su dimensión transformadora a nivel interior, a sí mismo y en su entorno.

2. Una falsificación de lo trascendente: *“El objetivo final de esta búsqueda **no es espiritual –no es la theosis o la santificación–, sino convertirse en superseres en un sentido materialista.** Como escribió*

⁸ Cfr.: <https://www.religionenlibertad.com/polemicas/232667992/imposible-transhumanismo-cristiano-redencion-tecnologica-materialismo-obsesion-yo.html>

*Istvan en 2016 en el Huffington Post: “Debemos forzar nuestra evolución en el presente a través de nuestro razonamiento, inventiva y, especialmente, nuestra tecnología científica. En resumen, debemos abrazar el transhumanismo: el campo radical de la ciencia que **pretende convertir a los humanos en, a falta de una palabra mejor, dioses**”. Es difícil ver cómo todo esto encaja con la llamada a la humildad de los cristianos.”⁹*

El ser humano tiene una dimensión espiritual que el transhumanismo rechaza de plano, al “pseudo” identificarla con la mera mejora de condiciones materiales. Ocurre algo similar, pero en sentido contrario a lo que la “ideología de género” pretende sobre el hombre: es dueño de elegir lo que desea ser, sin tener en cuenta lo corpóreo. Aquí es al revés, lo corpóreo determina su ser “cuasi” dios.

3. Falsedad de la visión cristiana: *“el movimiento rechaza la visión del cristianismo sobre el carácter único del ser humano... Los lectores no encontrarán nada de todo esto en el sitio web de la CTA. Más bien, esta asociación afirma que, al abrazar el transhumanismo, los cristianos pueden “crecer en nuestra identidad como seres humanos hechos a imagen de Dios”. Pero los cristianos aceptan **el crecimiento espiritual a través de la oración, el ayuno y los actos de ascetismo**, no de las mejoras tecnológicas superficiales de nuestro físico. Los cristianos no ven a los enfermos y discapacitados como algo inferior. Además, la fe cristiana nos llama a mostrar **compasión hacia los demás, en lugar de obsesionarnos con nosotros mismos**. A los cristianos se les insta a dar de comer al hambriento, invitar al forastero, vestir al desnudo y visitar al enfermo y al encarcelado, porque al hacer estas obras de misericordia con los más pequeños, las hacemos a **Cristo**.”¹⁰*

Frente a los postulados del transhumanismo, observamos la humanización del cristianismo, que, partiendo del amor a Dios sobre todas las cosas, lleva al amor al prójimo como a uno mismo. De ahí el amor por los semejantes, en especial por los que más sufren, la solidaridad hacia el prójimo, y en especial por los que están mermados en sus condiciones físicas, morales, psicológicas, sociales, culturales o espirituales.

9 Cfr.: Ibidem 8.

10 Cfr.: Ibidem 8.

4. Imposible similitud: *“El llamado “transhumanismo cristiano”, o el intento de combinar la agenda transhumanista con los preceptos de la teología cristiana, existe desde hace tiempo. Pero recientemente ha resurgido el interés por este proyecto. El libro *Religious Transhumanism and Its Critics*, publicado en 2019, pretende ofrecer “un testimonio de primera mano sobre el valor de la visión transhumanista percibida por la mente religiosa”. El volumen incluye contribuciones de varios cristianos. La CTA, formada en 2014, se dedica activamente a promover el transhumanismo como medio para “participar con Dios en la redención, la reconciliación y la renovación del mundo”.*¹¹

Partiendo de la base cristiana del hombre creado a imagen y semejanza de Dios resulta imposible asemejar los postulados de la fe cristiana con los principios del transhumanismo, ya que precisamente, este intenta superar a la obra más excelsa de la Creación de Dios: el hombre y al no considerarle, sino superarle, cae en la propia autodestrucción, pues el hombre ya no es un “colaborador de Dios” para el cuidado de la obra de sus manos, sino un copartícipe con Dios, sin tener en cuenta su dimensión creatural.

5. A nivel total es un fraude: *“El problema con estos esfuerzos es que la visión transhumanista del mundo y la fe cristiana son incompatibles. No se puede ser un “transhumanista cristiano”, igual que no se puede ser un budista cristiano o un musulmán cristiano” ... “La sociedad occidental es cada vez más secular, con un crecimiento exponencial entre los jóvenes de los “nones” [que no tienen ninguna –none, en inglés– religión]. Este cambio social tiene consecuencias. **Eliminar a Dios de la ecuación humana engendra desesperanza y alimenta el nihilismo.** Esta es la debilidad crucial del materialismo moderno, que el transhumanismo trata de remediar. Al ofrecer a sus adeptos la esperanza de un **rescate tecnológico** de la desaparición definitiva de la muerte, el transhumanismo ofrece a los no creyentes un **giro posmoderno sobre la promesa de la fe de una vida eterna.** El transhumanista cree fervientemente que puede vivir para siempre si desarrollamos la tecnología lo suficientemente pronto”.*¹²

11 Cfr.: Ibidem 8.

12 Cfr.: Ibidem 8.

Como hemos podido observar en el desarrollo de este artículo pormenorizando las relaciones entre ambos, es incompatible hablar de un transhumanismo cristiano, así como tampoco, por ende, de un transhumanismo personalista, pues no tiene en el centro al ser humano, sino más bien su desintegración en la tecnología, su superación material, pero sin el propio hombre.

IV. LA PROPUESTA WOJTYLIANA

No podía llegar al final de este estudio sin tener presente, frente al nihilismo humano al que conduce el transhumanismo, la propuesta esperanzadora y transformadora para el hombre que nos ofrece la antropología desarrollada por Karol Wojtyła a lo largo de sus años como profesor de filosofía, como obispo de Cracovia y después como Juan Pablo II, cuyo centro de su pensamiento siempre ha sido “el hombre” y su misterio, ofreciendo para la cuestión y comprensión del mismo, no una respuesta cerrada, sino siempre un pensamiento que ayuda a crecer y a prolongarse con respuestas nuevas, en crecimiento y comprensión.

Siguiendo a la profesora Ferrer, podemos señalar el núcleo de la propuesta wojtyliana sobre la persona cuando señala en una conferencia el propio Karol Wojtyła: *“El hombre, de modo especial en nuestra época, ocupa el centro de muchas declaraciones, programas o manifestaciones, y también de numerosas ciencias y filosofías. Nuestro conocimiento del hombre, es cierto, ha progresado en muchos aspectos; conocemos de modo más preciso el cuerpo humano, el metabolismo y el sistema nervioso, los procesos psíquicos y el subconsciente. Pero ni la ciencia ni la filosofía tienen la audacia de tomar el espíritu humano como objeto de su investigación y de hablar, por tanto, directamente del alma, como hacían aquellos pensadores de hace siete siglos. La filosofía de la conciencia, sobre todo en su versión fenomenológica, –seguida diciendo Wojtyła– ha enriquecido ciertamente nuestro conocimiento de los «fenómenos» empíricos de la espiritualidad humana, pero no se ha decidido a dar aquel paso metafísico desde los síntomas al fundamento. El pensamiento contemporáneo se muestra, en efecto, más propenso a ampliar el campo de la intuición directa, que a sacar conclusiones metafísicas. Esto facilita que se vea la riqueza del espíritu humano, la experiencia entendida como conjunto de lo concretamente vivido por el hombre, nos traslada inmediatamente a la subjetividad del hombre».*¹³

Su propuesta acerca del hombre, pasa pues, por considerarlo tanto en su interioridad como ha resaltado la modernidad, la conciencia y lo subjetivo, así

13 Cfr.: <https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/el-personalismo-y-la-antropologia-personalista-por-pilar-ferrer/>

como su exterioridad y objetivo, al estilo clásico tomista y desde la fenomenología, pues no se puede considerar al hombre sesgado, sino en su totalidad e integridad, pues la clave para conocerle será la experiencia, el hombre que actúa, en su actuación se revela el hombre y esto le llevará a la comunión a la que está llamado para su plena autorrealización o vida con sentido.

De ahí que, el hombre materialista o tecnologizado que propugna el transhumanismo caiga por su propio peso desde el punto de vista de una adecuada antropología y desde la propuesta wojtyliana de comprensión del ser humano.

CONCLUSIÓN

Hemos realizado un recorrido por el transhumanismo y el personalismo observando las concordancias y diferencias entre ambos y la posible relación entre ambos, así como la propuesta antropológica de Wojtyła, que esclarece el auténtico sentido para la comprensión del hombre de hoy, así como nos ofrece un camino a profundizar y recorrer para ofrecer al hombre del siglo XXI respuestas a sus más profundos interrogantes, que no pueden ser obviados o eliminados si desea vivir una vida en plenitud y con sentido.

Por ello, quiero concluir este trabajo con una cita de Juan Pablo II que pienso resume lo que he intentado trabajar a lo largo de esta investigación:

“Como espíritu encarnado, es decir, como alma que se manifiesta en el cuerpo y cuerpo que recibe su forma de un espíritu inmortal, el hombre está llamado al amor en esta totalidad unificada que le es propia. El amor abarca también el cuerpo humano, y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual.”¹⁴ y desde este ser que vive en el mundo sin ser del mundo, “Descubrir la orientación de nuestras posibilidades de acción y el correspondiente compromiso constituye uno de los momentos más decisivos para la formación de nuestra personalidad, para nuestra vida interior, más aún que para nuestra situación entre los demás. Evidentemente, no basta con descubrir esa orientación, se trata de comprometer toda la vida en ese sentido. Por ello la vocación siempre es la orientación principal del amor humano. No sólo implica amor, sino la entrega de sí mismos que se hace por amor...”¹⁵

14 Cfr.: BETTETINI, M, *Juan Pablo II, Caminos de Amor*, Editorial Espasa- Calpe, Colección Espasa Espíritu, pág. 107, Madrid, 1996.

15 Cfr.: Ibidem 14, pág. 138.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bettetini, M, *Juan Pablo II, Caminos de Amor*, Editorial Espasa- Calpe, Colección Espasa Espíritu, Madrid, 1996.
2. Marías, Julián, *Antropología Metafísica*, Editorial Revista de Occidente, S.A., Colección EL ALCION, Madrid, 1973.
3. <https://ethic.es/2017/11/transhumanismo-antonio-diequez/>
4. <https://www.philosophica.info/voces/transhumanismo/Transhumanismo.html>
5. <https://www.iagua.es/blogs/alejandro-beivide/transhumanismo>
6. <https://www.bioeticaweb.com/transhumanismo/>
7. <https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/el-personalismo-y-la-antropologia-personalista-por-pilar-ferrer/>
8. <https://www.personalismo.org/filosofia-personalista/>
9. <https://www.religionenlibertad.com/polemicas/232667992/imposible-transhumanismo-cristiano-redencion-tecnologica-materialismo-obsesion-yo.html>



***Agápē*, Touchstone of Saint Paul's Ecclesiology: Revisiting 1 Corinthians 11:17-22.33-34; 13:1-8.13.**

ANDREAS HOECK, S.S.D.

Saint John Vianney Theological Seminary
Archdiocese of Denver

Resumen: Teniendo en cuenta las instrucciones de Pablo en 1 Cor 11, 17-34 y 1 Cor 13, lo que cristaliza en este punto es que combina consejos bastante prácticos con una profunda espiritualidad. Pablo enseña una progresión de adentro hacia afuera, desde un juicio sobrio de sí mismo (1 Cor 11, 27-32) hasta gestos recíprocos de caridad reverenciando la presencia sacramental de Jesús en la Eucaristía (1 Cor 11, 33-34). De hecho, *agápē* en su incomparable superioridad (12,31) y perfección (13, 8.13) sigue siendo la virtud suprema a practicar, el don y la gracia supremos, la norma más alta imaginable para las fiestas de amor.

Palabras clave: Ecclesiología, *ágape*, fraternidad

Abstract: Taking into account Paul's instructions in 1 Cor 11:17-34 and 1 Cor 13, what crystallizes at this point is that he combines quite practical advice with profound spirituality. Paul teaches a progression from the inside out, from a sober self-judgment (1 Cor 11:27-32) to reciprocal gestures of charity reverencing Jesus' sacramental presence in the Eucharist (1 Cor 11:33-34). Indeed, *agápē* in its unmatched superiority (12:31) and perfection (13:8.13)

remains the supreme virtue to be practiced, the supreme gift and grace, the highest thinkable norm for love- feasts.

Keywords: Ecclesiology, agápē, fraternity

INTRODUCTION

The Bible speaks copiously about food and eating together. From God enjoying Abraham’s hospitality by the oaks of Mamre (Gen 18:1-21), to the marriage banquet of the Lamb (Rev 19:9), and again from the Exodus supper (Exo 12), to Jesus partaking of the wedding feast at Cana (John 2:1-11), meals are ubiquitous in the Old and New Testament. From the unequaled story of a father preparing a festive repast for his prodigal son (Luke 15:22-32), to Saint Paul sharing some food with the alarmed ship crew during a storm at sea (Acts 27:33-38), meals become a sign of the covenant, and in due course they symbolize the Kingdom of Christ itself. In the fulness of time, the Son of God and Son of Man offered himself to his apostles as a “New Covenant” (1 Cor 11:25, *καὶνὴ διαθήκη, novum testamentum*)¹ during his Last Supper.

Given this momentous connotation, Paul is addressing the situation surrounding the love-feasts of his Corinthian community with acute thoughtfulness and candor in 1 Cor 11:17-34. “The style of this epistolary section, together with Paul’s re-description of what he understands to be taking place at the Lord’s Supper, indicates that he is not responding to a question first raised by the addressees, but initiates the raising of an urgent matter for censure and re-education. This is prompted by oral reports of occurrences and practices at Corinth.”² It is a community that God himself established and one that becomes assembled mystically through holy Baptism and the divine Eucharist (cf. 1 Cor 12:12-14; Eph 4:4-6). This action of the Church is not a simple congregating of Christian people, but an assembly in which the one Body of Christ is manifested by its unity under his headship. Yet, since “the literature concerning the history of the *agápē* available for an ordinary reader

1 Greek Scripture quotations are from the *Greek New Testament* (Nestle-Aland 28th ed.), the Latin ones are from the 1979 *Nova Vulgata*, and the English ones are from the *New Revised Standard Version* (1989).

2 THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, New International Greek Testament Commentary, Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI 2000, p. 849.

is not very extensive”³, it seems to be a worthy project to investigate further into this intriguing practice of the nascent Church.

In this study, we will begin by presenting a brief historical survey of the *agápē* for a broad view of its evolvment through time. Following are three scriptural perspectives along which we will attempt to define the apostle’s teaching on the Church as a whole. First, there is his repeated mention of “coming together”, a concept that will be analyzed in its ecclesial richness. The second backbone of research will be the cluster of rhetorical questions in 1 Cor 11:22; are these representing another yardstick of his ecclesiology? And third, we will take into account the nearest contextual occurrence of the Greek noun *agápē* itself, namely, in 1 Cor 13; could it be argued that the apostle is desirous of the love-feast being ever more imbued with the power of charity as the elemental Christian gift and virtue? Seen together, could these three approaches to *agápē* turn out to be a veritable hallmark of Paul’s ecclesiology, and thus a most relevant part of what he calls “my Gospel” (Rom 2:16; 2 Tim 2:8)? Without further ado, let us start by painting a general portraiture of this early Christian custom.

1. HISTORICAL OVERVIEW ON *AGÁPAE*

1.1. *Apostolic custom*

Agápē (ἀγάπη) is one of several Greek words translated into English as “love.”⁴ Love was understood in a practical sense by the apostolic churches (cf. 1 Jn 3:17-18), so one use of the word came to be a meal served for benevolent purposes. Its historical origin may at least partially be found in the *chaburah*, a fellowship meal of late Judaism. The lesson of Jesus in Lk 14:12-14 was taken seriously in the early Church: “He said also to the one who had invited him, ‘When you give a luncheon or a dinner, do not invite your friends or your brothers or your relatives or rich neighbors, in case they may invite you in return, and you would be repaid. ¹³ But when you give a banquet, invite the poor, the crippled, the lame, and the blind. ¹⁴ And you will be blessed, because they cannot repay you, for you will be repaid at the resurrection of the righteous.’” That *agápē* came to mean “love-feast” is a testimony to the

3 COLE, R.L., *Love-feasts: A History of the Christian Agape*, The Antiquaries Journal, Oxford University Press: London 1916, p. 7.

4 Cf. Pope BENEDICT XVI, 2005 Encyclical Letter *Deus Caritas Est*, nos. 2-8.

hands-on nature of 1st century Christian charity, and to the prominence of a meal as a way of expressing love.

In the New Testament, *agápē* is frequently used to signify the unconditional, self-sacrificing and volitional love of God for humanity through Jesus, which Christians ought also to reciprocate by practicing *agápē* towards God and among themselves. In early Christianity, *agápē*, therefore, also implied a type of eucharistic fellowship shared by members of the community, also known as love-feast. This religious custom of apostolic origin (cf. 1 Cor 11:17-22) sought to strengthen the bonds and the spirit of harmony, goodwill, thanksgiving and congeniality, as well as to forgive past disputes and instead love one another.⁵ This simple public banquet like a potluck supper was observed in connection with the Eucharist, the two being spoken of as the “Lord’s Supper.” The poor were invited and not just relatives, intentionally setting aside all distinctions of economic and social status they all met as members of one family.⁶ This act of unity and brotherly love was common to all Christians who chose to come, whether rich or poor. The rich brought food for the poor, symbolizing the community of goods as a prime occasion for charity towards the poorer members of the Church.⁷ Portions were also sent to the sick and absent followers and intended as a token of mutual Christian love. The food was prepared from home or at the place of meeting, usually in private residences. The bishop or presbyter would preside, prayers of thanksgiving were offered, and the Scriptures were read. After everyone had their fill, a collection was taken for the widows and orphans, a holy kiss of charity was exchanged, and correspondence from other churches were read and answered. Still, since the *agápē* was never mandated by divine authority, unfortunately it gradually lost its popularity.

Thus, the earliest interpretation of Jesus’ new commandment “Love one another; as I have loved you, so also you must love one another.” (John 13:34) came to be a meal. Reference to such a communal repast is discerned in 1 Cor

5 Cf. article on *agápē* in CROSS, F. L. – LIVINGSTONE, E. A., eds., *Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press: Oxford, U.K. 2005.

6 Cf. Acts 2:46-47, “Day by day, as they spent much time together in the temple, they broke bread at home and ate their food with glad and generous hearts, ⁴⁷ praising God and having the goodwill of all the people. And day by day the Lord added to their number those who were being saved.” See also Acts 20:7.11, “On the first day of the week, when we met to break bread, Paul was holding a discussion with them; since he intended to leave the next day, he continued speaking until midnight. ¹¹ Then Paul went upstairs, and after he had broken bread and eaten, he continued to converse with them until dawn; then he left.”

7 Cf. Acts 4:32, “Now the whole group of those who believed were of one heart and soul, and no one claimed private ownership of any possessions, but everything they owned was held in common.”

11:17–34. Sadly, however, the Corinthian Church apparently was the first to abandon its first love by destroying the unity between rich and poor, and thereby depreciating the Eucharist itself. If the Lord’s Supper is truly an opportunity to worship the Savior, remember his sacrifice, and “proclaim the Lord’s death until he comes” (1 Cor 11:26), then the misbehavior at the early Church’s love-feasts worked strongly against that purpose. Paul wrote that he could not praise them for it as part of a rebuke to the believers in Corinth. Paul’s rebuke of the love feasts of Corinth concerns the gluttony, drunkenness, and selfishness exhibited by some in the Church. These were love-feasts without love. Nevertheless, instead of correcting the abuses, the Church gradually abandoned those love-feasts, preserving only the sacramental communion ritual.⁸

Although *agápē* was commonly known in the sense of love-feast to designate both a rite – using bread and wine – and a meal of fellowship to which the poor were invited, the historical relationship with the Lord’s Supper and the Eucharist remains uncertain. The Eucharist with its consecration of bread and wine either preceded or followed the *agápē*. Some scholars believe that it was a form of the Lord’s Supper, and the Eucharist would have played a central role in the sacramental aspect of that celebration. Others interpret *agápē* as a fellowship meal held in imitation of gatherings attended by Jesus and his disciples; the Eucharist with its sacramental emphasis on Christ’s death is believed to have been joined to this meal later, but eventually to have become totally separated from it.

1.2. Patristic age to modern times

The *agápē* continued to be a familiar part of Christian worship in every locality in which Christianity has left us early records. In chronological order, here are some highlights of its development from the age of the Fathers to modernity. The anonymous early Christian treatise known as DIDACHE of 100 AD, suggests that it still preceded the Eucharist.⁹ The Letter from one of Rome’s magistrates, PLINY THE YOUNGER to Trajan reported that the Christians in Rome, after having met “on a stated day” in the early morning to “address a form of prayer to Christ, as to a divinity”, later in the day would “reassemble, to eat in common a harmless meal (*agápē*).”¹⁰ He perhaps indicates that such a meal was normally taken separately from the eucharistic celebration, although he is silent about its nomenclature. IGNATIUS OF ANTIOCH, a disciple of John the Apostle, in his Letter

8 Cf. FREEDMAN, D.N., *Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, p. 90; see also the entry “*Agápē*, Christian Feast” in the *ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA*.

9 Cf. X.1 and XI. 9.

10 Ca. 112 AD, Book X, Letter 97.

to the Smyrnaeans, soon after the year 100 AD,¹¹ refers to the *agápē* or love-feast, presided over by the bishop. About the beginning of the 2nd century the Eucharist was detached from the communal banquet and transferred to the early morning. The *agápē* lingered in some Christian communities until the 3rd century.

In times of persecution the custom grew up of celebrating *agápae* in prison with condemned martyrs on the eve of their execution¹², whence sprang the practice of holding commemorative *agápae* on the anniversaries of their deaths, and these in turn gave rise to the feasts and vigils which are observed today. In Egypt, CLEMENT OF ALEXANDRIA († 215 AD) distinguished *agápae* of luxurious character, which he condemns, from the *agápē* “which the food that comes from Christ shows that we ought to partake of”, namely, the Eucharist.¹³ TERTULLIAN († 220 AD), while giving a detailed account of the *agápē*, denounces the gross indecency of these meals, complaining that the young men misbehaved with the sisters after the *agápē*.¹⁴ His account accords us a precious insight into its ritual in Northern Africa in the 2nd century. In due course, the disappearance of the Christian *agápē* may possibly be attributed to the terrible abuse of the word here referred to. Similar communal meals are attested also in the *Apostolic Tradition* often attributed to HIPPOLYTUS of Rome († 235 AD), who, however, does not cite the term *agápē*.

AUGUSTINE of Hippo (430 AD) in his native North Africa likewise demurred the continuance of the tradition of such meals, in which some indulged to the point of drunkenness, differentiating them from proper celebrations of the Eucharist: “Let us take the body of Christ in communion with those with whom we are forbidden to eat even the bread which sustains our bodies.”¹⁵ He reports that even before the time of his stay in Milan, the routine had already been outlawed there.¹⁶ Then, during the 4th century, the *agápē* became increasingly the butt of disfavor, apparently because of disorders at the celebration, but also because problems were raised by the expanding membership of the Church, and an increasing accent was being placed on the Eucharist. The connection between such ecclesial repasts and the Eucharist had virtually

11 Cf. 8:2.

12 Cf. the 200 AD *Passion of Perpetua and Felicitas*, XVII. 1, and LUCIAN’S *De Morte Peregrini*, XII (a text historically relevant since it contains one of the earliest evaluations of early Christianity by a non-Christian author).

13 Cf. *Paedagogus*, II, 1; *Stromata*, III. 2.

14 Cf. *De Corona Militis*, 3; *Apologia*, 39; *De Ieiuniis*, 17, “Sed majoris est *agápē*, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt, appendices scilicet gulae lascivia et luxuria.”

15 *Letter*, 22 (392 AD); cf. *Ep. ad Aurelium*, XXII. 4.

16 Cf. *Confessions*, 6.2.2.

ceased by the time of CYPRIAN of Carthage († 258 AD), when the Eucharist was celebrated with fasting in the morning, and the *agápē* in the evening. BASIL of Cappadocia († 379 AD) records that in Egypt the laity, as a rule, celebrated the communion in their own houses, and partook of the sacrament by themselves whenever they chose.¹⁷ *Agápae* also took place on the occasion of weddings¹⁸ and funerals.¹⁹

CHRYSOSTOM († 407 AD) in his time calls the *agápē* “a custom most beautiful and beneficial; for it was a supporter of love, a solace of poverty, and a discipline of humility”, yet he does add that by his day it had become corrupt.²⁰ The historian SOCRATES of Constantinople († 439 AD) testifies to the survival in Egypt, around Alexandria and in the Thebaid, of such Lord’s suppers on the sabbath, combining love-feast and Eucharist.²¹

In the old Egyptian church order, known as the *Canons* of HIPPOLYTUS (340 AD), there are numerous directions for the service of the *agápē*, held on the Day of the Lord, Saints’ days or at commemorations of the dead. Withal, catechumens were excluded, a regulation which seems to imply that the meeting bore a prominent liturgical aspect. The SYNOD OF GANGRA in Paphlagonia (340 AD) alludes to love-feasts in reference to a heretic who had barred his followers from attending them. It anathematized the over-ascetic persons who despised the *agápae* based on faith. The COUNCIL OF LAODICEA (364 AD) forbade the use of churches for celebrating the *agápē*; moreover, canons 27-28 repressed the abuses of taking home part of the provisions. The 42nd canon of the THIRD COUNCIL OF CARTHAGE (393 AD) under bishop St. AURELIUS likewise banned them. Yet another local synod, namely, the Second COUNCIL OF ORLEANS (541 AD) acknowledges a prohibition of the *agápē*, and canon 57 of the TRULLAN COUNCIL at Constantinople (also known as the QUINISEXT COUNCIL or PENTHEKTE SYNOD, 692 AD) decreed that honey and milk were not to be offered on the altar, and that those who held *symposia* or love-feasts in churches should be excommunicated (canon 74).

Towards the end of that epoch so many abuses had grown up around the *agápē* that it gradually fell into disuse, except perhaps among the churches in Ethiopia and India. At the end of the 18th century, the Carmelite friar Paolino da San Bartolomeo testified that the ancient Saint Thomas Christians of India still celebrated the love-feast, using their typical dish, a type of pancake, called *ap-*

17 Cf. *Epistle* 93 (ca. 350 AD).

18 Cf. GREGORY of Nazianzus († 390), *Epistle* I. 14.

19 Cf. *Apostolic Constitution*, VIII. 42.

20 Cf. *Homily* XXVII on 1 Cor 11:17.

21 Cf. *Historia Ecclesiastica*, V. 22.

pam. In the Gallican Church²² a relic of these feasts of charity can be seen in the *pain béni*; and, in the Eastern Orthodox Church in the *antidoron* (ἀντίδορον) or *eulogiæ*, also known as *prósphora* distributed to non-communicants at the close of the Divine Liturgy (i.e., the Eucharist). In Armenia, the Greek word *agápē* has been used ever since the 4th century to designate sacrificial meals, which either began or ended with a eucharistic celebration. After the Protestant Reformation, there was a move among some groups of Christians to return to the praxis of the New Testament Church: one such group was the Schwarzenau Brethren who, beginning in 1708, counted a love-feast, consisting of feet-washing (also known as *pedilavium*), the *agápē* meal, and the Eucharist, among their sacred ordinances.

Today, Moravian churches observe special times of food and fellowship that they call love-feasts, including prayer, hymn-singing, and the sharing of food. The Ethiopian and many Coptic Orthodox Churches have also continued to celebrate the *agápē*, held every Saturday. Lastly, the *agápē* is a common feature used by the Catholic *Neocatechumenal Way*, in which members participate in a light feast after the celebration of the Eucharist on certain occasions. The North-American tradition among Catholic parishioners of sharing “coffee and doughnuts” after Sunday Masses could be considered a remnant of the early Christian *agápē*.²³

2. “COMING TOGETHER”, A PARAGON OF THE CHURCH

After having sketched the history of *agápē*, let us now turn to 1 Cor 11:17-22.33-34, the decisive passage in the New Testament that describes the practice of *agápē* in ancient Corinth, a local church founded by Paul. Numerous scholars hold that the Christians of that Greek city-state met in the evening and had a common meal including sacramental action over bread and wine.²⁴ 1 Cor 11:17-34 shows that the rite was associated with participation in a meal of a more general character. It apparently involved a full refection, with the participants bringing their own food, yet eating together in a common hall. Perhaps predictably enough, it could at times deteriorate into merely an occasion for eating and drinking, or for ostentatious displays by the wealthier members of the community, as happened in

22 The Roman Catholic Church in France from the time of the *Declaration of the Clergy of France* (1682) to that of the *Civil Constitution of the Clergy* (1790) during the French Revolution.

23 Cf. ALBALA, K. – EDEN, T., eds., *Food and Faith in Christian Culture, Arts and Traditions of the Table: Perspectives on Culinary History*, Columbia University Press: New York, NY 2011.

24 Cf. WELKER, M., *What happens in Holy Communion?* Eerdmans: Grand Rapids, MI 2000, pp. 75-76.

Corinth, drawing the criticisms of Paul. The *primum quidem* in 1 Cor 11:18 underlines the urgency and priority of the matter about to be addressed, further proven by his preparedness to postpone other matters (cf. 1 Cor 11:34b, *cetera autem*) until his next visit to the community on the isthmus of Corinth. The literary presentation is that of an *inclusio*, couching the account of the eucharistic institution and related discernment (vv. 23-32) between remarks on the preceding love-meal (vv. 17-22.33-34; cf. 14:23.26). Still and all, what is of greatest importance is the fivefold repetition of “coming together” (συνέρχομαι) in these few verses. Given the concentrated ecclesial undertone of “congregating as Church”, they can be regarded as one of the most intense ecclesiastical texts in all of the New Testament. In this passage the apostle focuses on the Sacrament of the Body of Blood of the Lord, attempting to define and inculcate the quintessential *agapēic* virtues that ought to accompany the preparatory love-meal. “The verb συνέρχεσθε [in 1 Cor 11:17] is repeated in vv. 18.20.33-34, and this specific eucharistic context denotes not simply ‘assembling together’, but ‘the meeting you hold as Church’. In v. 18 this becomes explicit.”²⁵ Next, let us identify the precise lexical meaning of the above word, and then proceed to explore the ways in which the *Doctor Gentium* employs this verb, hopefully leading us to a deeper recognition of the theological magnitude of *agápē*.

The basic philological value of the Greek New Testament verb συνέρχομαι, an obvious composite of the prepositional prefix συν (“with”) and the root ἔρχομαι (“to come”), is “to come together as a group of persons”, and thus, “to assemble, to gather in a close personal relationship, to meet with business intention, joining at a scene.” As a religious technical term, it is indicative of Christians assembling in a congregation (cf. 1 Cor 14:26; Acts 1:6). Euphemistically, it alludes to the conjugal coming together (cf. 1 Cor 7:5), as well as the marital living together (cf. Mt 1:18), which undergirds the nuptial aspect of the ecclesial assembly. It also signifies travel (cf. Acts 15:38), hinting at the pilgrim nature of the Church. The Latin rendition of it is, *i.a.*, *convenire*, which happens to be the etymological stem, *via* French, of the English noun “Covenant”. It is, *ergo*, no exaggeration to view this verb as a preeminent ecclesiological term, indicative of the Church’s assembly *par excellence*.²⁶

25 THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC. Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI 2000, p. 856.

26 The CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH (no. 1329) mentions the related ancient Greek term *synaxis* (from συνάγω, “to come together”, occurring frequently in the New Testament for gathering together a religious meeting, as also for the Jewish services and councils, e.g., John 11:47; Acts 11:26; 14:27 etc.), for the eucharistic assembly, meaning “gathering, assembly, reunion”, because the Eucharist is celebrated amid the assembly of the faithful, the

2.1. Communal advancement

In his first mention of *convenire* at 1 Cor 11:17b (“when you come together it is not for the better but for the worse (οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἥσσον συνέρχεσθε; *non in melius sed in deterius convenitis*)”, Paul does not give the reason of his not praising, yet does declare what it is that he cannot praise: while a congregation of Christians ought naturally always be progressing towards that which is better, the Corinthians meet to their collective detriment. Reinforcing this point is the paronomasia on κρεῖττον – ἥττον, namely, the two adjectives by the similarity of sound forming the more salient antithesis. Contrary to the apostle’s commendation in 1 Cor 11:2, where the emphatic personal pronoun ὑμᾶς (*vos*) shadows the ἐπαινέω (“I commend *you!*”), the Church is said to self-complacently meet for the worse, called out now by hierarchical authority as an egregious irregularity. In this case, the apostle does not appear to excuse it with their ignorance (cf. 1 Cor 11:3.16): such behavior he certainly cannot praise (v. 17a, οὐκ ἐπαινῶ, *non laudans*, cf. v. 22b). Moreover, the *inclusio* of vv. 17 and 22 proves that in his mind, 1 Cor 11:18-22 formed not two rebukes, but one, an interpretation strongly supported by the repetition of the same word *convenire*. Consequently, his directive at this juncture (v. 17a, *Hoc autem praecipio*) consists of a stern reminder that the Church’s συνέρχομαι can only involve an ecclesial advancement in Christian faith and virtue.

2.2. Living in unity

Paul’s severe reprimand in 1 Cor 11:17 is in this following verse 18 elucidated in connection with the actual offense: “For, to begin with, when you come together as a church, I hear that there are divisions among you; and to some extent I believe it (πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν καὶ μέρος τι πιστεύω, *primum quidem convenientibus vobis in ecclesia, audio scissuras inter vos esse, et ex parte credo*.)” The apostle “first of all” (cf. Acts 1:1; Rom 1:8; 3:2) censures here generally the divisions which appeared in their assemblies, albeit not following up by correction of what was amiss, which he would not have omitted to do, considering the importance of the matter in question, if he had regarded 1 Cor

visible expression of the Church. Incidentally, it is equivalent to the Latin *collecta* (from *colligere*), and corresponds to Synagogue (*synagoge*), the place of reunion, too. In Christian and liturgical use, synaxis is the assembly for any religious function, either in the abstract sense (*nomen actionis*) or concretely for the people assembled (cf. DIDACHE, IX, 4; XIV, 1; EPISTLE OF CLEMENT 34.7; IGNATIUS OF ANTIOCH, *Letter to the Magnesians*, 10.3).

11:18 as touching upon a distinct point from that in 1 Cor 11:20-21. Where, however, is the second point, which *primum quidem* leads us to expect? It appears to commence at 1 Cor 12:1, where Paul berates a second sort of aberration in connection with their gatherings, namely, the misinterpretation and mishandling of the gifts of the Spirit (1 Cor 12:1ff).

Furthermore, still in verse 18, *in ecclesia* (ἐν ἐκκλησίᾳ) appears to refer to a church-meeting conceived of as a space in which the *convenire* (συνέρχεσθαι) takes place by the arrival of members (cf. Acts 28:17). To be clear, there were no proper church edifices in the sense of buildings devoted to Christian worship then, rather, the Lord's Supper was re-enacted frequently – originally in all likelihood every day (cf. Acts 2:46) – in private houses.

Ensuing is the ponderous term σχίσματα (*scissuras*, compounded incidentally by αἰρέσεις, *haereses*, at v. 19), demonstrating that Paul has already in mind the separations at the love-feasts, not the factionalism or party-divisions of 1 Cor 1:12-13. *Scissura* (σχίσμα) denotes the inner disunion in the church, which shows itself in troublesome division and faction (αἰρέσεις) of chronic occurrence. To be sure, nowhere does the epistolographer speak of absolute party-separations, yet always merely divisions subsisting along with outward ecclesial unity. In Corinth, there simply existed tendencies and views at variance with each other and destructive of harmony (cf. Gal 5:20). The divisions, therefore, consisted of miscellaneous social cliques that had, however, the sinister potential of degenerating into some guise of theological discord.

Attached in the successive verse is the eschatological reason explaining that disharmony is inevitable: “Indeed, there have to be factions (αἰρέσεις, *haereses*) among you, for only so will it become clear who among you are genuine.” *Opportet* (δεῖ) is suggesting the divine decree and teleological necessity (cf. Mt 18:7) that these splits are ordained by God to eventually reveal those Christians that are authentic disciples of Christ. Again, the “heresies” here are not meant in the sense of false doctrine (cf. 2 Pt 2:1).

These disorders had been reported to him on unswerving evidence: the present tense in ἀκούω (*audio*) at v. 18 represents continuance, insinuating sustained information from various quarters of the community (cf. 1 Cor 5:1, ἀκούεται, *auditur*) that he cannot completely discredit (*ex parte credo*), namely, the fissures apparent during Church meetings (vv. 18-19). Nevertheless, Paul, the *Vas Electionis*, cannot bring himself, in a tone of kindness, to believe all that he has heard of the disjunction at their assemblies, truly a delicate way of showing the better opinion that he still has of his readers, and not a reference to the uncertainty of the source from which the news reached him. He excepts

the innocent, using a mild term (πιστεύω, “I believe”), while his apostolic love remained unaffected by it (cf. 1 Cor 13:7).

THISELTON, professor of Christian theology at the University of Nottingham in England, calls attention to the way in which Paul addresses the cacophony within the assembled congregation at worship: “By allowing ‘the other’ only second-class hospitality in the *atrium* [hall] or *peristylum* [courtyard], rather than first-class comfort and service in the host’s *triclinium* [dining room], the proceedings defeated the very proclamation of the Lord, whose death was ‘for us’ and ‘for the other’ as one Body (cf. 1 Cor 12:12).”²⁷ The same author sub-joins that there was a “possibility that the contrast between those who were well provided for and the ‘have-nots’ was exacerbated not only by socio-economic differences of background, birth, patronage and occupation, but also by the specific circumstances of famine, or at least of severe food shortages around the date of the epistle.” As a matter of fact, “SÜETONIUS [*Claudius* 18.2] attests several famines or at least shortages during the reign of Claudius (AD 41-54), and JOSEPHUS [*Antiquities* 3.320-321] alludes to high prices during this period (cf. TACITUS, *Annals* 12.43; DIO CASSIUS, *History* 40.11; cf. Acts 11:29-30).”²⁸ Notwithstanding these partial excuses, Paul is clearly upset about the unmannerly attitudes in the Corinthian community antagonizing the concept of unity that should reside at the heart of *agápē*.

2.3. Primacy of the Lord’s Supper

With verve 1 Cor 11:20-21 resumes the circumstantial clause of 1 Cor 11:18, and draws out the calamitous issue of the *σχίσματα*: they produce a visible separation at the common meal of the Church, defeating the purpose of the Lord’s Supper: “When you come together, it is not really to eat the Lord’s supper. ²¹ For when the time comes to eat, each of you goes ahead with your own supper, and one goes hungry and another becomes drunk (Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν· ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον

27 *The First Epistle to the Corinthians*, New International Greek Testament Commentary, Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI 2000, p. 850; see also MURPHY-O’CONNOR, J., “House Churches and the Eucharist”, *BibTod* 22 (1984) 32-38.

28 *The First Epistle to the Corinthians*, New International Greek Testament Commentary, Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI 2000, pp. 852-853; see also WINTER, B.W., “The Lord’s Supper at Corinth: An Alternative Reconstruction.” *RTR* 37 (1978) 73-82; and “Secular and Christian Responses to Corinthian Famines.” *TynBul* 40 (1989) 86-106; BLUE, B.B., “The House Church at Corinth and the Lord’s Supper: Famine, Food Supply and the Present Distress.” *Criswell Theological Review* 5 (1991) 221-239.

προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ ὃς δὲ μεθύει. *Convenientibus ergo vobis in unum, non est dominicam cenam manducare; unusquisque enim suam cenam praesumit in manducando, et alius quidem esurit, alius autem ebrius est.*” The Greek conjunction subordinate οὖν, *ergo*, underscores the misapplication of the Lord’s Supper as a consequence of those disunions. 1 Cor 1:12, 3:3f and 4:6 already exhibited that divisiveness as being of partisan character, and 1 Cor 1:19 that intellectual differences entered into them (cf. 1 Cor 8:1-7); and of course, deplorably, discrepancies of wealth contributed to the same effect.²⁹ Is it not portentous that Satan should have accomplished so much in so short a time?!

With the expression ἐπὶ τὸ αὐτό, *in unum*, the apostle stresses the unitive place of worship (cf. Acts 1:15; 2:1). It is the only phrase that highlights the location of the Christian assembly. Before the 4th century, the Lord’s Supper was held in private houses. However, what is happening in Corinth is disgracefully not the Lord’s Supper. Parenthetically, the fact that there is no article in the Greek before “dominical supper” gives evidence to an early prevalence of this name for the Eucharist (cf. Rev 1:10). It is ethically impossible for such a degenerate meal to belong to the Lord, to be consecrated to Christ. As discussed above, the name chosen for such a repast was “love-feast” (*agápē*, cf. Jude 12)³⁰, at which the Christians ate and drank together what they brought with them, and with which was conjoined the Lord’s Supper properly so called (δεῖπνον, *cenam*, cf. John 13:2), so that the bread was distributed and partaken of during the meal and the cup after it, in accordance with the precedent of the original institution by Christ in the Upper Room. It would have taken place at least once a week on the Lord’s Day (cf. Acts 20:7-11). Originating as a kind of enlarged family meal in the Church of Jerusalem (cf. Acts 2:46), gradually the Eucharist was separated from the *agápē* for greater *decorum*, and again, the latter disintegrated and became all but extinct.

The table was provisioned not from a general fund, but by each guest bringing his contribution, a practice not uncommon in private parties, which, however, had the disadvantage of accentuating social differences. While the poor brought little or nothing to the feast, the rich would enjoy an abundance of refectation. In the process, all sense of communion (κοινωνία) was destroyed, and the Lord Jesus, the common Host, was forgotten at his own table. Worse even, the poor upon arrival found the table cleared (cf. προλαμβάνει, *praesumit*), while another is replenished even to the point of drunkenness: hunger and alcoholic intoxication

29 On rules and etiquette for social events, cf. ancient authors ARISTOPHANES, *Acharnians* 1085; PLATO, *Symposium* 174A; MARTIAL, *Epigrams* 10.48; 11.52.

30 Analogous to the συσσίτια (“banquets”) and ἔρανοι (“club gatherings”) held by the guilds, private associations and friendly societies then common among the Greeks.

side by side, at what is supposed to be the table of the Lord! “Drunk” (μεθύει, *ebrius*) is not marking the exact opposite of “hungry” (πεινᾷ, *esurit*), but making the picture all the more fulsome and vivid, because they prompt the reader in both cases to imagine for himself the other extreme corresponding to the one specified. Hence, especially 1 Cor 11:21 bears out the gross self-indulgence displayed at the common meals, completely inconsistent with the institution of the Blessed Sacrament. It describes a state of affairs not merely nullifying the primordial intention of, but even repugnant to any true κυριακὸν δεῖπνον. The message sent by Paul is that the absolute primacy of the Lord’s Supper, the Eucharist, has been lost, and is in urgent need to be recovered.

2.4. Patient courtesy

1 Cor 11:33-34 mark the general conclusion (v. 33a, Ὡστε, *Itaque*) of the whole subject of “coming together as Church.” This closing admonition corresponds to the disapproval, with which the section began in 1 Cor 11:18-22. Paul now briefly sums up the practical remedies for this discreditable situation, his counsel and remedy correlating to the reproof of vice. This is, as it were, an *inclusio* of the Institution Account and ensuing spirituality of discernment in 1 Cor 11:23-32: “³³ So then, my brothers and sisters, when you come together to eat, wait for one another (Ὡστε, ἀδελφοί μου, συνεργόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. *Itaque, fratres mei, cum convenitis ad manducandum, invicem expectate*.)” By addressing them as “my brothers and sisters”, he adds a touch of apostolic and paternal affection to what has been said so far with sternness, an appellation perfectly suited to the denouement of his admonition. The ecclesial συνεργόμενοι carries the hearer back to 1 Cor 11:17.20, undergirding how the *agápē* is intended primarily for good fellowship in the Lord, not to satisfy bodily need.

Christian courtesy demands that the brethren “wait for one another” (ἀλλήλους ἐκδέχεσθε, *invicem expectate*), as implied in the grammatical imperative employed in this clause. Instead of each going ahead with their own supper (1 Cor 11:20), the brethren are supposed to politely await and receive one another (cf. 1 Cor 16:11), preventing any scrambling greediness that is so reprehensible. Thus, the charge (1 Cor 11:17-22) seems to progress from inward to outward, from thoughtful self-examination (1 Cor 11:27-32) to mutual accommodation respecting the Lord’s Supper (1 Cor 11:33-34): religious *decorum* depends on two conditions, a purified heart associated with fitting external arrangements, as dictated by common sense and Christian civility. Only in this way does the

agápē honor the pivot of this text, i.e., Paul’s Institution Account of the Holy Eucharist in 1 Cor 11:23-26.

2.5. *Save our souls*

In this his closing argument, Paul wraps up his contemplation of the ecclesial “coming together”, by issuing this command in 1 Cor 11:34a: “If you are hungry, eat at home, so that when you come together, it will not be for your condemnation (εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε. *Si quis esurit, domi manducet, ut non in iudicium conveniatis*).” At this fifth mention of “coming together”, a neat distinction is made between “coming together as a Church (ἐν ἐκκλησίᾳ, *in ecclesia*)”, 1 Cor 11:18, on the one hand, and being “at home (ἐν οἴκῳ, *domi*)” on the other. In light of what was said above in chapter 2.2., it remains certain that Christians gathered in private homes to celebrate the Lord’s Supper (cf. Acts 2:46; 5:42). This final exhortation with its judicial language – centered on the root κρίνω, “to judge” – reinforces his teaching in 1 Cor 11:28-32.

To make his point as unambiguously as possible, the apostle appends a bold warning (ἵνα μή, *ut non*) that closes the precept (παραγγελία) introduced in 1 Cor 11:17. “Coming together for your condemnation (εἰς κρίμα, *in iudicium*)” further defines the “coming together for the worse (εἰς ἧσσον, *in deterius*)” of 1 Cor 11:17. However, Paul may purposely have chosen the simple noun κρίμα (literally “judgment”) over the much more devastating compound noun κατάκριμα (“condemnation, punishment, doom”, cf. Rom 5:16.18; 8:1). Likewise, the firm injunction is tempered by the grammatical subjunctive of συνέρχησθε: “that you *may not* gather for your judgment.” Both mitigating choices of words can only be interpreted as the apostle’s desire to save souls, which remains the ultimate priority of the Church.³¹

Later at his arrival Paul will make further arrangements about secondary issues, 1 Cor 11:34b, “About the other things I will give instructions when I come (τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι. *Cetera autem, cum venero, disponam*).” Of note is the fact that the Greek phrase ὡς ἂν ἔλθω actually implies nebulosity, “whenever I come ...”: the apostle’s plans for visiting Corinth right away had been materially disrupted by the unfavorable reports as to the prevailing conditions of the Church. To give perspicuous guidance on *agápē* did not allow for any adjournment, even in his absence. “The rest”, namely,

31 “The salvation of souls is the supreme law of the Church”, canon 1752 of the 1983 *Code of Canon Law*.

all minor details, can be arranged at a later date. It is not implausible that one of these *minutiae* was the practical dissociation of the *agápē* from the Lord's Supper altogether, since διατάξομαι (*disponam*) hints at the setting in order of outward, ceremonial matters (cf. Mt 11:1; 1 Cor 9:14; 16:1).

3. RHETORICAL QUESTIONS AS A FURTHER ECCLESIAL BENCHMARK

Unsurprisingly enough, the early Christian *agápē* could at times regress into merely an occasion for eating and drinking, or for ostentatious displays by the wealthier members of the community, as happened in Corinth, drawing the criticisms of Paul. However, instead of suppressing the custom, he limits himself to setting it in order. “The *staccato* series of five rhetorical questions in 1 Cor 11:22 creates a strong rhetorical appeal.”³² He thereby demonstrates how unsuitable and unworthy this procedure of theirs was, mindful of the fact that such scandalous breaches of etiquette had been discussed by Christ himself in his parables, as well (e.g., Luke 14:1-11). In the following, an attempt will be made to draw affirmative ecclesial lessons from the lively sequence of open-ended questions, enabling us to further round out the picture of the apostle's teaching on the Church's tried and true *agápē*.

3.1. *Gathering to celebrate the sacrament*

Imploring his brethren, Paul poses the first rhetorical question in 1 Cor 11:22a with importunity, as conveyed by the Greek conjunction subordinate γαρ, replete with inferential pressure: “What?! Do you not have homes to eat and drink in (μη γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; *Numquid domos non habetis ad manducandum et bibendum*)?” He adjures them, “you surely are not without houses?!” There also is a sense of astonishment at the underlying dilemmatic repercussion of vv. 22b and 22c. Paul will reply to his own question with the command in 1 Cor 11:34 “if you are hungry, eat at home!” Sentiments much nobler than the mere gratification of bodily appetite should have been the object of their *agápē*. In fact, as an accompaniment of the Lord's Supper, it was intended to be a symbolical and sacred meal in its own right. Besides, there is the profound significance of the Eucharist in itself as an expression of the bond of charity (cf. Acts 2:42-47; Acts 4:32-35), as the

32 COLLINS, R.F., *First Corinthians*, Sacra Pagina, vol. 7, The Liturgical Press: Collegeville, MN 1999, p. 423.

solemn commemoration of Christ's death and resurrection (cf. 1 Cor 11:26), and as the spiritual food of his most blessed Body and Blood (cf. 1 Cor 10:15-16). Paul's declaration in Rom 14:17 comes to mind: "For the kingdom of God is not food and drink but righteousness and peace and joy in the Holy Spirit."

3.2. *Highest respect for the Church*

On the spur of the moment, as it were, and not without a touch of indignation, Paul continues to conjure the Corinthian Christians in his next rhetorical charge in 1 Cor 11:22b, "Or do you show contempt for the Church of God (ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, *aut ecclesiam Dei contemnitis*)?" He employs the baneful verb καταφρονέω, which can only be rendered as scornfully despising and disparaging the Church (cf. Rom 2:4). Exacerbating their disdain and mindless disregard is that it is not directed against a mere physical building, but against God himself and his consecrated people (cf. 1 Cor 11:18). Now, instead of displaying such an ungracious response to divine generosity, the *agapē* is really meant to translate the community's utmost respect and reverence for the Church, her teachings and sacraments. In this way, they prove that they are gathered together as those called out of the world to be the habitation of God through the Holy Spirit.

3.3. *Agapēic thoughtfulness*

A third counter-question arises in 1 Cor 11:22c, "and [do you] humiliate those who have nothing (καὶ κατασχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; *et confunditis eos, qui non habent*)?" The apostolic concern not to cause the poor to be put to shame takes on more meaning when compared PLINY THE YOUNGER's portrayal of the categorization of qualities of food and drink as marks of favor to grades of guests: "The best dishes were set in front of himself [the host] and a select few, and cheap scraps of food before the rest of the company. He had even put the wine into very small flasks, divided into three sorts, one for himself and us, another for his lesser friends – all his friends are graded – and the third for his and our freed persons."³³ Stylistically matching with the above καταφρονέω is the assertive κατασχύνω here, which descends from αἴσχος, signaling disfigurement, ugliness and disgrace. Combined with the prefixed derogatory κατα-, it means to bring utter shame and dishonor on a certain group of people. Such an abject humiliation stands in diametrical contrast to the love and considerateness

33 Quoted from THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, New International Greek Testament Commentary, Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI 2000, p. 861.

that the Church is called to show for those who are societally marginalized. There is no place in the Church for any action that aims at embarrassing the poor. Hence, with this his third open-ended question, the saintly writer indirectly attests to yet another ecclesial benchmark. To sincerely respect and assist those *qui non habent* is a core value of genuine *agápē*.

3.4. Worthy of praise

Paul's aftermost rhetorical question is two-pronged (1 Cor 11:22d.e): "What should I say to you? Should I commend you (τί εἶπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; *Quid dicam vobis? Laudabo vos?*)?" Is he finally retracting his lavish commendation of 1 Cor 11:2 (Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς, *Laudo autem vos*), just as he deferentially did already in 1 Cor 11:17a? He does display some fine self-restraint in this literary device of litotes³⁴, especially evinced in the deliberative subjunctive aorist of ἐπαινέσω, "do you really think it is appropriate for me to praise you?!", or perhaps: "did you seriously expect me to praise you?!" This implied subtext is unreservedly confirmed in 1 Cor 11:22f, "In this matter I do not commend you (ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ. *In hoc non laudo!*)" It is a somber note for this very last clause before the Apostle of the Gentiles introduces his Eucharistic Institution Account at 1 Cor 11:23-26. At this juncture, by way of further illustration of the point, one should cite the even more negative characterization of those love-feasts in the New Testament, namely, verse 12 of the Epistle of Jude³⁵, where a caustic rebuke is addressed to false teachers: "These are blemishes³⁶ on your love-feasts (GNT ἀγάπαις, NVG *agapis*, KJV "feasts of charity", NLT "fellowship meals") while they feast with you without fear, feeding themselves. They are waterless clouds carried along by the winds; autumn trees without fruit, twice dead, uprooted; ¹³ wild waves of the sea, casting up the foam of their own shame; wandering stars, for whom the deepest darkness has been reserved forever." Speaking in constructive terms, the apostle makes it quite clear that he would rather comment on the praiseworthiness of his local church. Indeed, the most

34 I.e., an ironic understatement in which an affirmative is expressed by the negative of its contrary (e.g., "you won't be sorry", meaning "you'll be glad.")

35 The single occurrence of *agápē* with this meaning in the New Testament; the term also appears in a few manuscripts of 2 Peter 2:13, "suffering the penalty for doing wrong. They count it a pleasure to revel in the daytime. They are blots and blemishes, reveling in their dissipation (ἀγάπαις) while they feast with you."

36 Notice the *hapax legomenon* σπιλάς, literally, "rock over which the sea washes, rocky underwater area, ledge of rock, reef, spot, stain, hidden rock"; metaphorically here, of ungodly people who treacherously wreck the lives of others before hidden danger is suspected, thus, an imagery of hazard with an overtone of threatened spiritual shipwreck.

emblematic ecclesial criterion should be the inherent dignity, the divine honor and praise bestowed on all her sons and daughters.

4. LOVE-FEASTS THROUGH THE PRISM OF *AGÁPĒ*

There is one more step one can take to better comprehend Paul's ecclesiological thought concerning those love-feasts, and that is to compare it with his "Hymn of Love" at 1 Cor 13:1-13.³⁷ Similar to 1 Cor 11:17-34, mutual edification and love are linked in ch. 13 as the appropriate midpoint of the discussion of spiritual gifts in chs. 12 and 14. These chapters must be regarded as the larger scriptural context in which the apostle wished his instructions on *agápē* to be read, in fact, the very term can only be inferred vaguely from its eminence in the most mellifluous panegyric at 1 Cor 13. It is a classical quote from TERTULLIAN, a staple found in numerous commentaries on this passage, who stated that Paul uttered these words on love "with all the force of the Spirit (*totis Spiritus viribus*)."³⁸ This glorious paean, a veritable ovation in honor of Christian love, rises on the wings of inspiration to the most sunlit heights of biblical eloquence. Like Psalm 45:1, it may be entitled "A Love Song." It is no exaggeration to say that the images used originate in a soul burning with the love of Christ. In all ages, this chapter has been the focus of the special admiration by the Church.

4.1. *Agápē is superior to other charismata*

That *agápē* is the superlative way of Christian life is made very clear by Paul in his introduction to the hymn at 1 Cor 12:31, "But strive for the greater gifts. And I will show you a still more excellent way (*καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν, excellentiorem viam*)!" Immediately following, in 1 Cor 13:1-3, is a threefold exposition of the absolute necessity for love, without which all earthly accomplishments fade away. The oratorical *crescendo* culminates in the triple declaration "but if I do not have love, I am a noisy gong or a clanging cymbal, [...] I am nothing, [...] I gain nothing." It is impossible to miss the inward enthusiasm expressed by this trifecta of rhetorical waves, building up into the apostle's discussion of *agápē* as the crowning of Christian virtue in 1 Cor 13:4-8, and thereby arguably the highest norm for love-feasts.

³⁷ "Hymnus caritati", cf. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart 2005, p. 462.

4.2. Transecting agápē as virtue

In utilizing the verses of 1 Cor 13:4-7, descriptive of the characteristics of love, to round out Paul's teaching on early Christian love-feasts, cue is taken from Pope FRANCIS' post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia*.³⁸

The first trait singled out, i.e., "Love is patient" (μακροθυμεῖ, *patiens est*, 1 Cor 13:4a), is of obvious relation to the love-feasts the way the apostle desired them to be; it neatly echoes his instruction "wait for one another!" in 1 Cor 11:33b. In light of Exo 34:6 ("the Lord is slow to anger"), this *agapēic* patience (literally, being "long-tempered due to restraint passions") refers, then, to the avoidance of giving offense during the communal refectio.³⁹ Such fraternal forbearing will surely remedy the abusive *status quo* surrounding the celebrations of the Eucharist.

In addition to this attitude of long-suffering, *agápē* also embodies Christian kind-heartedness (χρηστεύεται, *benigna est*, 1 Cor 13:4b). This Greek verb appears only here in the Bible and at its root (cra,omai) depicts a blend of being kind and good at the same time. Thus, a gentle person is full of benevolent service to others. This meaning perfectly complements⁴⁰ the preceding notion of pro-active patience, so palpably beneficial to the love-feast: genuine love is ever ready to be of assistance in all works of mercy. In that consists its fruitfulness and experience of happiness. There is the nobility and grandeur of spending oneself unstintingly, without asking to be repaid, purely for the pleasure of giving and serving.⁴¹

Moving on to the next concept at 1 Cor 13:4c, underlining that "love is not jealous" (ζηλοῖ⁴², *aemulatur*). Envy is contrary to it, and there is no room for discomfiture at another person's good fortune (cf. Acts 7:9; 17:5). This seems to redress attitudes that corrupt the poor and the rich alike: the poor in that it is a form of sadness provoked by another's prosperity; and the rich in that it shows that one is not concerned for the happiness of others, but only with one's own well-being. If everybody could rise above themselves and value the other person's achievements, then *agápē* as love-feast would be forever rejuvenated and remain a meaningful prelude to the eucharistic sacrament in Christian communities.⁴³

38 Dated 19 March 2016, it was released on 8 April 2016, following the *Synods on the Family* held in 2014 and 2015 in the Vatican, Rome.

39 Cf. *Amoris Laetitia*, no. 91.

40 Syntactically visible in the chiasmic placement: Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ – χρηστεύεται ἡ ἀγάπη (*Caritas patiens est – benigna est caritas*).

41 Cf. *Amoris Laetitia*, nos. 93-94.

42 An onomatopoeic word, imitating the sound of boiling water, to bubble over due to boiling: thus, figuratively "to burn with zeal."

43 Cf. *Amoris Laetitia*, no. 95.

Similarly, Paul must have had these love-feasts of his churches in mind when he wrote that “love is not boastful nor arrogant” (1 Cor 13:4d). The Greek verb *περπερεύεται* (*agit superbe*), also unique in the Scriptures, denotes vainglory (literally, “act as a braggard”), the need to be haughty, pedantic and somewhat pushy. Those who love are focused on the other without craving to be the center of attention. Paired with it is *φουσιῶται* (from *fu/sa*, “bellows, wind stream, air bubble”, properly, “inflate by blowing”, ^{NV}*inflatum*, figuratively, “swelled up, like an egotistical person”), which means that one does not become “puffed up” or conceited before others. It also points to something more subtle: an obsession with showing off and a loss of a sense of reality. Applied to the early Pauline *agápē* it signals all necessary humility that shuns any appearance of “holier than thou.” People that have a high opinion of themselves as being more “spiritual” or “wise” will undermine the aspect of communion that would make the love-meals thrive. By the way, the saintly epistolographer uses this verb on other occasions, as when he says that “knowledge puffs up”, whereas “love builds up” (1 Cor 8:1). Elsewhere, the word is featured to criticize those who are “inflated” with their own importance (cf. 1 Cor 4:18), yet in fact are filled more with empty words than the real “power” of the Spirit (cf. 1 Cor 4:19).⁴⁴

Four qualities of *agápē* are recalled in 1 Cor 13:5, all of which, if adhered to, would greatly transform the eucharistic love-meal: “Love is not rude” (*ἄσχημονεῖ*, literally “without proper shape or form, unseemly, unbecoming”, *ambitiosa*). It indicates that love is gentle and well-mannered, meaning that its actions, words and gestures are affable and pleasing. In short, it abhors making others suffer.⁴⁵ The inherent open-handedness of *agápē* also implies that it “does not seek its own interest” (*ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*, *quaeret quae sua sunt*), or, as the NRS version puts it, “it does not insist on its own way.” An identical idea is expressed in another text: “Let each of you look not only to his own interests, but also to the interests of others” (Phil 2:4).⁴⁶

If the first word of Paul’s hymn spoke of the need for a patience that does not immediately react harshly to the weaknesses and faults of others, the word he uses next (*παροξύνεται*, *irritatur*) has more to do with an interior irritation provoked by something from without. The verb is composed of *para*-, “alongside”, and *o;xuj*, “a sharp edge”, conveying the concept of “cutting close alongside”, i.e., to incite (“jab”) someone and stimulate their feelings. Hence, true *agápē* does not become emotionally triggered or roused to anger, rather, it controls any violent reaction within, it curbs a hidden irritation that sets one on edge where others are

44 Cf. *Amoris Laetitia*, nos. 97-98.

45 Cf. *ibid.*, no. 99.

46 Cf. *ibid.*, no. 101.

concerned, as if they were troublesome or threatening and thus to be avoided.⁴⁷ Once indignation is allowed to take root in one's heart, it leads to deep resentment.

Not to be "resentful" (οὐ λογίζεται τὸ κακόν, *non cogitat malum*) means that love takes no account of evil, it is not aggrieved. The opposite of bitterness is forgiveness, which is ingrained in a positive attitude that seeks to understand other people's feebleness or fickleness, and to excuse them.⁴⁸ When Paul contends that love "does not rejoice in wrongdoing" (οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, *non gaudet super iniquitatem*, 1 Cor 13:6a), he implies that any negativity lurking deep within a person's heart has no place in the context of a love-feast. It is the toxic attitude of those who rejoice at seeing an injustice done to others. What is required instead is to "altogether rejoice in the truth" (συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ, *congaudet autem veritati*, 1 Cor 13:6b). In other words, partakers of the eucharistic *agápē* are expected to acknowledge the good of others, recognizing their dignity and value, their abilities and good works.⁴⁹

Moreover, the *agapēic* properties pointed out in 1 Cor 13:7 can equally be understood as the final earmarks of fruitful love-feasts in preparation for the eucharistic sacrament. Paul's list ends with four phrases containing the words "all things" (πάντα, *omnia*): "Love bears all things, believes all things, hopes all things, endures all things." These Christian bearings are a countercultural force of nature, capable of facing any challenge in this world. When the apostle declares that love "bears all things" (πάντα στέγει, *omnia suffert*), he certainly does not mean that one simply condones any evil. Since the verb is related to στέγη ("roof"), it has to do with placing something under a roof, to cover so as to keep water out, or to stay at home and not venturing outside. Figuratively, one is able to endure because shielded, i.e., bearing up (forbearing) because under the Lord's protection ("covering"). It has to do with the use of the tongue that keeps silent about confidential matters for instance (cf. 1 Cor 9:12). One is holding one's peace about what may be wrong with another person. It likewise involves limiting judgment, checking the impulse to issue a firm and ruthless condemnation, as well as refraining from taking compromising action.

In the context of a eucharistic *agápē*, it is equally propitious that "love believes all things" (πάντα πιστεύει, *omnia credit*). Here "belief" is not to be taken in its strict theological meaning, but rather in the sense of "trust". This goes beyond merely presuming that the other is untruthful or deceitful. It is recognizing God's luminous presence above and beyond worldly darkness, like an ember glowing beneath the ash. Tied into this is the felicitous circumstance

47 Cf. *ibid.*, no. 103.

48 Cf. *ibid.*, no. 105.

49 Cf. *ibid.*, no. 109.

that love also “hopes all things” (πάντα ἐλπίζει, *omnia sperat*). Love does not despair neither of the present nor of the future. There is a profound intuition that God’s grace can transform a person, mature and radiate unexpected beauty and untold potential. Indeed, the experience of the Church gives ample proof that “God writes straight with crooked lines”, and that his divine providence is able to draw some good from the evil we endure on earth.

Last not least, love “endures all things” (πάντα ὑπομένει, *omnia sustinet*). The Greek verb stems from ὑπό “underneath” and μένω “remain”; *ergo*, it signifies how someone is staying in a place when others are leaving. Christians are reminded that oftentimes it will be demanded of them to unflinchingly remain under the burden of the cross. Coupled with this endurance is the patient awaiting of God’s help.⁵⁰ It stands steady even in hostile surroundings, constantly ready to confront any challenge. It is a love that never gives up, even in the darkest hour. It shows a certain dogged heroism, a power to resist every negative current, an irrepressible commitment to goodness.⁵¹ If early Christianity had only put into practice these deep spiritual insights to obtain authentic charity, then their *agápae* would likely have survived, and would unquestionably have drawn Paul’s praise instead of reproach.

4.3. Agápē is the greatest perfection

What could be more fitting in closing his reflection on the greatness of Christian love than for the sacred writer to underscore, particularly in 1 Cor 13:8.13, how it is also of eternal permanence. This thought brings about a noticeable literary *inclusio* regarding 1 Cor 13:1-3, where he had discussed *agápē*’s absolute supremacy. When he says in 1 Cor 13:8a that “Love never ends (Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· *Caritas numquam excidit*)”, he conversely implies what is stated at 1 Cor 13:13a, namely, that it remains always steadfast (μένει). Love cannot ever fall into decline, as contrariwise suggested by καταργηθήσονται (*evacuabuntur*) and παύσονται (*cessabunt*). This point is further illuminated by its concordant Septuagint occurrences: in Job 15:33, Isa 28:1.4 (as again in Lk 16:17; 1 Pt 1:24; James 1:11) the word is used of a fading petals of a withering flower; and in Rom 9:6 it is applied to the Word of God. In classical Greek it

50 St. THERESE OF LISIEUX is quoted as having said: “Everything is grace, everything is the direct effect of our Father’s love, difficulties, contradictions, humiliations, all the soul’s miseries, her burdens, her needs, everything, because through them, she learns humility, realizes her weakness. Everything is a boon, because everything is God’s gift. Whatever be the character of life or its unexpected events, to the heart that loves, all is well.”

51 Cf. *Amoris Laetitia*, nos. 111-118.

indicated a bad actor being hissed off the stage; hence, *agápē* will have “its part to play even on the stage of eternity.”⁵² Whereas prophecy, speaking with tongues, and deep knowledge, are bestowed on the Church only until Christ’s parousia, love out-wears everything, it will suffer no cessation whatsoever, in fact, it simply cannot drop out of existence.

This selfsame teaching is articulated one more time at 1 Cor 13:13, where Paul concludes that “now faith, hope, and love abide, these three; and the greatest of these is love (Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη; *Nunc autem manet fides, spes, caritas, tria haec; maior autem ex his est caritas*.)” These three are also known as the theological virtues, infused into the soul through divine grace, and denoting by synecdoche the whole of Christianity; they are three fundamental graces, not like the charisms that are granted cumulatively. While various authors took νυνὶ δέ in a temporal sense, of continuance in the present age, this must be considered inaccurate since the apostle expected the charisms to discontinue only at the Lord’s return (cf. 1 Cor 13:8ff), and subsequently could not have labelled merely the triad of faith, hope, and love as what was now remaining. On the contrary, it signifies in the case of faith and hope their stable continuance as opposed to the sporadic, and not their eternal perpetuation. That is reserved to love alone, as the dynamic subjoinder μείζων δὲ τούτων (*maior autem ex his*) avows. After pausing at “these three” (*tria haec*), linguistically augmenting the force of the argument, Paul chooses this comparative of μέγας to convey *agápē*’s higher value among these three. The basic meaning of this adjective regards the intense measure, yet also the degree of rank and dignity: love is forever greater, literally outstanding and exceptional.⁵³ Love is the greatest, because it is the root of the other two; we believe only in that which we love; we hope only for that which we love. Additionally, *agápē* excels because it relates to our neighbor, while faith and hope regards mainly ourselves. It is also the greatest because faith and hope are human, but love is divine, or better even, “God is Love” (1 John 4:8.16). Moreover, love is the greatest because faith and hope can only work by love, and only show themselves by love. Accordingly, love is the unmatched perfec-

52 Cf. SPENCE, H. D. – EXELL, J.S., eds., *The Pulpit Commentary*, vol. 8, Hendrickson: Peabody, MA 1985, under 1 Cor 13:8.

53 Akin to the theological theme *Deus Semper Maior* postulated by St. ATHANASIUS (*De Incarnatione Verbi*, ch. 16), and quoted by St. AUGUSTINE (*Expositions on the Psalms*, Psa. 63), which maintains that God is always greater than human attempts at understanding; God’s existence and presence remains an inexhaustible mystery which can never be fully grasped by created beings such as angels and humans. Their knowledge will always be partial and limited (see 1 Cor 13:12b, “Now I know only in part”).

tion. All of this moral worth and fruitfulness naturally applies to the Christian fellowship as primarily lived during the eucharistic love-meal. Love is the force of nature, as it were, that prevents those *agápae* from turning into something narcissistic or spurious. It is the clearest mirror of Christ present in his Church as “the incarnate love of God.”⁵⁴

It is absolutely safe to say that if the church at Corinth and elsewhere had implemented Paul’s *agapéc* vision, then this “most touching institution of the apostolic age” would have lasted through the centuries as “a triumph of Christian equality and fraternity, a vivid representation of Christ’s last supper on earth, and a symbol of the feast which is to reunite the elect around the throne of God.”⁵⁵

CONCLUSION

After having applied to the love-feast the litmus test of *agápē* as a primal virtue (cf. 1 Cor 13), now is the time to draw some ecclesiological conclusions. Taking into account Paul’s instructions in 1 Cor 11:17-34 and 1 Cor 13, what crystallizes at this point is that he combines quite practical advice with profound spirituality. On the one hand he expects those who participate in the eucharistic *agápē* to be patient and courteous in waiting for one another; he demands *agapéc* thoughtfulness in considering ourselves equal brethren before the Lord, overcoming societal disadvantages. This is very practical advice, indeed. On the other hand, the apostle reminds us of the spiritual side of celebrating the Lord’s supper: to “assemble for the better”, that is, advancing in faith and virtue, to promote unity, to keep the Lord’s Supper sacred and in focus, to achieve salvation of our souls, to resist carnal appetites and selfish desires, expressing reverence for the Church and respect for the brethren, and to live in a most dignified way that deserves honor and praise from others. Paul teaches a progression from inward to outward, from sober self-judgment (1 Cor 11:27-32) to reciprocated gestures of charity reverencing Jesus’ sacramental presence at the Eucharist (1 Cor 11:33-34). In fact, *agápē* in its unmatched superiority (12:31) and perfection (13:8.13) remains the paramount virtue to be practiced, the crowning gift and grace, the highest thinkable norm for love-feasts.

When Paul reiterates the phrase “coming together” no less than five times, he cannot possibly have ignored the hue of nuptiality that it encompasses, as well as the idiomatic tincture of journeying: to be a member of the *agapéc* Church for him signifies to be in a bridal relationship with our Covenant God,

54 Cf. Pope BENEDICT XVI, 2005 Encyclical Letter *Deus Caritas Est*, nos. 12-15.

55 PRAT, F., *The Theology of Saint Paul*, vol. 1, The Newman Bookshop: Westminster, MD 1952, p. 122.

and be on the way as a pilgrim Church, Church militant and *Ecclesia pressa*. As a theological corollary we are now in a position to say that given the elemental connotation of the ecclesial “coming together”, the bespoken directives in 1 Cor 11:17-22.33-34; 13:1-8.13 ought to be understood as a microcosmic summary of Paul’s conception of the Church, his apostolic ecclesiology in a nutshell.

As a final outlook, let us consider some wholesome ways in which we in our days could return to Paul’s wish for a sacred *agápē*, keeping in mind that “love is labor!” (cf. 1 Thess 1:3, τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης, *laboris caritatis*). This toil is at the same time the necessary crucible guaranteeing its authenticity.⁵⁶ For one thing, we are reminded of the many opportunities to practice love in the form of fraternal charity and giving (*Caritas*); this charitable activity is ultimately a manifestation of Trinitarian love through the Church as a “community of love.”⁵⁷ Secondly, although the early Christian *agápae* may have all but vanished, the ecclesial meaning of *agápē* endures. Why not revive the custom of a love-gathering in parishes that used to have such a tradition? or, by the same token, why not further cherish and promote some form of an *agápē* meal perhaps following a main parish Mass (coffee & doughnuts)? Thirdly, Paul’s thoughts on *agápē* should also be an incentive for us to think of the brothers and sisters in the Church foremost as “most beloved” in Jesus the Christ, our Master and Brother (cf. Heb 6:9, ἀγαπητοί, *dilectissimi*).

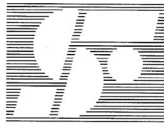
In closing, our comportment surrounding the Holy Eucharist will continue to be a reliable gauge, as it were, showing forth our communal love for and heartfelt comprehension of our Mother, the Church. May we live up to Saint Paul’s eucharistic spirituality as the ecclesial lodestar, and rest assured that until the Lord comes back to this earth in glory, “coming together” in *agápē* will be the touchstone of the life and holiness in his beloved Church.

56 Cf. PENNA, R., *Paul the Apostle, Wisdom and Folly of the Cross, A Theological and Exegetical Study*, vol. 2, The Liturgical Press: Collegeville, MN 1996, pp. 185-200.

57 Cf. BENEDICT, *Deus Caritas Est*, Part II.

TABLE OF CONTENTS

Introduction.....	40
1. Historical overview on <i>agápae</i>	41
1.1. Apostolic custom.....	41
1.2. Patristic age to modern times	43
2. “Coming together”, a paragon of the Church.....	46
2.1. Communal advancement.....	48
2.2. Living in unity	48
2.3. Primacy of the Lord’s Supper	50
2.4. Patient courtesy	52
2.5. Save our souls	53
3. Rhetorical questions as a further ecclesial benchmark.....	54
3.1. Gathering to celebrate the sacrament	54
3.2. Highest respect for the Church.....	55
3.3. Agapéic thoughtfulness.....	55
3.4. Worthy of praise	56
4. Love-feasts through the prism of <i>agápē</i>	57
4.1. Agápē is superior to other charismata	57
4.2. Transecting agápē as virtue	58
4.3. Agápē is the greatest perfection	61
Conclusion	63



La encarnación como acontecimiento trinitario¹

PEDRO LUIS VIVES PÉREZ

Instituto Teológico san Fulgencio
Murcia

Resumen: El misterio de la encarnación puede ser contemplado desde diversas ópticas. Entre ellas destaca la perspectiva *teológica*, aquella que contempla y piensa el misterio de la encarnación *desde la propia mirada de Dios*, es decir, a luz del misterio trinitario. Desde esa óptica, es posible indagar mejor las relaciones que hay entre los dos misterios: la Trinidad de Dios y la encarnación del Hijo de Dios, ya que el cruce de estos dos misterios constituye la cima de la «*hierarchy veritatem*» (cf. UR 11). A la luz de esta relación, el acontecimiento de la encarnación se revela como un «caso» propio respecto al principio teológico que afirma que las operaciones divinas *ad extra* son comunes a la Trinidad (DzH 1330: *Omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*). Sólo al Hijo eterno del Padre, a la segunda persona de la Trinidad, le corresponde encarnarse. La singularidad de este «acontecimiento», posibilita explorar la relación estrecha que hay —«sin confusión, pero sin división»— entre la economía histórica de la salvación y la inmanencia trinitaria, como lo han hecho ya algunos teólogos (K. Rahner) y la teología actual (Comisión Teológica Internacional), de modo que la encarnación, por ser un verdadero «acontecimiento» trinitario, revela cómo es y actúa cada una de las divinas personas, y abre a la vez la cristología a un desarrollo histórico salvífico (a una cristología «de la misión» [*Sendungschristologie*]) de marcado relieve trinitario y de mayor

1 El artículo se inscribe dentro de la reflexión del grupo de investigación *Cristología, sociedad y cultura* de la Universidad Pontificia de Salamanca.

espesor salvífico. La consideración de este aspecto trinitario y salvífico de la encarnación permite considerar ésta, finalmente, como una «prolongación» de la «perichóresis» trinitaria, abriendo el corazón de Dios a la historia y al mundo.

Palabras clave: Encarnación, Trinidad, Historia de la Salvación

Abstract: The mystery of the Incarnation can be contemplated from various perspectives. Among them, the theological perspective stands out, **that which** contemplates and thinks about the mystery of the **Incarnation** from God's own gaze, that is, in **the** light of the Trinitarian mystery. From this perspective, it is possible to **investigate better** the relationships between the two mysteries: the Trinity of God and the **Incarnation** of the Son of God, since the crossing of these two mysteries constitutes the summit of the «*hierarchia veritatem*» (cf. UR 11). In the light of this relationship, the event of the **Incarnation** is revealed as a «case» of its own with respect to the theological principle that affirms that the divine operations ad extra are common to the Trinity (DzH 1330: *Omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*). Only the eternal Son of the Father, the second person of the Trinity, corresponds to incarnate. The singularity of this «event» makes it possible to explore the close relationship that exists -»without confusion, but without division«- between the historical economy of salvation and the Trinitarian immanence, as some theologians have already done (K. Rahner) and **the** current theology (International Theological Commission), so that the **Incarnation**, being a true trinitarian «event», reveals how each of the divine persons is and acts, and **opens at the same time the** Christology to a salvific historical development (to a Christology «of the mission» [Sendungschristologie]) of marked trinitarian relief and of greater salvific depth. The consideration of this Trinitarian and salvific aspect of the **Incarnation** allows us to consider it, finally, as an «extension» of the Trinitarian «*perichóresis*», opening the heart of God to history and to the world.

Keywords: Incarnation, Trinity, Salvation History

Hasta no hace mucho tiempo, en los manuales teológicos católicos, el concepto de encarnación se usaba para expresar el acto de la unión hipostática, es decir, la conjunción entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona de Cristo, y consiguientemente para profundizar —gracias a un análisis extremadamente metafísico— la constitución ontológica de Verbo encarnado. La vuelta a la historia de la salvación, a la dinámica de la comprensión de acontecimiento cristológico como nos atestigua el Nuevo Testamento, pero también a la génesis patrística del dogma cristológico de Calcedonia, junto con

el horizonte cultural moderno más tendente a la existencia y a la historicidad del hombre, han permitido colocar el concepto de la encarnación de Cristo como acontecimiento íntegramente trinitario, realizado y comprendido en su profundidad y en su significado a partir del misterio trinitario².

1. PLANTEAMIENTO: LA ENCARNACIÓN VISTA DESDE DE DIOS

La encarnación sigue siendo todavía hoy la señal distintiva del cristianismo: «todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en la carne es de Dios» (1 Jn 4,2). La confesión de fe en la encarnación de Dios se cuenta entre lo «distintivamente cristiano» (R. Guardini). La Iglesia contempla y medita con asombro el gran misterio de piedad: «el cual fue manifestado en la carne» (1 Tim 3,16). La fe eclesial, recogiendo la expresión de Juan, «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), llama «“encarnación” al hecho de que el Hijo de Dios haya asumido una naturaleza para realizar en ella nuestra salvación»³.

«En el lenguaje teológico tradicional decir “encarnación” era decir toda la cristología, e incluso el cristianismo»⁴. La palabra aparece por primera vez de manera implícita en san Ignacio de Antioquía y explícita en san Ireneo, dentro del contexto antignóstico, para mostrar la real salvación del hombre entero⁵. La idea, sin embargo, está implicada en los textos neotestamentarios que hablan del Hijo enviado por el Padre en una carne de igual naturaleza y destino con los humanos (cf. Rom 1,1-4; 2 Cor 5,21; 8,9; Gál 3,13; 4,4-5; Flp 2,6-11).

2 Cf. P. CODA, «Encarnación»: en X. PIKAZA – N. SILANES (dir.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Salamanca 1992, 383-394; A. AMATO, «Encarnación de Cristo. Reflexiones dogmáticas»: *Estudios Trinitarios* 32 (1998) 357-385; F. MARINELLI, «Dimensione trinitaria dell’Incarnazione»: *Divinitas* 13 (1969) 271-343; M. BORDONI, «Encarnación»: en G. BARBAGLIO – S. DIANICH (dir.), *Nuevo Diccionario de teología I*, Madrid 1982, 366-389; I. SANNA, «Encarnación»: en F. ARDUSSO – L. PACOMIO (eds.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, Salamanca 2003⁴, 914-928; K. RAHNER, «Encarnación»: en *Sacramentum Mundi* 2, Barcelona 1972, 549-567. La encarnación, por ser un elemento distintivo de la fe cristiana, también es objeto de *scandalum* y de rechazo para el pensamiento humano, incluso en el tiempo actual, cf. N. CIOLA, «Disagi contemporanei di fronte al paradosso cristiano dell’incarnazione»: *PATH* (Pontificia Academia Theologica) 2 (2003) 443-471.

3 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 461.

4 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 386. Tal es así que, el mismo tratado de Cristología, durante tiempo, se ha denominado *De Verbo Incarnato*. Sobre las características de este tratado y el tratamiento de la encarnación en él, cf. P. SQUAZZARDO, «L’Unione ipostatica nel contesto della cristologia del manuale»: *Lateranum* 78 (2012) 611-648.

5 Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 18,1 (*lógos sarkóseis*) y II, 18,3 (SCh 211, 345, 349); SAN IGNACIO, *Eph.* 3,2 (*en sárki gnenómenos Theós*) (BAC 65,541).

La encarnación no es el resultado de un movimiento de apoteosis de un hombre que llega a ser Dios, autodivinizándose o raptando la divinidad, sino de una decisión libre de Dios omnipotente que se proyecta a sí mismo fuera de sí. La encarnación no es el resultado de una especulación humana, ni de ninguna aspiración humana. Es un don que se ofrece al hombre en la historia: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito» (Jn 3,16).

Pero, esta proyección extrovertida hacia lo distinto de él, como es el mundo, la historia y el hombre, lejos de ser una anulación de lo humano, aparece contrariamente como su propia plenitud. Supone la cumbre y la culminación, el término misterioso, de la creación. Por tanto, vista desde el hombre, aun siendo inesperada, la encarnación es una realización del hombre que lo lleva a la máxima posibilidad contenida en su ser como esencia abierta. La encarnación descifra el horizonte de las esperanzas y posibilidades del hombre, no en el sentido activo de lo que el hombre puede realizar, sino en el sentido receptivo de lo que en él puede ser actualizado por otro, sobre todo por Dios, quien las ha conferido, en la creación, al propio ser del hombre. Sólo en ese sentido tiene sentido un acercamiento «ascendente» a la encarnación, en cuanto que ella «es posibilidad radicada en el ser (la naturaleza), ya que el hombre es lo que Dios ha creado para poder existir él mismo encarnado, pero el hombre sólo la descubre como posibilidad cuando la encuentra realizada. Su realización es gracia»⁶.

Por eso, acercarse al misterio de la encarnación supone indagar no sólo lo que este misterio nos implica (*ad nos*): en los términos de la «carne» asumida, el tiempo y la historia, como espacio salvífico para la relación entre Dios y los hombres, o el mismo efecto santificador obrado en el hombre. Todos estos temas nos indican la vertiente hacia fuera (*ad extra*) de la encarnación. Junto a ellos, la teología intenta explicar también el sentido que la encarnación tiene para el propio misterio de Dios (*ad se*): es decir, su vertiente estrictamente *teológica*, de qué manera afecta a Dios en su vida íntima, como Trinidad de personas.

Si desde el hombre la encarnación es vista como posibilidad abierta, como potencia *receptora* («obediencial»); desde Dios, esta posibilidad resulta ser potencia *activa*. Por eso, hay que descubrir su sentido pensándola en primer

6 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 393. «La encarnación de Dios es, por ello, el caso irrepitiblemente supremo de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es en tanto se entrega. Quien entiende de verdad lo que teológicamente significa la *potentia oboedientialis* para la unión hipostática, la capacidad de ser asumida la naturaleza humana por la persona del Verbo de Dios, sabe que esa *potentia* no puede ser una capacidad más *junto* a otras posibilidades en la consistencia del ser del hombre, sino que objetivamente es idéntica a la esencia humana» (K RAHNER, «Para la teología de la encarnación»: en *Escritos de Teología IV*, Madrid 2002⁴, 136).

lugar desde Dios. Como expresaba santo Tomás de Aquino, hay que enjuiciarla más según la condición de la persona asumente que de la naturaleza asumida⁷.

Ahora bien, si el que asume la carne es «uno de la Trinidad», ello significa que la encarnación tiene una clara *dimensión trinitaria*. Luego, es legítimo interrogarse qué relación guardan la encarnación con la Trinidad. La relación entre ambos misterios está presente en la misma revelación cristiana, tal como sugiere ya la misma oración de Jesús: «Padre, en esto consiste la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Por ello, no faltan razones para considerar que este cruce de misterios constituye la cima de la «*hierarchia veritatem*» (cf. UR 11) en el que resplandece «la belleza de amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado»⁸. Cima de misterios cristianos, por tanto, y cima, particularmente importante, para contemplar el alcance del amor salvador de Dios⁹.

Esta relación entre el misterio de la encarnación y el misterio trinitario interesa, también, tanto a la teología trinitaria como a la cristología. A la teología trinitaria porque la encarnación es el acceso gnoseológico al misterio de la Trinidad¹⁰. «A Dios nadie lo ha visto, el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). En efecto, el Verbo encarnado revela el misterio de Dios Trinidad. No se puede alcanzar un conocimiento del Dios revelado desde una búsqueda exclusivamente filosófica o religiosa

7 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, q,3, a.6 (BAC M 46,86-87).

8 PAPA FRANCISCO, *Evangelli Gaudium*, 36.

9 De esta mirada arranca la segunda semana ignaciana, que contempla el misterio de la encarnación, cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 107: «(Oír) lo que dicen las personas divinas, es a saber: Hagamos redención del género humano» (cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Santander 2009 [2ª ed. renovada y corregida], 302 y 303-311 [«Contemplación de la encarnación»]).

10 «No existe otro acceso posible al misterio trinitario que el de la revelación en Jesucristo y en el Espíritu Santo, y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base de las afirmaciones neotestamentarias, si no quiere caer en el vacío de las frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista histórico-salvífico» (H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II: Verdad de Dios*, Madrid 1998, 125). «La originalidad de la fe cristiana en el Dios único y uno, heredada del Antiguo Testamento, tiene de hecho su principio, su centro y su medida en Jesucristo, es decir, en la revelación singular, universalmente eficaz y escatológica que él ofrece, más aún, que él mismo es de Dios. (...) El camino de la revelación de Dios trinitario pasa a través de él (la persona de Jesucristo)» (P. CODA, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Salamanca 2014, 48). «La revelación del misterio de Dios en toda su profundidad acaece únicamente en Jesús. Solamente por la fe tenemos acceso al ser de Dios, solamente si creemos en él como el Hijo de Dios podemos ver en él al Padre (cf. Jn 14,9)» (L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 2010 [4ª ed. renovada y ampliada], 73s.).

del hombre¹¹. Tiene que ser a través de la cristología, porque la Trinidad, a su vez, es la condición de posibilidad del misterio de la encarnación. «La realidad trinitaria funda la posibilidad de la creación y el sentido de la encarnación. (...) Conocer a Cristo supone conocer su origen y su relación con Dios, a la vez que conocer el designio de salvación de los hombres que Dios ha religado a su destino»¹². Como dice la Comisión Teológica Internacional: «Existe, por tanto, reciprocidad y circularidad entre la vía que se esfuerza por entender a Jesús a la luz de la idea de Dios, y al que descubre a Dios en Jesús»¹³.

2. FUNDAMENTACIÓN: LA RELACIÓN ENTRE LA ENCARNACIÓN Y LA TRINIDAD

Para esclarecer mejor esta circularidad y reciprocidad de la que habla el documento «Teología-Cristología-Antropología» de la Comisión Teológica Internacional es oportuno recuperar aquella distinción, presente en los Padres de la Iglesia, entre la «*Theologia*» (el misterio de la vida íntima de Dios Trinidad) y la «*Oikonomia*» (todas las obras de Dios por las que se comunica y revela). Son términos muy conocidos en la teología, empleados incluso por el Catecismo de la Iglesia Católica: «Por la “*Oikonomia*” nos es revelada la “*Theologia*”: pero inversamente, es la “*Theologia*”, quien esclarece toda la “*Oikonomia*”. Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo, e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras»¹⁴. La primera parte de la relación (de la «economía» a la «teología») considera la economía salvífica, por tanto, la encarnación, como *camino* de acceso a la Trinidad; la segunda (de la «teología» a la «economía») considera, al contrario, la Trinidad como el *presupuesto* de la encarnación. Ambos sentidos de la relación discurre a través del misterio de la encarnación, que se convierte así en el punto de unión entre la «*Theologia*» y la «*Oikonomia*». La encarnación es el «caso» (K. Rahner) que

11 La necesidad de combatir el racionalismo filosófico condujo, a cierta apologética católica post-ilustrada, al terreno del adversario y admitir un naturalismo filosófico, más allá de la gracia, acerca de la doctrina de Dios: «Una determinada concepción de la relación entre la naturaleza y la gracia puede haber ayudado a esta visión de las cosas. La naturaleza, y con ella el concepto de Dios que con la razón se puede alcanzar, tendría un sentido en sí misma, la revelación sobrenatural viene a añadir nuevos contenidos a un horizonte que de por sí tendría una significación suficiente» (L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 15).

12 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 6.

13 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología* I, A, 3 §9 (BAC 715, 144).

14 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 236.

mejor muestra la relación que en Dios existe entre su vida íntima, intratrinitaria, y sus obras externas, por las que se nos comunica y nos salva.

2.1. La encarnación revela el misterio de la Trinidad

La encarnación constituye el vértice insuperable y el cumplimiento absoluto de la historia de la salvación. Jesucristo es la palabra última y definitiva de Dios a la humanidad (cf. Heb 1,2), el único mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24), la fuente de toda salvación presente y futura (cf. Hch 4,12). Siendo el compromiso personal y definitivo de Dios en la historia, representa también la fuente última del conocimiento de Dios y el hombre. Como decía san Máximo Confesor: «el misterio de la encarnación del Verbo tiene la fuerza de todos los secretos y figuras de la Escritura y la ciencia de todas las criaturas visibles e inteligibles»¹⁵. Por eso, «sólo el Verbo de Dios encarnado nos puede enseñar la ciencia de Dios»¹⁶.

Aunque el cristianismo comparte con otras grandes religiones la fe en un solo Dios, infinito, trascendente, fuente de todo valor humano y cósmico (cf. NA 2); sin embargo, el monoteísmo cristiano se diferencia del judío y del islámico, precisamente, por su confesión de la unidad de Dios en la Trinidad de personas divinas. Además, el cristianismo, a diferencia de las demás religiones, confiesa que este Dios personal y trascendente, incluso permaneciendo tal, se ha hecho hombre. «Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo»¹⁷. Jesucristo no es una de las «encarnaciones» que el hinduismo representa en la aparición esporádica de un «avatar» como, por ejemplo, Krishna o Buda. «Jesucristo es el lugar personal de encuentro y diálogo entre la divinidad y la humanidad, entre el eterno y la historia, entre el absoluto y lo relativo. Su persona y su acontecimiento constituyen la síntesis y el cumplimiento supremo de toda mediación salvífica pasada, presente y futura»¹⁸.

15 SAN MÁXIMO CONFESOR, *Capita theologia et oecumenica*, 66 (PG 90, 1108A).

16 SAN MÁXIMO CONFESOR, *Orationis dominicae expositio* (PG 90, 876C).

17 SAN JUAN PABLO II, *Tertio Millennio adveniente*, 6. Para una ampliación de esta perspectiva, cf. P. L. VIVES PÉREZ, «La religión que brota de la encarnación. El cristianismo como gracia»: *Staurós: teología de la cruz* 46 (2007) 101-118.

18 A. AMATO, *Jesús el Señor*, Madrid 2009 (2ª ed. ampliada y actualizada), 445.

El misterio del Verbo encarnado es el camino para acceder al misterio trinitario de Dios y a su voluntad salvífica abierta al mundo. Jesucristo revela el rostro del Padre: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). La encarnación es el acontecimiento de la autorrevelación de Dios como comunión trinitaria «para nosotros». Nos abre el misterio de la vida íntima de Dios: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su propio Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatarnos de la sujeción de la ley y hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios. Y la prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el espíritu de su Hijo que clama: “Abba”, es decir “Padre”» (Gál 4,4-6). En esta espléndida síntesis teológica san Pablo presenta el compromiso personal del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la encarnación salvífica. El Padre envía al Hijo que, a su vez, enviado desde el Padre (cf. Jn 4,34), «se hace hombre» (cf. Jn 1,14), para que los hombres puedan en el Espíritu Santo invocar a Dios como Padre.

En la «misión» del Hijo, es donde la Trinidad encuentra su expresión *hacia fuera* (*ad extra*). El Hijo de Dios encarnado es una «apertura», una «trasparencia» de Dios que, con su encarnación, colma la distancia entre Dios y su creación. De ese modo, la fecundidad *ad extra* de Dios tiene su manifestación libre y gratuita no sólo en la creación, sino también en la redención y en la misión del Hijo, que extiende a la humanidad entera y al cosmos la participación en la vida divina. La encarnación es por tanto «como la flor de una raíz contenida en el proceso trinitario, como el desarrollo de un germen latente, como el salir de un río caudaloso, sobreabundante, que fluye en la producción trinitaria»¹⁹.

De esta correlación y correspondencia entre la Trinidad y la encarnación habla el teólogo alemán Karl Rahner, cuyo pensamiento ha nutrido la teología trinitaria contemporánea²⁰. Para él, existe una unidad entre Trinidad económica («para nosotros») y Trinidad inmanente («en sí»): *la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa*²¹. Esto significa que es desde la Trinidad

19 J. M. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1950, 333s.

20 Cf. K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación»: en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis* II, Madrid 1977², 269-338; ID., «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*»: en *Escritos de Teología* IV, Madrid 2002⁴, 99-128. Sobre el alcance de su planteamiento; cf. N. SILANES (ed.), *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Salamanca 1987; A. ARANDA, «Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria»: *Scripta Theologica* 23 (1991) 69-123.

21 «La tesis fundamental (“Grundaxiom”) que establece esta conexión entre los tratados, y que pone de relieve a la Trinidad como misterio salvífico para nosotros (en su realidad y no sólo como doctrina), podría formularse así: *La Trinidad “económica” es la Trinidad “inmanente”, y a la inversa*» (K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento...»: 278; cf. ID., «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», 99-128). Según este principio

económica, desde el compromiso concreto de Dios en la encarnación salvífica, desde donde se alcanza el verdadero conocimiento de la Trinidad inmanente, el misterio de la vida íntima de Dios.

La razón de esta unidad gravita en torno al *sentido salvífico* propio de la revelación. El concilio Vaticano II establece una clara conexión entre la revelación de Dios y la revelación de la verdad salvífica (cf. DV 2.6). El Dios que se revela es el Dios que nos salva; es decir, que el modo como la Trinidad se presenta a nosotros en la economía de la salvación ha de reflejar por tanto el modo como es en sí mismo. Como observa L. F. Ladaria: «Parece que esta reflexión se impone. De lo contrario la salvación del hombre no sería Dios mismo, habría que buscarla en otro sitio; sería absurdo que Dios se revelara y nos salvara de un modo que no correspondiera a su ser. Esta idea repugnaría a la fe cristiana»²².

Para este planteamiento, la encarnación constituye el punto crucial de la unidad entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. Tal unidad viene a decir que, en el acontecimiento histórico, gratuito y absolutamente indeducible de la encarnación del Hijo de Dios, en su persona, en sus palabras, en sus acciones y sobre todo en su misterio pascual, la realidad divina intratrinitaria se hace presente *ad extra* de manera salvífica nueva. La historia de Jesús es, por tanto, la historia de la Trinidad, desde el momento que «toda la misión y la obra de Jesús de Nazaret se desarrolla bajo el signo de la unidad, preexistente y eterna,

(«gran axioma») la economía salvadora, realizada por Dios en su revelación en la historia, es el único camino para el conocimiento de la «teología», de la vida íntima de Dios. Es decir, Dios uno y trino se revela en la historia tal como es en su vida inmanente. Por ello, nosotros podemos conocer la misteriosa y luminosa realidad de Dios trino por la revelación salvadora que en Cristo hace de sí mismo. Anteriormente a Rahner, Anselm Stolz, ya afirmó la necesaria correspondencia que existe en Dios entre la economía externa y la interna (cf. A. STOLZ, *De Sanctissima Trinitate*, Freiburg 1939, 130). Sobre el alcance y la valoración del axioma rahneriano: cf. L. F. LADARIA, «La relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente»: en ID., *La Trinidad como misterio de comunión*, Salamanca 2002, 11-64; la monografía de M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma 1996. Otros: cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, «Dios por nosotros – Dios en sí. Recepción y valoración de axioma sobre Trinidad económica y Trinidad inmanente»: *Estudios Trinitarios* 50 (2016) 245-279; J. PRADES, «“De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente”». A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria»: en ID., *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática*, Madrid 2004, 15-73; S. DEL CURA ELENA, «Tra misterio ed esperienza. La teologia trinitaria dopo Karl Rahner»: en I. SANNA (ed.), *L’eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 143-190; P. CODA, «Dal Grundaxiom all’ontologia trinitaria. Un percorso metodológico»: en I. SANNA (ed.), *L’eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 191-205.

22 L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 48-49.

con el Padre y el Espíritu Santo»²³. En Jesús no hay diferencia entre el Dios que le envía (*Deus absconditus*) y el Dios que él revela (*Deus revelatus*): «El *Deus revelatus* es el mismo *Deus absconditus*; el misterio irreductible de Dios es el misterio de nuestra salvación»²⁴.

2.2. La encarnación, centro de unidad entre Teología divina y economía salvífica

2.2.1. La encarnación y el principio trinitario de la operación común «ad extra»

A la luz de estas consideraciones también se pueden comprender mejor algunas tesis clásicas de la teología católica. Una de ellas es aquella que afirma que «en la Trinidad todo es uno, cuando no hay oposición de relación (*omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*)»²⁵. Este principio pretende expresar que en la actuación divina frente al mundo y frente a los hombres, *ad extra*, se realiza desde la unidad de las tres personas divinas. La apelación a este principio, por parte de la teología clásica, podría utilizarse, según el parecer de K. Rahner, contra la tesis que él quiere establecer acerca de la identidad entre Teología y economía²⁶. Al respecto, es oportuno observar: «Ciertamente el principio de la actuación unitaria de Dios ha de ser mantenido. No tendría sentido que las divinas personas actuasen “separadamente” las unas de las otras. Pero a la vez hay que evitar dar de este principio explicaciones exageradas, que no tengan en cuenta que el único principio que es Dios tiene siempre en sí mismo la distinción personal. En toda actuación de Dios fuera de sí, *ad extra*, obran unitariamente las tres personas divinas»²⁷.

Por ello, este principio de la actuación unitaria de Dios hacia fuera siempre se vio atemperado en la teología tradicional por el uso de la doctrina de las «apropiaciones». Según esta doctrina la actuación de Dios-Uno se «apropian», en el

23 B. FORTE, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988, 141.

24 W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 312.

25 DzH 1330. Este principio fundamental de la teología trinitaria fue formulado seguramente por primera vez por Anselmo de Canterbury, *De processione Spiritus Sancti* 1 (PL 158,288C). Sobre este principio, cf. H. MÜHLEN, «Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis opposition»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965) 37-57.

26 K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento...», 279: «El motivo de este negarse a concebir la encarnación como un “caso” de una relación más amplia, formulado de manera sencilla y contundente, sería éste. En Dios todo forma una unidad en estricta identidad, fuera de la oposición entre las relaciones divinas de origen, que son las que constituyen las personas».

27 L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 49.

lenguaje de la Escritura o de la Iglesia, a las distintas personas aquellos modos de actuar que más directamente corresponden a lo que en la vida interna de Dios es «propio» de aquella persona²⁸. Ahora bien —como observa L. F. Ladaria— esta doctrina de las apropiaciones, «presupone un cierto conocimiento de lo que es propio de cada persona en el interior de la vida trinitaria; y, dado que la Trinidad es objeto de fe, y no puede deducirse de un modo puramente racional sino que sólo es cognoscible a la luz de la revelación, sólo por el modo de actuar salvífico de cada persona se puede saber lo que a la vida interna de Dios le corresponde más directamente»²⁹. Luego, parece que el principio de unidad de operaciones *ad extra* no puede excluir toda intervención de las personas en cuanto tales.

Es más, en el análisis de la cuestión que hace Rahner, indica que existe un caso, en el que sabemos que hay una acción hacia fuera en la que las personas actúan diferenciadamente: «se da, por tanto, al menos una “misión”, una presencia en el mundo, una realidad económica-salvífica que no sólo es “atribuida” a una determinada persona divina, sino que le es propia y peculiar»³⁰. *Este «caso» es la encarnación*. Sólo el Hijo ha asumido hipostáticamente la naturaleza humana. En la encarnación, en toda la vida de Jesús sobre la tierra, en su pasión y muerte, en su resurrección y exaltación a la derecha del Padre y en el don del Espíritu que sigue a éstas, tenemos una actuación diferenciada de las divinas personas en la historia de la salvación. Es precisamente esta diferenciación lo que nos permite conocerlas³¹.

Lo cual quiere decir que el principio de la actuación común de Dios *ad extra* hay que interpretarlo a la luz de lo acaecido en la revelación, no inmediatamente desde premisas aprióricas de la unidad divina. «Este principio pretende expresar lo que brota de la revelación. En la creación y en la encarnación redentora, es decir, en las obras *ad extra*, la actuación de Dios es una actuación trinitaria indivisa y “perijorésica” (comunional). Las personas divinas actúan en perfecta armonía y sinergia entre sí: el Padre actúa por y con el Hijo y en el Espíritu Santo. La encarnación no hace más que manifestar esta unión de amor y de acción en la que están implicadas las personas divinas»³².

De ese modo, como dice B. Forte: «todo acto de amor trinitario hacia las criaturas supone la diferenciación del Amante, el Amado y del Amor personal,

28 Santo Tomás de Aquino define la apropiación como «la manifestación de las personas mediante los atributos esenciales» (*STh* I, q.39, a.7). Atributos esenciales que son los que le corresponden a la única esencia divina.

29 L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 50.

30 Cf. K. RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento...», 278s.

31 Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 50.

32 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 447.

en su indisoluble unidad: el *opus ad extra* es siempre un *opus amoris* en el que los Tres están presentes e implicados, cada uno según sus propiedades. ¡El amor nunca es indiferencia! Por consiguiente, no hay experiencia salvífica de una persona divina que no lleve consigo el encuentro con toda la Trinidad»³³. Todo acto *ad extra* de Dios, lleva el sello trinitario del dinamismo interno de amor de la Trinidad: no hay, por tanto, encarnación sin amor y compromiso trinitario.

Es lo que afirma el concilio Lateranense IV (1215): «El Hijo unigénito de Dios Jesucristo se ha encarnado por la acción común de toda la Trinidad» («*Unigenitus Dei Filius Iesus Christus, a tota Trinitate communiter incarnatus*»)³⁴. Ya el mismo santo Tomás de Aquino, enseñaba lo mismo que dice el concilio: después de haber aclarado que «el acto de asumir (la naturaleza humana) proviene del poder divino, que es común a las tres personas», afirma que «lo que hay que de acción en la asunción es común a las tres personas». Sin embargo, precisa, que «lo que pertenece a la razón de término conviene a una de las personas y no a las demás. Las tres personas hicieron que la naturaleza humana se uniese únicamente a la persona del Hijo»³⁵. De esta manera, Santo Tomás conjuga perfectamente el principio de actuación común *ad extra* de las personas divinas con la misión singular de una de ellas, la persona del Hijo de Dios encarnado. «La clave de argumentación del Aquinate está en el análisis de la expresión “asumir la carne”, empleada por Lombardo. Santo Tomás distingue entre la acción de asumir y el término de la asunción. La acción de asumir es obra conjunta de la Trinidad, lo asumido se realiza en el Verbo. A la luz de esta distinción, queda claro que la acción de encarnarse es obrada efectivamente (*effective*) por toda la Trinidad, pero sólo asume la naturaleza humana la persona del Hijo, que la asume “terminativamente” (*terminative*)»³⁶.

El principio de la actuación común *ad extra* de la Trinidad no es óbice, por tanto, para no distinguir ni las «apropiaciones» ni la singularidad de las «misiones» *ad extra*, como es el caso de la encarnación del Verbo. La encarnación es el don «trinitario» para nosotros. «En Jesús (en la encarnación) tenemos el momento más alto de esta actuación y el paradigma y el fundamento de todo lo que Dios hace por nosotros: todo tiene su consistencia en el Hijo amado en

33 B. FORTE, *Trinidad como historia*, 146.

34 DzH 801; cf. también los Concilios de Toledo VI (638); XI (675) y XVI (695), cf. DzH 491, 535, 571 respectivamente.

35 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, q.3., a.4 (BAC M 46,85).

36 J. RICO PÁVES, *Cristología y soteriología. Introducción teológica al misterio de Cristo*, Madrid 2016, 354-355. Para esta distinción, cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Com. Sent.*, III, d.1, q.2, a.1 resp. 2 (Eunsa III/1,135).

quien tenemos la redención y el perdón de los pecados, todo ha sido hecho mediante él y camina hacia él (cf. Col 1,13-20)»³⁷.

2.2.2. El problema de la cuestión «hipotética»: el «caso» de la encarnación

El «caso» singular de la encarnación ha de afrontar también —en opinión de Rahner— otro desafío muy vivo en la teología clásica: la *cuestión hipotética* relativa a la posibilidad de que hubiera podido encarnarse otra persona divina distinta a la del Hijo, a pesar de las razones de conveniencia que sostienen que sea el Hijo quien lo hiciera. La historia de la cuestión es larga y ocupa buena parte de la historia de la teología³⁸.

Ya sabemos que en la *patrística* no se plantea explícitamente esta hipótesis. La encarnación del Hijo siempre se sitúa dentro del contexto inmediato de la salvación. Los Padres parten de los hechos acaecidos en la historia y desde ahí muestran la relación entre la encarnación y el misterio trinitario. En los autores prenicenos la generación eterna del Hijo se explica en función de su mediación creadora, de modo que se afirma en coherencia que la salvación es realizada por quien desde el principio ha mediado entre el Padre y las criaturas. Si la creación ha sido llevada a cabo por el Hijo, también la salvación debe de ser realizada por él. Además, corresponde al Hijo la encarnación y la salvación del hombre porque él es el modelo según el cual los hombres han sido creados. Si el hombre ha sido creado a imagen del Hijo, corresponde al hijo renovar su imagen en el hombre.

Antes que san Atanasio, autores como san Ireneo y Tertuliano se expresan en términos aún más claros. El hombre ha sido creado a partir del modelo del Hijo, «el hombre futuro», «el que iba a encarnarse» (*incarnaturus*). El hombre ha sido plasmado a imagen del Hijo y en previsión del futuro. Es el designio original de la encarnación lo que está en primer plano.

En los últimos tiempos, se ha atribuido a san Agustín la afirmación de la posibilidad de la encarnación de las tres divinas personas, aunque sin demasiada justificación³⁹. Más bien, el doctor de Hipona iniciará un cambio de perspectiva que

37 L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 50-51.

38 Sobre el desarrollo histórico de la cuestión: cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma 1999. Este argumento afronta también la compleja historia de la respuesta teológica al motivo de la encarnación: cf. V. BATTAGLIA, *A lode della gloria e della grazia di Dio. Saggio storico-sistemático sul «motivo» dell'Incarnazione*, Roma 2019.

39 Por ejemplo K. Rahner, cf. «El Dios trino como principio y fundamento...», 282: «Pero ¿es verdad ese presupuesto de que *cada una* de las personas divinas puede hacerse hombre? Respondemos nosotros: ese presupuesto no está probado y es falso. No está probado: la tradición más antigua anterior a Agustín no pensó nunca en semejante posibilidad...» y 315: «Ya

después de él, se impondrá. En efecto, aborda la cuestión desde una perspectiva novedosa al no fijarse tanto en la relación entre creación y encarnación cuanto en las mismas relaciones intratrinitarias. Si el Padre es el que engendra y el Hijo es el engendrado, es congruente que sea el Padre el que envíe y el Hijo el enviado⁴⁰.

Todavía san Anselmo, al inicio del *Medievo*, ha sido el primero que expresamente plantea la pregunta acerca de la posibilidad de la encarnación de otra persona distinta al Hijo, dando una respuesta negativa, al mostrar la inconveniencia de la encarnación del Padre o del Espíritu. Encuentra, al igual que los autores post-agustinos (Genadio y Fulgencio), inconveniente que se haga hijo en la economía quien no lo es en la vida inmanente. El arzobispo de Canterbury ofrece tres razones de conveniencia de la encarnación del Verbo: 1) para evitar que

hemos dicho en otra ocasión que está de acuerdo con la tradición anterior a san Agustín». Esta valoración de Rahner se ha matizado recientemente. Es verdad que san Agustín considera —a diferencia de los Padres precedentes— que cualquiera de las personas divinas podría haberse manifestado visiblemente en el Antiguo Testamento. Aunque también sostiene que, en el caso de que fuera el Padre, no podría decirse que ha sido enviado ni por el Hijo ni por el Espíritu Santo: «La sencilla y cauta lección de los misterios divinos me lleva a la conclusión de que no se puede concretar, sin temeridad, cuál de las tres divinas personas se apareció a los padres y profetas mediante formas sensibles, imaginarias o reales, a no ser que el contexto de la lección nos suministre indicios posibles» (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* II, 18,35 [BAC 39,232]); «Porque aun en la hipótesis de que Dios Padre hubiera querido manifestarse en la criatura visible, a Él sujeta, sería un absurdo mayúsculo pensar que había sido enviado por el Hijo, a quien engendró, o por el Espíritu Santo, que de Él procede (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IV,21,32 [BAC 39,332s.]). Como demuestra J. Rico Pavés, san Agustín, aún sin plantear la cuestión de forma explícita, no considera esta posibilidad respecto a la encarnación, ya que ésta la concibe de un modo conveniente al Hijo por la congruencia de sus rasgos distintivos en el seno de la Trinidad (cf. J. RICO PAVÉS, *Cristología y soteriología*, 350).

40 «Así como el Padre engendró y el Hijo fue engendrado, así el Padre envía y el Hijo es enviado. Pero el que envía y el enviado, así como el engendrador y el engendrado, son uno, porque el Padre y el Hijo son una misma cosa. Y uno de ellos es el Espíritu Santo, porque los tres son unidad» (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IV,20,29 [BAC 39,326]). Después de san Agustín, Genadio de Marsella sitúa la reflexión en la misma perspectiva buscando en la vida trinitaria la razón de la encarnación del Hijo y no de las otras personas divinas: «no asumió la carne el Padre, ni el Espíritu Santo, sino sólo el Hijo; de manera que el que en la divinidad era Hijo de Dios Padre, él mismo se hiciera en la humanidad hijo de una madre humana y así el nombre de hijo no pasara a otro que no fuera Hijo a causa de la generación eterna. (...) de tal manera que el que ha sido verdaderamente engendrado tuviera el nombre de Hijo no por adopción ni por denominación, sino por el hecho de nacer según uno y otro nacimiento, y el verdadero Dios y verdadero hombre fuera uno solo Hijo» (GENADIO DE MARSELLA, *De eccle. Dogm.*, 2 [PL 58,981]). Fulgencio de Ruspe se expresa en términos semejantes y se justifica la encarnación del Hijo a partir de las características de cada una de las Personas divinas en le seno de la Trinidad: el que ha sido engendrado eternamente debe también serlo en el tiempo; el que es Hijo en cuanto Dios debe también serlo en cuanto hombre (cf. FULGENCIO DE RUSPE, *De fide ad Petrum* 7 [II] [CCL 91A,716]).

hubiera dos hijos en la Trinidad; 2) porque el que se encarnase debía de rogar al Padre; y 3) porque debía de combatir contra el demonio. Estas tres razones convienen de forma singular al Hijo, pues el que es Hijo de Dios es también Hijo del hombre, por ser Hijo intercede de forma más adecuada al Padre, y por ser Hijo vence con la obediencia al demonio que cayó por desobediencia⁴¹.

Pedro Lombardo parece ser el primero que ha enseñado explícitamente que cualquiera de las tres personas podría haberse encarnado: «En cambio se discute si el Padre o el Espíritu Santo pudieron encarnarse, o incluso también si ahora pueden; y se puede responder verdaderamente que pudieron antes y pueden ahora asumir la carne, y hacerse hombre, tanto el Padre como el Espíritu Santo. Así como el Hijo se ha hecho hombre, así también pudieron y pueden hacerlo el Padre y el Espíritu Santo»⁴². Sólo después de él la opinión se generalizó, aunque siempre acompañado por la convicción de la gran conveniencia de la encarnación del Hijo.

Aunque los grandes maestros escolásticos admitieron como doctrina común que cualquiera de las personas divinas podría haberse encarnado, basados fundamentalmente en las razones de la omnipotencia divina y la gratuidad de la encarnación, siempre se insistió simultáneamente en la «conveniencia» de la encarnación del Hijo.

Un ejemplo claro de ello es santo Tomás de Aquino. Aunque admite que «la virtud pudo unir la naturaleza humana a la persona del Padre o del Espíritu Santo, lo mismo que la unió a la persona del Hijo»⁴³, sin embargo, reconoce que la encarnación le conviene de manera absoluta al Hijo por tres razones: 1) porque él es la *Imagen* del Padre, luego fue muy conveniente que la imagen increada asumiese la imagen creada para redimirla y recrearla; 2) el Verbo es el *Hijo* y la encarnación prolonga su realidad de hijo sin que haya pluralidad de

41 Estos argumentos se fundamentan en, cf. SAN ANSELMO, *Carta sobre la encarnación del Verbo*, 10 (BAC 82,719,721). Un análisis detallado de los mismos, cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 52-63.

42 PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III, 1 (PL 192,758). Las tres razones de conveniencia que ofrece para la encarnación del Hijo son: 1) porque el Hijo es el Verbo al que se atribuye la sabiduría y, si todo se hizo por ella, convenía que todo se restaurara por ella; 2) porque la encarnación es como una misión de una persona divina a los hombres y no convenía que quien procedía por no tener origen en otro (el Padre) fuera enviado, como tampoco que el Espíritu Santo fuera enviado a la carne, por lo que fue el Hijo el que se encarnó; 3) porque era más conveniente que la misma persona fuera Hijo de Dios e Hijo del hombre, de modo que no hubiera dos hijos en la Trinidad. Como observa la crítica: «se trata de razones de conveniencia, pues, en rigor, también el Padre y el Espíritu Santo podrían haberse encarnado» (J. RICO PÁVES, *Cristología y soteriología*, 354). El análisis de toda la postura del «maestro» medieval, cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 66-84.

43 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, q.3., a.5, resp. (BAC M 46, 86).

hijos en el seno de la Trinidad; en él los hombres llegan a ser hijos adoptivos de Dios; y 3) la encarnación conviene al *Verbo* porque, como palabra de Dios, es el revelador nato⁴⁴. Por su parte, San Buenaventura, enseña en el *Breviloquio* que la encarnación, como acontecimiento redentor, pudo ser llevada a cabo por cada una de las Personas divinas, pero convenía de forma muy especial al Verbo, en cuanto *medio* en la Trinidad y Mediador de la creación⁴⁵.

Pero va a ser durante el tiempo *contemporáneo*, cuando más se va a reaccionar críticamente ante la tesis de la teología «hipotética», particularmente con la firme postura de K. Rahner: si cualquiera de las personas habría podido encarnarse, el hecho de la encarnación no nos descubre propiamente nada acerca de la segunda persona de la Trinidad; sin embargo, «sabemos que en concreto la segunda persona divina realiza una función hipostática respecto a la realidad humana experimentable en Jesús»⁴⁶. En su comunicación *ad extra*, también las diversas personas divinas imprimen el sello de su peculiaridad personal. En este sentido, hay serios motivos revelados para indicar la relación estrecha que la segunda persona de la Trinidad tiene con la naturaleza humana⁴⁷.

44 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, q.3., a.8, resp. (BAC M 46,90). En la respuesta de la *Suma*, obra de mayor madurez, el Aquinate modifica su argumentación respecto a la obra más juvenil del Comentario de las Sentencias. En su obra inicial argumenta primero, con razones teológicas y positivas a favor de la gran conveniencia de la encarnación del Hijo (cf. *In Sent.* III d.1, q.2, a.2.). Éstas son: la restauración de la imagen creada (el hombre) por parte de la increada (el Hijo de Dios); la correspondencia entre la filiación eterna y la filiación temporal; la comunicabilidad de la revelación divina del Padre, al ser el Hijo, el Verbo, la Palabra; la obra de la mediación ante los hombres, al ser el Hijo la persona «intermedia» en la Trinidad. No obstante, acepta y explica después la cuestión hipotética planteada por el maestro Lombardo. En la *Suma*, al contrario, invierte el proceder: afirma primeramente la posibilidad de la encarnación de cualquier persona, para pasar después a la conveniencia del orden positivo establecido por Dios. Las razones de conveniencia se mitigan a la vez respecto a las anteriores, desapareciendo, en concreto, la de revelación y también la de la restauración, ambas de sólida base bíblica (cf. Jn 1,18; 14,8; Rom 8,29; 1 Cor 15,49). El cambio de proceder y la mitigación de la argumentación histórico-salvífica indican un avance «en la línea de un mayor alejamiento de la base positiva, aunque el paso resulta atenuado de alguna manera por el hecho de que mantiene su acentuación de la suma conveniencia de la encarnación del Hijo ya presente en el comentario a las Sentencias» (L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 26). Para el examen de los argumentos, a lo largo de las diversas obras del Aquinate (Comentario a las Sentencias, *Suma contra Gentiles* y *Suma de Teología*), cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 104-162.

45 Cf. SAN BUENAVENTURA, *Brevil.* 4,1,2 (BAC 6,284); cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 163-207; V. BATTAGLIA, *A lode della gloria e della grazia di Dio*, 67-84.

46 K. RAHNER, «Dios trino como principio y fundamento...», 281.

47 El argumento —como pone de relieve L. F. Ladaria— es particularmente querido por Rahner: «Es sabido cómo estas consideraciones han tenido para K. Rahner importantes repercusiones en la concepción de la antropología. Es el segundo Adán, Cristo, el que da sentido al

La posición de Rahner, en definitiva, ante esta tesis de la teología tradicional, consiste en demostrar como el «caso» de la encarnación del Verbo establece una unidad absoluta entre inmanencia divina y economía salvífica, una identidad, por tanto, entre Trinidad inmanente y Trinidad económica. K. Rahner se convierte de este modo en un enorme defensor de la teología de la «conveniencia» (modelo histórico-salvífico), frente a una teología «hipotética» (modelo «neoescolástico»), admitiendo también que la reversibilidad del axioma (el «inversa» [*umgekehrt*]) no indica necesariamente la posibilidad de una cierta distinción en la relación entre economía e inmanencia: «y es ciertamente exacta la frase: la doctrina de la Trinidad y la doctrina de la economía (doctrina sobre la Trinidad y doctrina sobre la salvación) no se pueden distinguir adecuadamente»⁴⁸. Con eso matiza la segunda parte del axioma reconociendo que la comunicación económica de la Trinidad inmanente siempre es gratuita y libre (*frei und gnadenhaft*)⁴⁹.

primero (cf. Rom 5,14; 1 Cor 2,0-22; 45-49). La encarnación nos muestra la verdad última del ser del hombre. Hay una relación fundamental e interna entre el Logos y la naturaleza humana: por una parte, el Hijo, en cuanto Logos, Palabra, es por su misma esencia, el “proferible”, la palabra del Padre, en la que él puede manifestarse y descubrirse libremente a lo no divino. Por otra parte, cuando esta comunicación del Logos a lo no divino se realiza, es porque asume la naturaleza humana. Ésta no es una por tanto una máscara que el Hijo de Dios ha tomado desde fuera o tras de la que se esconde, sino que por su mismo origen es en sí misma el símbolo del mismo Logos, de tal manera que “con una autenticidad ontológica última se puede y se debe decir: el hombre es posible porque es posible la enajenación del Logos” (L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 55, la cita de K. Rahner, cf. «Dios trino como principio y fundamento...» 284). Además, también expresa lo mismo en, cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Barcelona 1998⁵, 216-253, y especialmente 238-243, donde el autor trata la relación entre la trascendencia humana y la unión hipostática, como fundamento de una «cristología trascendental», en la que K. Rahner ha desarrollado su conocida tesis acerca de la naturaleza humana creada como la «gramática» de la encarnación, Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Han Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

48 K. RAHNER, «EL Dios trino como principio y fundamento...», 279.

49 «El “a la inversa” ha suscitado fuerte oposición cuando se ha entendido en el sentido de una total correspondencia y reciprocidad entre las dos partes del axioma. Pero esta interpretación parece excesiva, y no es del todo caso la única posible» (L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 38). Ante las dificultades que puede entrañar la formulación de la segunda parte del axioma fundamental, algunos teólogos católicos han sugerido simplemente su eliminación, pues no tendría suficientemente en cuenta la libertad de Dios, cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 212; A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'assoluto trinitario*, Bologna 1996, 488s. En cualquier caso, nunca se puede disolver la diferencia fundamental que la historia salvífica alcanza respecto a la inmanencia divina, que consiste en el carácter *kenótico* de la revelación del Hijo hecho hombre,

Sin embargo, a pesar de su crítica, la historia de la cuestión demuestra, por más que se infiltrará la tesis de una hipotética posibilidad de la encarnación de cualquiera de las otras personas divinas, que la teología nunca abandonó el terreno de la argumentación histórico-salvífica, como apunta el hecho de lo difícil que le resulta a Rahner y al resto de los críticos, probar este abandono. Incluso en los momentos más activos de la teología «hipotética», siempre se insistió simultáneamente en la «conveniencia» de la encarnación del Hijo.

En síntesis, las razones que, a lo largo de la historia, han fundado tal conveniencia demuestran que el Verbo se ha encarnado no porque Dios *tenía que actuar* así, sino porque Dios *lo ha querido así*⁵⁰. Los argumentos brotan de la misma Escritura y vienen a confirmar que la Trinidad económica no es otra cosa que la manifestación *ad extra* de la vida intratrinitaria de Dios. Sólo al Verbo le conviene la encarnación, en primer lugar, porque él es la *Imagen* del Padre, con una cierta relación con el hombre que hay que salvar, creado a imagen de Dios (cf. Gén 1,27). Fue, por tanto, muy conveniente que la imagen increada asumiese la imagen creada, para redimirla y recrearla. En segundo lugar, el Verbo es el *Hijo*, engendrado eternamente del Padre y nacido en el tiempo de María Virgen. En la encarnación, por tanto, el Verbo prolonga su realidad de Hijo, de manera que no hay pluralidad de hijos en los senos de la Trinidad. La existencia humana filial de Jesús no es más que la expresión de la existencia divina intratrinitaria. Además, en el Hijo de Dios encarnado es donde los hombres llegan a ser hijos adoptivos de Dios (Gál 4,5). En tercer lugar, la encarnación conviene al Verbo porque él como *Palabra de Dios* es el revelador nato del nombre de Dios: «He revelado tu nombre a los que me has dado» (Jn 17,6). Si toda misión divina *ad extra* manifiesta a Dios, la encarnación del Verbo es el ápice de la revelación trinitaria. El Verbo es expresión de la Palabra del Padre y de toda la Trinidad («*manifestatio dicens Patris et totius Trinitatis*»)⁵¹.

2.3. La encarnación, novedad del don «trinitario» para nosotros

Así, pues, para comprender por un lado el compromiso común y real de las tres personas divinas en la encarnación, y por otro lado el hecho de que solamente el Hijo se ha encarnado, conviene hacer dos matizaciones.

aspecto subrayado por cf. Y CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991², 461: «Si la *forma servi* forma parte de lo que es Dios (con las debidas distinciones), la *forma Dei* le pertenece igualmente. Pero ésta se nos escapa aquí abajo en una medida imposible de determinar. El modo infinito, divino, en que son realizadas las perfecciones que afirmamos escapa a nuestra comprensión. Ello debe hacernos discretos cuando, cuando decimos “y viceversa”».

50 Cf. F. MARINELLI, «Dimensione trinitaria dell'Incarnazione»: *Divitas* 13 (1969) 302.

51 Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 449.

La primera es de carácter general y metodológico: se trata, —como aconseja en su documento del 1981 la Comisión Teológica Internacional⁵²— de aplicar el criterio calcedonense de mantener la distinción, sin confusión ni separación, entre la cristología y discurso trinitario; de manera que, la correspondencia entre Teología y economía ni se mitigue con una separación indebida (como puede estar presente en cierta teología «neoescolástica» o en cierto apofatismo o relativismo de algunos planteamientos «modernos») ni se absolutice de manera indistinta, eliminando la libertad divina en su manera de darse (como sucede si se interpreta rígidamente la reversibilidad de la segunda parte del axioma rahneriano).

Este principio metodológico deja claro que la encarnación, como obra divina *ad extra*, es un acto *gratuito y libre* de toda la Trinidad. La encarnación del Verbo es el supremo acto gratuito de Dios. Dios se compromete en la historia humana, pero desde su trascendencia. Sólo ésta garantiza que Dios pueda salvar al mundo. Esta gratuidad es, en el fondo, la reserva que la teología clásica sostuvo, al incluir la posibilidad de una hipotética encarnación de otra persona divina: salvaguardar la encarnación del peligro de la necesidad (como si Dios necesitara del mundo o de las criaturas para su perfección) y para evitar el riesgo concreto de menguar la trascendencia y la libertad de las manifestaciones extra-trinitarias de Dios (creación, redención, misión). Y esto no es hacer teología «de los posibles» —apriorística y contraria a la revelación bíblica—, al contrario,

52 Recogiendo el eco de las nuevas perspectivas abiertas a partir de la reflexión rahneriana, la Comisión Teológica Internacional publicó en 1981 el documento titulado *Teología-Cristología-Antropología*: se recoge ahí el resultado del estudio desarrollado durante el segundo quinquenio de existencia de la CTI, centrado en cuestiones cristológicas ya planteadas en el quinquenio precedente (cf. Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979). El documento aborda la relación entre encarnación y Trinidad asumiendo el lenguaje y el «axioma fundamental» de K. Rahner, matizando su alcance y contenido. Tres principios sintetizan el vínculo entre cristología y discurso trinitario. En primer lugar, Jesucristo revela el misterio de Dios Trinidad. La elaboración de la doctrina trinitaria tiene su origen en la economía de la salvación. En segundo lugar, el axioma fundamental de la teología actual puede formularse así: «la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación». Tal axioma implica evitar tanto la separación entre el misterio de Cristo y la Trinidad, como si la Trinidad se hubiera originado en la historia salvífica de Jesucristo. En tercer lugar, la distinción entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente no es separación, pues existe identidad real de ambas. La relación que existe entre la Trinidad en su mismo misterio debe entenderse según la vía de afirmación, negación y eminencia. De esta manera, se matiza la segunda parte del axioma rahneriano («y viceversa»): el Dios revelado es el Dios escondido, pero incluso revelándose Dios permanece en su misterio, pues es «siempre mayor». La comunicación de Dios es libre y gratuita. Dios se revela en la pura gratuidad de su amor y no se agota su misterio al revelarse en la historia.

conduce a destacar el valor de los argumentos que la revelación ofrece sobre la conveniencia de la encarnación del Verbo⁵³.

La segunda precisión atiende más al contenido real de la identidad entre economía y Trinidad. Esta —tal como interpreta el documento— es una unidad que no supone una tautología, de modo que disuelva la libertad y la gratuidad de la encarnación⁵⁴. Tal unidad viene a decir que por el acontecimiento histórico —gratuito y absolutamente indeducible de la encarnación de Cristo— en su persona, en sus palabras, en sus actitudes, en sus acciones y sobre todo en su misterio pascual, la realidad divina intradivina se hace presente *ad extra* de manera salvíficamente *nueva*. De esa manera, «la distinción entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica concuerda con la identidad real de ambas y, por ello, no puede utilizarse para justificar nuevos modos de separación, sino que hay que entenderla según la vía de la afirmación, negación y eminencia»⁵⁵. Aquí radica, entonces, el verdadero fundamento de la cristología: en el poder inclusivo de la «analogía Christi» para todo discurso cristiano sobre Dios Trinidad. Como expresa el documento: «los grandes acontecimientos de la vida de Jesús expresan para nosotros manifiestamente y hacen eficaz, de un modo nuevo, el coloquio de la generación eterna, en la que el Padre dice al Hijo: “Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy” (Sal 2,7; cf. Hch 13,33; Heb 1,5; 5,5 y también Lc 3,22)»⁵⁶.

53 Cf. F. MARINELLI, «Dimensione trinitaria dell’Incarnazione», 302.

54 Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985⁴, 314: «para que el axioma de la identidad de la trinidad inmanente y la trinidad económica, en lugar de fundamentar, no lleve a la disolución de la trinidad inmanente, esa identidad no puede entenderse en el sentido de una fórmula tautológica A=A. El “es” en este axioma no puede entenderse en el sentido de la identidad, sino de una existencia irreductible, libre, gratuita, histórica de la trinidad inmanente en la trinidad económica».

55 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología I*, C, 3, §26 (BAC 715, p.149): «La economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento *kenótico* del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la cruz. Este acontecimiento, en el que Dios se revela y comunica absoluta y definitivamente, afecta, de alguna manera, el ser propio de Dios Padre en cuanto que él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo. Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo, sino que el Padre con el Hijo y el Espíritu Santo conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y —al menos, según nuestra manera de entender— casi nuevo, en cuanto que la relación constitutiva de la Trinidad. En la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo».

56 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología I*, C, 3, §27 (BAC 715, 149).

De esta manera, se matiza la segunda parte del axioma rahneriano («y viceversa»): el Dios revelado es el Dios escondido, pero incluso revelándose Dios permanece en su misterio, pues es «siempre mayor». La comunicación de Dios es libre y gratuita. Dios se revela en la pura gratuidad de su amor y no se agota su misterio al revelarse en la historia⁵⁷. Aplicando la fórmula calcedonense, el documento advierte, en definitiva, que hay que evitar toda separación, pero también «hay que evitar toda *confusión* inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo como si Dios necesitara de un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener, por tanto, la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza»⁵⁸.

3. DESARROLLO: LA MISIÓN DEL HIJO DE DIOS A LA LUZ DE LA TRINIDAD

A la luz de estas reflexiones fundamentales se comprende mejor la justificación y las tareas inherentes a toda cristología: ésta debe iluminar el vínculo entre encarnación (cristología) y el misterio trinitario (teología). Un vínculo que incluye la encarnación no sólo en sentido *in acto*, sino también en sentido *in fieri* (= todos los demás acontecimientos de la vida de Cristo).

El fundamento de este vínculo se halla descrito en el Nuevo Testamento bajo la categoría de la «misión» o la fórmula de «envío» del Hijo de Dios desde el Padre (cf. Jn 3,16, Gál 4,4). Que el Hijo de Dios aparezca en el mundo al ser enviado posibilita el doble sentido de la relación: por una parte, revela el misterio de la Santísima Trinidad, y al mismo tiempo revela la propia encarnación como acontecimiento trinitario: el Padre envía, el Hijo obedece, el Espíritu Santo coopera.

57 «Es claro que Dios no se agota en la economía, por más que insistamos en la verdad de su revelación y de su donación a nosotros. Esta revelación concreta se da además en Jesús que se ha vaciado de sí y ha asumido la forma de siervo. Lo contemplamos en un camino de obediencia que lo lleva a la cruz y sólo con los ojos de la fe lo vemos resucitado y glorificado y exaltado a la derecha del Padre. Caminamos en la fe y no en la visión. Esta es otra dimensión de la grandeza de Dios que se manifiesta con más evidencia cuanto más se nos acerca en la pequeñez y en la humildad» (L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 62).

58 Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología I, C, 2.2*, §25 (BAC 715, 148).

Por ello, es conveniente —como deja de manifiesto el análisis anterior sobre la historia de la cuestión— que, a lo largo de su desarrollo, la cristología siga muy de cerca la historia de la salvación, alejándose de especulaciones abstractas o formales. La importancia de este desarrollo económico-salvífico para la cristología deriva, en última instancia, en que sólo una dogmática de concepción histórico-salvífica puede responder fundamentalmente a la justa «pretensión» de la teología de la «conveniencia». Es más, sólo desde esta orientación histórico-salvífica puede quedar totalmente justificada tal pretensión: «En el problema concreto de la conveniencia de la encarnación del Logos, o mejor, en el problema de la coherencia intrínseca entre acontecimiento Cristo y misión intratrinitaria, no se puede hablar de una “suma conveniencia”. Eso sería decir demasiado o demasiado poco. Demasiado poco si se quiere decir que en relación con que fuera el Logos quien se encarnara no se puede lograr por principio sino razones de conveniencia: no se ve que haya de excluirse el que las otras personas puedan encarnarse. Aun reconociendo que Dios es absolutamente libre a la hora de elegir otro modo concreto, como Dios lo ha realizado era el único modo posible para Dios, es decir, que fue así porque necesariamente tenía que ser así»⁵⁹.

De esta observación se desprende, consecuentemente, la necesidad de mantener un más estrecho contacto con la Escritura para evitar el peligro de una teología «hipotética»⁶⁰. Resulta provechoso meditar, a continuación, algunos aspectos de este compromiso «personal» de cada una de las Personas divinas en la encarnación del Hijo de Dios.

59 R. SCHULTE, «El acontecimiento Cristo, acción del Padre»: en M. LÖHRER – J. FEINER (eds.), *Mysterium Salutis* III, Madrid 1993³, 60.

60 Son muchos los intentos realizados a la hora de rastrear el testimonio bíblico respecto a la acción de cada una de las personas divinas. Desde la exposición presente en la obra dogmática conjunta *Mysterium Salutis*) —concebida como una dogmática desde la historia de la salvación— en el que expone el acontecimiento de Cristo como un acto trinitario (cf. tomo III: «El acontecimiento Cristo», con las aportaciones de R. SCHULTE, «El acontecimiento Cristo, acción del Padre», 55-80; A. HAMMAN, «El acontecimiento Cristo, acción del Hijo», 82- 93; y H. MÜHLEN, «El acontecimiento Cristo como acción de Espíritu Santo», 960-983), esta metodología ha pasado a dominar el panorama del reciente manual cristológico a la hora de tratar la cuestión del origen de Jesucristo, por ejemplo, cf. M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología* I, Madrid 1976, 183s. (ubicada esta temática en la parte primera «Nacimiento e infancia»); A. AMATO, *Jesús el Señor*, 439-490 («La encarnación, acontecimiento trinitario»); J. RICO PÁVES, *Cristología y soteriología*, 347-371 («Jesucristo, verdadero Dios»).

3.1. La iniciativa del Padre

En el Nuevo Testamento, Jesús siempre se dirige a Dios como Padre (cf. Mc 14,36; Mt 11,25-26; 26,36-46), manifiesta una completa pertenencia (cf. Jn 10,38; 17,10,21) y una profunda unidad y comunión con él (cf. Jn 8,31; 10,36; 14,9; 16,32). Teniendo —como Hijo suyo— un conocimiento íntimo del Padre (cf. Mt 11,27; Jn 10,15) y viviendo una perfecta unión de amor con él (cf. Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22; Mc 9,7; Mt 12,18; Mc 12,6; Lc 20,13; Jn 5,20; 15,9; 17,23), resulta ser el perfecto revelador del Padre: «A Dios nadie lo ha visto nunca. El Hijo unigénito que está en el seno de Padre, nos lo ha revelado» (Jn 1,18).

La presencia masiva de estos datos confirma que «Jesús ha referido siempre su vida terrena a un compromiso primordial del Padre»⁶¹. Es Dios, «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31), quien ha tomado la iniciativa de la encarnación salvífica: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo» (Gál 4,4). Por tanto, el Padre es el único que explica el «por qué» aparece Jesucristo, el cual está incluido en su plan, previsto de antemano: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo. Él nos eligió en la persona de Cristo antes de la creación el mundo, para que fuésemos santos e irreprochables ante él por el amor, predestinándonos en la persona de Cristo, por pura iniciativa, a ser sus hijos, para que la gloria de su gracia, que generosamente nos ha concedido en su querido Hijo, redunde en alabanza suya (Ef 1,3-6). Dios Padre realiza en el Hijo (cf. Mc 1,15; 1 Cor 2,7-10; Ef 1,10) el «misterio escondido desde los siglos» (Col 1,26) y concebido «antes de la creación del mundo» (Ef 1,4; 1 Pe 1,20; Jn 17,24) lleva a término «el plan de recapitular todas las cosas en Cristo» (Ef 1,10; 3,3-11; Hb 1,2). Este acontecimiento salvífico, presente desde la eternidad en Dios, y que había tenido una primera e incompleta realización en la elección del pueblo, se cumple en la misión del Hijo, en el que finalmente «todas las promesas de Dios han sido un “sí”» (2 Cor 1,20). Cristo es el enviado del Padre para cumplir en el mundo la obra del Padre (Mc 9,37; Mt 10,40; Lc 4,43; 9,48; Rom 8,3; Jn 3,17; 5,23; 6,57; 8,42; 17,18).

Ello explica que «en todo el acontecimiento Cristo, desde el nacimiento a la resurrección, el Padre aparece como el *agente principal*. Cristo es enteramente del Padre. El ingreso del Verbo en la historia (cf. Gál 4,4), su enseñanza (Jn 7,16; 8,26.38), su pasión (Jn 10,18; Hch 2,23; Rom 3,25; 8,38; 2 Cor 5,18s) y su retorno a Dios por la resurrección (Rom 10,9; Flp 2,9) son vistos y narrados en el horizonte de referencia absoluta al Padre, de quien proviene el Hijo y al cual retorna. Al Hijo, en quien «se complace» (cf. Mc 1,11), el Padre le ha dado

61 J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, Madrid 1982, 267.

pleno poder: «El Padre ama al Hijo y le ha puesto todo en sus manos» (Jn 3,35; 5,19.36; 10,17; 14,10.12; 15,9; 17,23s; Hch 10,38)»⁶².

La iniciativa del Padre, libre (cf. Ef 1,4-11, 3,9; 1 Cor 2,7) y gratuita (Rom 11,32; Gál 3,22; Ef 2,4-10), como toda obra *ad extra* de Dios, es un compromiso de amor y proviene de Dios que es amor: «Porque tanto amó Dios al mundo que le ha dado a su hijo unigénito, para que todo el cree en él no muera, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16; Rom 8, 31s.39). En el Hijo, el Padre nos quiere como hijos suyos (cf. Jn 1,18; 3,11-21.31-36; 5,16-40; 7,28s; 8,12-19; 10,34-38; 12,44-50; 14,8-11; 17,1; 1 Tim 6,16; Col 1,15). En él, el «Padre de la misericordia» (2 Cor 1,3) manifiesta su amor de Padre (Jn 1,18) hasta el cumplimiento perfecto de la obra de Cristo, que llegará «cuando entregue el Reino de Dios al Padre, tras haber reducido a la nada todo principado, poder y dominación» (1 Cor 15,24).

La iniciativa y el compromiso del Padre en la encarnación ha sido llamada «instancia teogenética», o mejor aún, «patrogenética»⁶³. «Al igual que la creación, la redención encuentra su origen en “Dios Padre, de quien todo procede” (1 Cor 8,6). El Nuevo Testamento, esencialmente cristocéntrico, aparece sin embargo profundamente estructurado de manera “teogenética”, e incluso “patrogenética”. Efectivamente, del Padre es engendrado ontológicamente el Hijo. Y en el Padre tiene origen su misión salvífica en la historia. Por tanto, el Padre es la fuente del ser intratrinitario del Hijo y de su actuar extratrinitario. Él es el “no engendrado” que genera al Hijo que le es “consustancial”- En cuanto origen del Hijo, el Padre es, por tanto, quien le manda en el acontecimiento de la encarnación»⁶⁴.

El Padre es la fuente del ser intratrinitario del Hijo y de su actuar extratrinitario. En el lenguaje teológico esto ha sido tematizado con la categoría «misión del Hijo», como exteriorización histórica de su generación y de su origen eterno del Padre⁶⁵. El término «misión» es en sí mismo profundamente bíblico. En el Nuevo Testamento aparece la «misión» del Hijo por parte del Padre (Gál 4,4;

62 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 451.

63 R. SCHULTE, «El acontecimiento Cristo, acción del Padre», 57. Según R. Schulte, existen dos principios fundamentales para presentar el acontecimiento Cristo desde la óptica del Padre. El primero, el carácter «teogenético», o mejor «patrogenético», del Nuevo Testamento, según el cual —como bien mostrará Rahner— todos los enunciados sobre Dios han de referirse originariamente a Dios Padre (cf. K. RAHNER, «Theos en el Nuevo Testamento»: en *Escritos de Teología I*, Madrid 2000⁵, 89-156). La segunda, la fidelidad que la teología debe mantener a la modalidad propia bajo la cual Dios (el Padre) quiso revelarse en su Palabra, en Cristo y en su acontecimiento. Este segundo principio se orienta a que la teología manifieste el hecho que se percibe en la revelación: que el Padre “mismo” quiso y quiere ser y seguir siendo en un «segundo plano», (...) que Dios es invisible (1 Tim 6.16; Col 1,15; 1 Tim 1,17).

64 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 452.

65 Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 318s.

Jn 3,17; 5,23; 6,57; 17,18), y la «misión» del Espíritu por parte del Padre (Gál 4,6; Jn 14,16.26) y del Hijo (Lc 24,29; Jn 15,26) Mientras que la misión del Hijo en la encarnación es visible, la del Espíritu, es decir, la inhabitación en el corazón de los creyentes (1 Cor 3,16; 6,19; Rom 5,5; 8,11), es invisible.

Referido a la encarnación, la «misión» temporal del Hijo por parte del Padre implica dos aspectos⁶⁶: el primero, consiste en la revelación de una presencia nueva, libre y personal del Hijo en el mundo y en la historia (encarnación); el segundo, remite el acontecimiento a su origen eterno del Padre (lo que en teología trinitaria se llama «procesión»). Por tanto, la misión temporal e histórica del Hijo al mismo tiempo revela y se fundamenta en la procesión *ab aeterno* del Padre. Es decir, tiene su fuente en la generación del Padre y la manifiesta históricamente. La misión es, por tanto, una misteriosa reproducción e imitación *ad extra* de la procesión y de la generación eterna del Hijo por parte del Padre, vivida de manera nueva: en proximidad radical con la humanidad, mediante la encarnación y la unión hipostática. La misión temporal del Hijo —que no consiste solamente en su «actuar», sino en su novedad de «ser el Hijo de Dios encarnado»— en su paradójica e inmanente limitación histórica constituye una ventana abierta al insondable misterio santo de Dios. Permite lanzar una mirada de admiración a la «gloria» trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, convirtiéndose en expresión histórica y finita —pero real y verdadera— de la vitalidad misma de Dios y de su infinita interioridad. La misión del Hijo se convierte así en una extraordinaria narración de la historia del dinamismo de comunión trinitaria.

Esta narración incluye, como elemento básico, el testimonio que Dios Padre da acerca de Jesús como Hijo suyo. Son tres los momentos privilegiados de este testimonio: 1) el bautismo de Jesús en el Jordán, en el que la voz del Padre señala a Jesucristo y lo presenta, al comienzo de su ministerio público, como el «Hijo predilecto»; 2) en Cesarea de Filipo, tras la respuesta de Pedro que confiesa a Jesús como «el Cristo, el Hijo de Dios vivo», cuando Jesús afirma: «eso no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16,17); y 3) en la trasfiguración, tras el anuncio de la pasión por parte de Cristo, cuando la voz del Padre en el monte lo presenta como el Hijo amado a quien se ha de escuchar (cf. Mt 17,5).

Recíproco a este testimonio del Padre es la conciencia con la que Jesús vive su filiación y su misión mesiánica. La verdad más íntima de Jesús se encuentra en la única y excepcional relación que él posee, en cuanto Hijo, con el Padre. Algunas expresiones de esta relación única son: el modo de referirse al Padre (*abba*), la oración (los momentos dedicados a ella, la jubilosa tras la misión de los

66 Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 453.

setenta y, sobre todo, la sacerdotal pronunciada en la última cena), la enseñanza y las obras (llevadas a cabo en nombre de quien le ha enviado), la muerte en la cruz y la resurrección. La misión esencial de Jesucristo es revelar al Padre; sólo él puede hacerlo, porque sólo él conoce al Padre (cf. Jn 1,18; Mt 11,27). El Hijo expresa y confirma la propia filiación en cuanto revela al Padre ante el mundo. Lo revela con las palabras y con su vida, porque él vive por el Padre.

Y, finalmente, el Padre se revela como la fuente de la misión temporal y visible del Hijo en la encarnación, porque en virtud de ella, volvemos a Dios y somos hechos hijos en el Hijo. La generación del Hijo por parte del Padre es la clave para entender nuestra elevación a hijos de Dios.

3.2. *La acción del Hijo*

Pero, sobre todo, la encarnación se revela como acción del Hijo. La encarnación es un compromiso personal del Hijo, un acto de obediencia al Padre, una profunda *kénosis* de su ser divino. El verdadero origen de Jesús se oculta en la eternidad, su existencia trasciende el tiempo, su encarnación se describe como bajada del cielo. La encarnación corresponde a un compromiso personal del Hijo que, con frecuencia, repite «he venido» (cf. Jn 4,34; 5,36; 7,27-28; 8,16.18.42; y, sobre todo, Heb 10,5-6). «En el NT se encuentran palabras de Cristo del tipo “yo he venido” y se da también la formulación de esa venida por boca de los apóstoles, quienes pronto comienzan a llamarla *descenso*, *encarnación* o *kénosis*, intentando con tales enunciados expresar en palabras el misterio de Cristo»⁶⁷. Por ello —siguiendo a A. Hamman— se puede señalar desde un triple punto de vista el acontecimiento Cristo como acción propia del Hijo de Dios: como obra, tiempo y misión del Hijo.

3.2.1. La obra del Hijo

La obra del Hijo consiste en la recapitulación, porque con su venida a la historia el Hijo une la obra de la creación y la de la redención. En efecto, en contraposición a una teología clásica que diferencia creación y redención como dos hechos mutuamente irreductibles y que luego se pretende recurrir al binomio naturaleza-gracia para relacionarlos, siendo así el pecado el momento decisivo y focal de la historia; el acontecimiento Cristo, con su carácter universal y cósmico, es lo más importante en la sabiduría divina. El pecado no explica

67 A. HAMMAN, «El acontecimiento Cristo como obra del Hijo», 105. Para la especificidad de la obra del Hijo en su venida al tiempo, cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968; y sobre todo, H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1964².

la venida de Cristo, sino que es su venida la que nos manifiesta la situación de la humanidad. Como bien ha sabido exponer K. Rahner, la realidad Cristo está en la perspectiva creadora de Dios⁶⁸. Su venida, por tanto, va más allá de una respuesta al pecado; ilumina el universo y da un sentido nuevo al hombre.

Desde esta perspectiva se explica que «Todo ha sido creado en él y para él» (Col 1,15.20). El título «*eikon*» del himno paulino, equivalente al *Logos* de san Juan, por tanto, se puede referir tanto a Dios como a la creación. La imagen de la personalidad de Cristo marca el mundo de dos maneras: primero en la creación y luego en la redención. El himno de san Pablo subraya así la coherencia entre el orden de la creación y el orden de la redención. Ahora bien, una coherencia no sólo en cuanto que Cristo es el modelo, sino, a la vez, el redentor de Adán; una coherencia que acepta que la cristología, en cuanto antropología, sea soteriología; porque entre Adán y Cristo, no ha habido sólo una continuidad pacífica, sino dramática a causa del pecado.

Por tanto, creados en él y para él, Cristo es el artífice de la unidad de todo el plan de Dios. En esta visión, Cristo aparece como la cima y la meta misteriosa, ya prevista desde el origen, de la acción divina, que va haciendo madurar hacia él el curso de la creación. La obra del Hijo —según la visión de san Ireneo— es una economía universal de reconciliación, que recapitula todo en Cristo⁶⁹.

3.2.2. El tiempo del Hijo

En su existencia terrena Cristo se nos muestra libre y superior al tiempo: «Salí del Padre y vine al mundo. Ahora dejo de nuevo el mundo y vuelvo al Padre» (Jn 16,28). Este dominio sobre el tiempo es el dominio propio de Cristo en cuanto Hijo, ya que, en su existencia temporal no contradice a la eterna, sino que —como explica H. U. von Balthasar— lo único que se realiza en la existencia terrena del Hijo es el paso a la temporalidad y al marco de lo creatural de la recepción perfecta e ininterrumpida de todo lo que él es de por sí como don del Padre, quien desde la eternidad le ha constituido Hijo⁷⁰.

68 Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología»: en *Escritos de Teología* I, Madrid 2000⁵, 172: «La unidad esencial, irreductible, y el carácter misterioso de la realidad de Cristo no excluyen la posibilidad de considerarla en una perspectiva en la que aparezca como cumbre y conclusión, como término misterioso, planeado de antemano por Dios, de la actuación divina en la creación» (cf. ID., *Curso fundamental sobre la fe*, 216-243).

69 Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* I: *Problemática y relectura doctrinal*, Salamanca 1990, 409-417, según el autor, la reconciliación es la síntesis de las categorías soteriológicas cristianas además de indicar, de modo oportuno, el nombre de la salvación al tiempo actual.

70 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, 27-47 («El tiempo de Cristo»).

Esta apertura al Padre en cuanto Hijo suyo es lo que constituye el tiempo y la temporalidad de su existencia terrena.

En su existencia terrena el Hijo acepta constantemente la voluntad del Padre cumpliendo la misión que se le ha confiado. Esta obediencia viene expresada por su relación a la «hora» (Jn 2,17): cuando la misión del Hijo y el designio del Padre coinciden tan perfectamente que, cumplido en el tiempo, nos remite a la relación eterna entre ambos. La «hora» marca la vida terrena del Hijo. El Hijo aguarda su «hora», ese momento desde la que pende toda su existencia histórica. No pretende anticiparla ni forzarla. Nadie, ni siquiera su madre, puede desviarle (cf. Jn 2). Es así como Cristo vive su condición de Hijo, sin anticiparse a la voluntad del Padre⁷¹.

En la aceptación de su «hora», el Hijo recibe el tiempo exclusivamente como tiempo del Padre y lo pone al servicio del mundo. Por tanto, en la economía del plan salvador el tiempo ya no es un fenómeno natural, sino una realidad salvífica ofrecida al hombre por Cristo, que puede aceptar o rechazar. Esto significa que Cristo vino a librarnos del tiempo, pero por el tiempo: «él se hace temporal para que nosotros nos hagamos eternos» (San Agustín). Esto hace que el tiempo del acontecimiento Cristo sea un tiempo especial, ya que, Cristo ha redimido el tiempo y, por ello, supera el tiempo precedente y abarca todos los episodios sucesivos.

De esta forma, la temporalidad del Hijo encarnado hunde sus raíces en el designio eterno de Dios. Naturalmente, no podemos predicar ningún tiempo a la eternidad de Dios, ni que nuestra salvación se realice fuera del tiempo, pero sí que ésta está *pre*-determinada en el diseño salvífico de Dios⁷². De ahí que, la

71 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, 33-34. El pecado, como interpretaron san Ireneo y san Clemente, es un drama abierto en el tiempo porque es anticipación temporal al plan de Dios. Así lo explica A. Hamman: «El hombre pecador se sale del curso del tiempo, en vez de someterse a él para descubrir los designios de Dios. Pretende asegurarse el futuro por medio de una especie de supuesta eternidad. El Hijo no toma la temporalidad del ser como un robo o como una tentación de arrebatarse el conocimiento del futuro, que es un misterio del Padre, sino que la recibe con sumisión constante, como don de cada momento. Este es el sentido de la paciencia que en el NT se convierte en la postura básica de la existencia cristiana: superación de la prisa incontrolada (...) Es ésta la enseñanza insistente de las parábolas. Es la actitud del Cordero “que se deja llevar” (Hch 8,31)» (A. HAMMAN, «El acontecimiento Cristo como obra del Hijo», 114).

72 Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968. Ayudados del examen bíblico podemos interpretar las relaciones entre la eternidad y el tiempo, puesto que, para la Biblia, la eternidad de Dios se ve como el tiempo ilimitado, el tiempo de Dios; y el tiempo del hombre no es más que un fragmento del mismo recibido por Dios. Ello explica la soberanía de Dios sobre el tiempo humano, y además, la temporalidad del Hijo en el diseño eterno del Padre. En efecto, el Logos recibe eternamente de la voluntad del Padre todo el diseño salvífico que se va a desarrollar en el tiempo de la historia de la salvación.

vida humana del Hijo no es una pura aceptación del momento presente, sino que da constantemente testimonio de tener conciencia del plan salvador del Padre; plan que él, con su vida personal, implanta en la historia.

La existencia humana de Cristo, al ser la manifestación y la realización del plan eterno del Padre, aun cumpliéndose en un momento concreto de la historia, tiene un valor redentor para todo el tiempo de la creación. Esto explica que la originalidad exclusiva de Cristo divida la historia en dos: el tiempo anterior y el tiempo posterior. Ello hace que Cristo se encuentre con la historia tal cual es, el nuevo Adán recorre en sentido inverso el proceso de la caída de Adán. Es entonces por lo que se puede decir que la Palabra hecha carne asume toda la creación para salvarla y liberarla. El acontecimiento decisivo por el que se repara toda la historia es el acontecimiento del Gólgota, como bien pudieron reflexionar los Padres, puesto que, un nuevo árbol (la cruz) se convierte en antítesis del árbol del que comió Adán⁷³.

3.2.3. La misión del Hijo

La misión del Hijo es lo que confesamos en el Credo: «*propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de coelis*». Por tanto, su misión tiene un marcado carácter soteriológico. Una salvación que se realiza a través del drama de la cruz y que alcanza toda la historia, porque la redención no se limita al hombre, sino que integra todo el universo.

La relación establecida entre Cristo y su venida a la historia, la unión de Cristo con la humanidad no es sólo ontológica. En la persona de Cristo, precisamente porque convergen en una única existencia la existencia humana y la divina, se encuentra el sentido profundo de la historia. «La historia del mundo ni es rectilínea ni se desarrolla en un proceso indeterminable. Tiene un final. Este final está ya anticipado en Cristo glorificado, punto final y meta de la unificación universal y de la transfiguración del mundo»⁷⁴.

La encarnación, consiguientemente, es «salir del Padre y venir al mundo» (Jn 16,28; 1,9), «entrar en el mundo» (cf. Heb 10,5), «hacerse carne» por parte del *Logos* que es Dios (cf. Jn 1,14), «hacerse semejante a los hombres» por parte de Cristo que es «de naturaleza humana» (cf. Filp 2,7). La misión de Cristo revela una iniciativa divina que tiene efectos en la humanidad. Ha venido para dar cumplimiento a la Ley y a los profetas (Mt 5,17); para llamar a los pecadores (cf. Mt 9,13 Mc 2,17; Lc 5,32); para servir y dar la propia vida (cf. Mc 10,52; Mt 20,28);

73 SAN IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 17, 3-4; V, 19,1. SAN JUSTINO, *Apol.* I, 60,1-5. También SAN BUENAVENTURA, *Cristo, Árbol de la vida*, Prol. 5 (BAC 53, 295).

74 A. HAMMAN, «El acontecimiento Cristo como obra del Hijo», 119.

para buscar y salvar lo que estaba perdido (cf. Lc 19,10; Mt 8,11); para traer fuego a la tierra (cf. Lc 12,49). Este significado salvífico de la misión de Jesús se expresa de diversas maneras: como obediencia a la voluntad del Padre, como vaciamiento propio (*kénosis*), pero como un permanecer, a la vez, en el Padre.

a) *La misión del Hijo como obediencia a la voluntad del Padre*. La entrada en el mundo por parte del Hijo aparece como un acto de obediencia total a la voluntad del Padre. Así lo expresa claramente la carta a los Hebreos: «Al entrar en el mundo, Cristo dice [...] Aquí estoy para hacer, oh Dios, tu voluntad» (Heb 10,5.7). Su «alimento es hacer la voluntad del Padre» (cf. Jn 4,34; 5,30; 6,38; 8,29). Toda la existencia histórica de Jesús se define por su obediencia filial: «Aun siendo Hijo, aprendió, sufriendo, a obedecer» (Heb 5,7-9). Incluso su muerte en la cruz constituyó un acto supremo de obediencia al Padre; puesto que se hizo «obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Filp 2,8). Y en esta obediencia está la fuente de la justificación de la humanidad: «Como por la desobediencia de uno solo todos han sido constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos» (Rom 5,19). Por último, la obediencia terrena de Jesús traduce en términos espacio-temporales de su realidad de Hijo eterno del Padre. En la temporalidad el Hijo continúa viviendo su apertura y disponibilidad total al Padre, de manera que Cristo viene a ser la voluntad del Padre realizada en el tiempo.

b) *La misión del Hijo como «kénosis» (vaciamiento)*. La encarnación del Hijo es humilde no sólo porque asume la naturaleza humana, sino principalmente porque, con su venida, el Verbo se encarna en una «carne de pecado». La encarnación se presenta pues como un profundo acto de «*kénosis*». El que «era de naturaleza divina» y tenía una «igualdad con Dios», «se despojó de su rango (*ekénosen*)», «se humilló a sí mismo, asumiendo la condición de siervo y haciéndose semejante a los hombres» (Flp 6,8). Este paso del Hijo de Dios a la condición de «hombre», y más aún de «siervo», constituye un acto de vaciamiento y de humillación, que alcanza su culminación en la muerte de cruz. Sin embargo, la *kénosis* no implica una disminución de su naturaleza divina. «Significa, por el contrario, la totalidad de su donación sirviendo a la voluntad del Padre y la profunda tragedia de este compromiso»⁷⁵. O como dice Moltmann: «El Dios trino se coloca en una situación limitada, finita, en virtud de la encarnación del Hijo. No sólo se amolda a esta realidad humana, sino que la acoge en sí y hace de ella una parte de su propia vida eterna. Así pasa a ser el *Dios humano*»⁷⁶. Por ello mismo, en la misión del Hijo, la Trinidad hace

75 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 457.

76 J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina de Dios*, Salamanca 1983, 183.

suya también la realidad de la pasión y de la muerte. La humillación extrema del Hijo se convierte así en la condición para su exaltación gloriosa: «Por eso, Dios lo ha exaltado y le ha dado el nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2,9). «Éste fue el paradójico destino de la muerte en el acontecimiento Cristo. Enraizada en el seno de la santísima Trinidad, que es vida eterna y amor infinito, la muerte fue totalmente aniquilada en su carga destructora de vida. Asomada al horizonte de Dios Trinidad, la muerte no pudo menos que “morir”. Por eso, la humillación extrema del Hijo se convierte en su glorificación, es decir, la muerte de la muerte»⁷⁷. La encarnación, así, tiene una constante salvífica propia. Es la manifestación y la realización definitiva de la salvación del hombre y del cosmos en Dios: es misterio de redención. Éste es el mensaje contenido en el nombre «Jesús», tal como se lo anuncia a José el ángel del Señor (cf. Mt 1,21). En este nombre «que está por encima de todo nombre» (Flp 2,9) es salvada la humanidad: «Pues no se nos ha dado otro nombre a los hombres bajo el cielo en el que podamos salvarnos» (Hch 4,12).

c) *La misión del Hijo como un permanecer en el Padre.* Jesús vivió concentrado en el Padre. Sólo Jesús conoce al Padre (cf. Lc 10,21s.; Mt 11,27). Jesús mismo se presenta como el único que conoce al Padre y, en consecuencia, como el único que puede revelarlo. San Juan lo expresa claramente a lo largo de su evangelio, desde el inicio: «A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). «El Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en su mano» (Jn 3,35). Ni siquiera en el sufrimiento extremo de la cruz, Jesús abandona las manos del Padre⁷⁸. En ningún momento de su vida, como en ningún lugar de su peregrinación terrenal, Jesús está fuera del Padre: «Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14,11). El siempre permanece con el Padre y vuelto hacia él, por eso él, sólo él puede darlo a conocer (cf. Jn 1,18). «Sólo partiendo de esta afirmación [cf. Jn 1,18] se puede entender verdaderamente la figura de Jesús, tal como se muestra en el Nuevo Testamento; en ella se fundamenta todo lo que se nos dice sobre las palabras, las obras, los sufrimientos y la gloria de Jesús. Si se prescinde de este auténtico baricentro, no se percibe lo específico

77 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 457.

78 «El grito de Jesús en la cruz... no delata la angustia de un desesperado, sino la oración del Hijo que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos. Mientras se identifica con nuestro pecado, “abandonado” por el Padre, él se “abandona” en las manos del Padre. Fija sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo Él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve lípidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor» (SAN JUAN PABLO II, *Novo Millennio ineunte*, 26).

de la figura de Jesús, que se hace entonces contradictoria y, en última instancia, incomprendible»⁷⁹. El Padre es la verdadera «patria» de Jesús.

3.3. *La cooperación del Espíritu Santo*

La misión salvífica del Hijo de Dios hecho hombre se desenvuelve siempre en un horizonte trinitario. Consiste en revelar al Padre para llevarnos a la comunión con él. Y Jesús la lleva a cabo «en la potencia» del Espíritu Santo. El Espíritu Santo actúa, por tanto, en la misión de Jesús. De hecho, su venida al mundo —su concepción humana y su nacimiento virginal— se han cumplido por obra del Espíritu Santo. El ministerio público se inicia y se realiza en la unción del Espíritu. La potencia del Espíritu se manifiesta hasta el final en el sacrificio redentor de Cristo y en su resurrección. El mismo Espíritu Santo, como testimonia san Pablo, «resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 8,11) y, mediante este «resurgir de los muertos», Jesucristo recibe la plenitud de la potencia mesiánica y es definitivamente revelado por el Espíritu Santo como *Hijo de Dios* «con potencia»: «constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Jesucristo, el Hijo de Dios, viene al mundo por obra del Espíritu Santo y, como Hijo del hombre, cumple totalmente su misión mesiánica en la fuerza del Espíritu Santo. Si Jesucristo actúa por este poder durante toda su actividad salvífica y al final, en la pasión y en la resurrección, es porque el mismo Espíritu Santo es quien testimonia que Jesús es el Hijo de Dios. De modo que hoy, gracias al Espíritu Santo, la divinidad del Hijo, Jesús de Nazaret, resplandece ante el mundo. «Y nadie —como escribe san Pablo— puede decir: “Jesús es Señor”, sino por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

Esta presencia de Espíritu Santo en la vida de Jesús conduce a pensar la estrecha relación que guardan la cristología y la pneumatología. Esta relación es muy rica en la teología, aunque, paradójicamente, haya sido olvidada durante demasiado tiempo. Por ello, hoy es uno de los mayores reclamos, al menos, en la reciente investigación cristológica, recuperar esta relación⁸⁰. Ha sido mérito, en

⁷⁹ J. RATZINGER- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I: Desde el bautismo a la Transfiguración*, Madrid 2007, 28.

⁸⁰ En un breve apartado final, el documento de la Comisión Teológica Internacional «*Cuestiones selectas de cristología*» (1979), bajo el título genérico de «Dimensiones de la Cristología que deben recuperarse», alude a la consideración pneumatológica de la cristología («La unción de Cristo por el Espíritu», cf., §80 [BAC 715, 138-139]). Sobre este reclamo y la necesidad de articulación con la cristología, cf. W. Kasper, «Cristología y pneumatología. La pneumatología como tarea de la teología actual»: en *Jesucristo, la salvación del mundo. Escritos de cristología* (Obra completa 9), Santander 2019, 282-296.

el panorama de la cristología actual, el empeño de M. Bordoni por resaltar esta vinculación íntima que vincula el misterio de Cristo con el misterio del Espíritu⁸¹. Efectivamente, Bordoni concibe al Espíritu Santo como Aquel que lleva a plenitud la unidad del evento cristológico. Esta unidad ciertamente brota de la unidad hipostática de Cristo, pero ésta no es una unidad pasiva, sino dinámica, puesto que la dimensión histórica de la encarnación, que va desde la concepción de Jesús y su vida terrena —ya grávida de la unción del Espíritu— hasta la oblación de la cruz y la transfiguración de la resurrección, es como entretejida por la obra del único Espíritu. Este Espíritu, al ser después, donado en Pentecostés, propiamente como Espíritu *de* Cristo, garantiza la presencia del Resucitado en la historia, estableciendo una unidad dinámica entre historia y fe. El Espíritu Santo es el que mantiene este aspecto de unidad «ontológica-dinámica» del misterio de Cristo⁸².

También H. Mühlen, en la dogmática conjunta de *Mysterium salutis*, destaca este vínculo entre cristología y pneumatología. Para él, el Espíritu Santo es el horizonte y el principio de la cristología. El acontecimiento del Espíritu ha de entenderse —en analogía al contexto de las indicaciones del Vaticano II (cf. LG 8)— como algo procedente de la *mediación* de Cristo mismo y no como acontecimiento operado por el Padre sin ninguna mediación cristológica. De ese modo, la función histórico-salvífica del Espíritu Santo es siempre una función de Cristo mismo, por cuanto él es quien nos «envía» y nos «otorga» dicho Espíritu⁸³.

La acción del Espíritu Santo es visible en la preparación tanto remota (por ejemplo, cf. Is 11,1-9: 42,1-4) como próxima del misterio de Cristo (Juan el Bautista, Isabel y Zacarías, están «llenos del Espíritu Santo»: cf. Lc 1,15.41.67), pero sobre todo en la misma realización concreta en la plenitud de los tiempos⁸⁴.

81 M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica* III. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986; ID., «Cristologia e pneumatologia. L'evento pascale como atto del Cristo e dello Spirito»: *Lateranum* 47 (1981) 432-492; ID., «Instanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale»: en C. MARCHESELLI (ed.), *Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani II*, Brescia 1982, 1017-1041; ID., «Cristologia e pneumatologia nel contesto trinitario. Approccio biblico-sistematico»: *Miscellanea Francesca* 98 (1998) 559-602; ID., «El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblico-sistématica»: en XXXIV SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS (ed.), *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, Salamanca 2000, 13-41; ID., *La cristología nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 2003⁵.

82 Cf. M. BORDONI, «Risurrezione, Parusia, Pneumatologia»: en N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, 229-240.

83 Cf. H. MÜHLEN, «El acontecimiento Cristo como acción del Espíritu», 969.

84 La intervención del Espíritu Santo en esta «plenitud del tiempo» se refiere sustancialmente al *hecho*, el *modo*, y la *razón* de su presencia y acción en el misterio de la encarnación del Verbo. La existencia de esta presencia está atestiguada en el Nuevo Testamento, especialmente en Lucas, quien en los primeros capítulos de su evangelio apunta a su presencia velada: «no se llega todavía a su efusión “sobre toda carne”, como el día de Pentecostés; pero se le

El comienzo de la existencia terrena de Jesús es obra del Espíritu (cf. Mt 1,20; Lc 1,35), así como el comienzo de su misión: así aparece en el bautismo del Jordán, cuando «bajó sobre él el Espíritu Santo» (Lc 3,21; Mt 3,16; Mc 1,10) y el Padre se complació en su Hijo predilecto; también, en la sinagoga de Nazaret, Jesús, aplicándose el texto de Is 61,1 («El Espíritu del Señor está sobre mí; por eso me ha consagrado con la unción [échrise] = «ungió»: Lc 4,18») se refiere al Espíritu recibido en el bautismo (cf. Lc 3,21-22). Es lo que subraya Pedro en los Hechos: «ungido (échrise) con la fuerza del Espíritu Santo» (Hch 10,38). Toda la existencia terrena de Jesús está así bajo la acción del Espíritu.

El misterio de esta *unción* de Jesús⁸⁵ es crucial para profundizar en la relación entre cristología y pneumatología, dando pie a una «cristología pneumática», que integra los dos esquemas presentes en el Nuevo Testamento, tanto de una cristología del Logos como de una cristología del Espíritu, en el marco de una teología trinitaria que de razón de la relación entre Jesús y el Espíritu Santo⁸⁶. Ya los Padres de la Iglesia, debido a la equivocada concepción gnóstica que distinguía el simple hombre de Jesús del Cristo, divinidad descendida sobre Jesús en el bautismo, preferían referir esta unción no a su bautismo en el Jordán, sino a la encarnación, cuando la humanidad fue «consagrada» («ungida») por la divinidad

siente ya volar en torno al hijo de Dios hecho hombre, cubrir con sus alas a la madre de Jesús y posar sobre el mismo Jesucristo» (M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios* I, 281). Sobre el modo de intervención es necesario saber que «el Espíritu Santo ni “envía” (Padre) ni “viene” (Hijo) en la encarnación, pero no puede estar ausente de allí donde el Padre envía y el Hijo viene. (...) En ella, le corresponde una actividad conforme a sus propiedades personales. Su presencia no es una asistencia pasiva de mero espectador, sino una intervención positiva de santificación y de revelación. Porque la propiedad personal del Espíritu es la de interiorizar, penetrar e impregnar, como impregna el ungüento o un perfume, como penetra en lo íntimo el amor» (M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios* I, 286). Sobre el motivo de su acción, M. M. González apunta a varias razones: no sólo la unidad «pericorética» de la Trinidad, ni tan siquiera a la indicación de la encarnación como una «nueva» (escatológica) creación (cf. Gén 1,2), sino sobre todo al motivo del amor difusivo que orienta la encarnación: «Decir: “amor del Padre al Hijo”, es lo mismo que decir: “Espíritu Santo” (...) El Padre no ama en su Hijo, y la finalidad última de la misión del Hijo y de su encarnación es la de hacernos hijos de Dios por adopción e infundirnos “el espíritu de filiación”, poniendo en nuestros corazones el Espíritu Santo (Gál 4,4-6). (...) Entonces se extenderá a toda la Iglesia la presencia santificadora del Espíritu Santo, que en la encarnación está como represada “sin medida” en Jesucristo» (M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios* I, 288).

85 Cf. I DE LA POTTERIE, «L'onction du Christ»: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 225-252; R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù. Il mistero dell'unzione*, Milano 1982.

86 Cf. L. F. L ADARIA, *Jesús y el Espíritu: la unción*, Burgos 2013, 45, con bibliografía abundante en la nota 1. Sobre el argumento, cf. N. MADONIA, *Cristo siempre vivo en el Espíritu. Fundamentos de cristología pneumática*, Salamanca 2006.

mediante la unión hipostática⁸⁷. Hoy no faltan intentos de recuperar la genuina visión patristica pre-nicena y explorar la riqueza pneumatológica contenida en la primitiva cristología del bautismo de Jesús. Pretenden descubrir así el significado histórico-salvífico propio a la unción de Jesús en el su bautismo: mientras que en la encarnación el Verbo se hace «Jesús», en el bautismo se haría «Cristo». En el bautismo se produciría «la fusión en la conciencia de Jesús (en cuanto conciencia también humana) de las dos figuras ideales de Mesías y del Siervo de Yahvé, fusión que determinará de ahora en adelante la identidad y la novedad mesiánica de Jesús y dará una impronta inconfundible a cada palabra y acción suya»⁸⁸. La unción en el bautismo constituiría, por tanto, una consagración y una investidura trinitarias, con el consentimiento libre y humano del Hijo de Dios, que pronuncia «un sí de calidad humana, pero de potencia divina»⁸⁹. En esa línea se interpreta la afirmación de Pedro en el citado discurso en casa de Cornelio (cf. Hch 10,37s). Por eso Congar, afirma que Cristo, siendo ya Hijo de Dios, con el bautismo nace a una nueva calidad de Hijo. La unción de Jesús en el bautismo sería una nueva actualización de la filiación divina, que lo constituye y lo declara «Cristo»⁹⁰.

Como apunta A. Amato «conviene precisar, sin embargo, a propósito de esta unción, que no se trata ni de cambio en la ontología o en la psicología de Cristo, ni de una simple manifestación extrínseca de su cualidad de Mesías, sino de un momento solemne de confirmación humana y libre por parte del Hijo del compromiso en su misión redentora. De esta manera, por una parte queda a salvo la ontología divino-humana de Cristo, que no experimenta atenuaciones o reducciones, y por otra parte se respeta la evolución histórica salvífica de su acontecimiento, que lleva consigo un crecimiento (cf. Lc 2,52)»⁹¹. Según los datos bíblicos, la evolución de esta «*virtus pneumatica*» en la existencia de Jesús tiene dos «etapas» (A. Amato) o momentos álgidos: el bautismo en el

87 Así aparece en san Gregorio Nacianceno, quien afirma que Cristo recibe este nombre a causa de la divinidad (cf. *Or.*, 30,21 [Sch 250, p.272]). Esta precisión quedó históricamente justificada por el contexto polémico que lo suscitó: el arrianismo, durante el siglo III y IV, y el nestorianismo, siglo V, que negaban la verdadera divinidad de Jesús. La afirmación de la unción de Jesús en el Jordán, con la consiguiente comunicación de la plenitud del Espíritu de Dios a la humanidad del Verbo, hubiera podido dar pie a los herejes para negar la identidad personal entre Jesús y el Hijo de Dios desde el primer momento de la encarnación (cf. J. RICO PAVÉS, *Cristología y soteriología*, 365).

88 R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù*, 16.

89 R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù*, 17s.

90 Cf. Y. M. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, París 1984, 143, sirviéndose del pensamiento de Hilario de Poitiers, cf. *Tractatus super Psalmos* 2, II, 29 (PL 9,278C-279A).

91 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 460.

Jordán, con la presentación de Jesús como Mesías y Salvador, y su resurrección-exaltación, como constitución definitiva como Señor.

Sin embargo, más allá de estos momentos, ciertamente constituye un dato bíblico fundamental el hecho de que toda la existencia de Jesús está bajo la acción del Espíritu. «Lleno del Espíritu Santo» (Lc 4,1), «fue conducido por el Espíritu» (Lc 4,1) a cumplir la misión de expulsar los demonios (cf. Mt 12,28) y a enseñar «con el poder del Espíritu Santo» (Lc 4,14). En el Espíritu Santo se realiza y se revela el origen de Jesús, su identidad de Hijo de Dios y su actividad mesiánica (cf. Lc 4,16-30; Mt 13,54-58; Mc 6,1-6). También los acontecimientos de la resurrección, ascensión y Pentecostés (cf. Rom 1,3-4; Hch 1,8; 2,4) están bajo el signo del Espíritu Santo: «Exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (Hch 2,33).

De una manera especialmente rica el cuarto evangelio presenta esta relación interna entre Jesús y el Espíritu⁹². Juan el Bautista ve «bajar del cielo el Espíritu como una paloma y posarse sobre él» y «permanecer» (Jn 1,32.33; cf. Is 11,2; 42,1). Una vez recibido el Espíritu, Jesús «bautiza» a sus discípulos «en el Espíritu Santo» (Jn 1,33). Esta efusión de «Espíritu que da vida» (Jn 6,63b). Presentándose como fuente de agua viva (Jn 4,10-14), Jesús promete el don del Espíritu Santo en el momento de la hora (Jn 7,37-39), es decir, en el momento de la muerte, cuando «entregó el espíritu» (Jn 19,30), y en el momento de la resurrección, cuando dijo: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). La presencia de Jesús glorioso continúa en los discípulos mediante el don del Espíritu Santo. Se trata de los anuncios, en el discurso de la cena, del retorno de Jesús y del Padre en el Espíritu. El «Espíritu Santo», el «Consolador», el «Espíritu de la verdad» (14, 26.16.17), será enviado o por el Padre, a través de la oración y en nombre de Jesús (Jn 14,16.26), o por Jesús mismo: «Cuando venga el Consolador que os mandaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (Jn 15,26; cf. Jn 16,7).

Todos estos testimonios confirman que la presencia del Espíritu Santo en Jesús es una realidad permanente, no transitoria (cf. Lc 4,1). «Jesús no es un hombre que en cierto momento de su vida es investido del poder del Espíritu que lo empuja a la acción. El Espíritu es una realidad intrínseca a su ser y a su actuar, en estrecha relación con su condición de Hijo (Lc 1,35; 3,22)»⁹³. Ello hace que la profunda realidad de Jesús (Hijo) se define no sólo por su referen-

92 Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984; I. DE LA POTTERIE, «Cristología e pneumatología in san Giovanni»: en PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia* Cinisello Balsamo, 1987, 275-291.

93 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 462.

cia al Padre, sino también por su relación con el Espíritu. El Espíritu a su vez se define no sólo por su relación al Padre, de quien procede (cf. Jn 14,16.26; 15,26), sino también por su relación con el Hijo, por quien es enviado (Jn 15,26; 16,7), y cuyas enseñanzas recuerda (cf. Jn 16,13-14; 14,26; 15,26; 16,14). Esta relación profunda entre Jesús y el Espíritu está adecuadamente expresada en la terminología paulina «Espíritu del Hijo» (cf. 2 Tes 2,8), que tiene un claro matiz personal, porque indica la realidad del Espíritu que está en Cristo y que actúa en él y a través de él. Por eso el acontecimiento Cristo tiene una fundamental connotación *pneumatológica*, como, por otra parte —en justa correspondencia— el Espíritu manifiesta una fundamental connotación *crisológica*, puesto que no es sólo Espíritu de Dios, sino también Espíritu *de Cristo*⁹⁴.

La conclusión lógica a la que apuntan estos datos es que el acontecimiento Cristo es también acontecimiento del Espíritu. Entre ellos, discurre, en la economía salvífica, una unidad que hace que su acción sea conjunta: «cuando el Padre envía su Verbo, envía también su aliento»⁹⁵. De esta unidad habla san Agustín cuando afirma que el Hijo «no pudo ser enviado por el Padre sin el Espíritu Santo, no sólo porque el Padre cuando lo mandó, es decir, cuando lo formó del seno de la mujer, no lo formó sin el concurso de su Espíritu, sino porque en el Evangelio, a la pregunta de la Virgen *cómo sucederá esto*, se encuentran estas palabras que son totalmente claras y evidentes: *el Espíritu Santo descenderá sobre ti*»⁹⁶. Junto al Verbo enviado hay siempre donación del Espíritu. Este va a ser uno de los argumentos más convincentes para la patristica a favor de la persona divina del Espíritu y de su consubstancialidad con el Padre y el Hijo⁹⁷. El Espíritu Santo coopera en el misterio de Cristo desde la concepción de Jesús hasta el nacimiento de la Iglesia y su animación en la historia. «Siendo el acontecimiento Cristo una iniciativa del Padre, está señalada necesariamente por la acción del Espíritu de amor, que procede del Padre y del Hijo. Éste es el aspecto trinitario y comunal de la encarnación»⁹⁸.

94 Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 462.

95 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 689, en donde afirma que «misión conjunta en la que el Hijo y el Espíritu Santo son distintos pero inseparables».

96 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* 2,5,8 (BAC 39, 213).

97 Una síntesis sobre la pneumatología patristica, cf. F. BOLGIANI, «Espíritu Santo»: en A. DI BERNARDINO (dir.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana I*, Salamanca 1998, 765-772.

98 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 463.

4. CONCLUSIÓN: LA ENCARNACIÓN COMO «PROLONGACIÓN» DE LA PERICHÓRESIS TRINITARIA

A través de la encarnación del Hijo eterno del Padre por obra del Espíritu Santo, Dios abraza definitivamente la historia y el mundo. Jesucristo, como abrazo personal de Dios al mundo, permite que el Creador habite en la creación sin perderse en ella, y también sin que lo creado desaparezca, fundiéndose en Dios. Y es que, Jesucristo, Emmanuel («Dios con nosotros»), no es sólo la palabra acerca de Dios, sino que, al ser Palabra que toma carne, su contacto con los hombres también resuena y repercute en Dios. Así, el ascenso del clamor de los hombres hacia Dios sólo es posible desde el descenso de la ternura de Dios a la tierra.

La posibilidad del doble sentido de este único movimiento entre Dios y el mundo se debe a que, la encarnación, como cauce de esta acción, reproduce una cohabitación de lo divino con lo creado, que no anula ni confunde ninguno de los extremos. El modelo de esta comunicación se halla en el interior del mismo ser de Dios, en lo que lo diverso «de sí» (*trinidad de Personas*) — llega a ser «en sí» mismo (*unidad de naturaleza*). Esto explica que, así como, la identidad eterna del Hijo se plasma en el seno de la de Dios (cf. Jn 1,1) desde la diferencia personal con el Padre; así la identidad personal de Hijo en la carne se plasma en la tierra (cf. Jn 1,14) desde la diferencia interna de la naturaleza divina con la naturaleza humana. La diferencia de las naturalezas que explica la encarnación es un reflejo de la riqueza de distinción personal en Dios. De ese modo, la misión personal del Hijo de Dios prolonga su *processio* eterna⁹⁹, por lo que se puede establecer una analogía (cristológica) —siempre «*maior sit dissimilitudo*» (DzH 806)— entre la unidad trinitaria de Dios (*perichorética*) y la cohabitación de lo divino con lo creado-humano en Cristo (*unio hypostática*). Tal analogía posibilita la armonía e identidad entre la historia de la redención (historia *salutis*) con la inmanencia divina (*mysterium Trinitatis*). Esa unidad analógica, por tanto, en la diversidad de Cristo, tanto en el plano trinitario como económico salvífico, es la

99 «Pero, si según Santo Tomás, su misión en el mundo (*misio*) es el aspecto que toma en las formas del mundo el hecho de que él es engendrado (*generatio*), entonces su manera de existir en la tierra no será más que su aspecto en el ámbito de lo creado, la creaturalización de esa forma celeste de existencia; existencia como recepción, como apertura a la voluntad del Padre, como ejecución subsistente de esa voluntad en misión ininterrumpida» (H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, 29). El pensamiento de santo Tomás, cf. *Suma de Teología* I, q. 43, a.1: «El hecho de que alguien sea enviado pone al descubierto que el enviado procede de alguna manera de quien le envía» (BAC M 31,414). Ese «poner al descubierto» es la manifestación sensible de la misión temporal que supone la novedad respecto a la eternidad de la procesión.

«gramática» teológica común para acceder tanto al misterio de Dios (Trinidad) como al misterio de la salvación humana (cristología)¹⁰⁰.

El sentido de esta analogía explica el motivo por el que la encarnación se ilumine a la luz de la «perichóresis» trinitaria¹⁰¹. El misterio de la perichóresis (estar en el otro sin dejar de ser uno mismo) es el misterio de la comunicación y donación personal de Dios. Es el misterio que hace posible su apertura al mundo¹⁰². Cristo vino a traernos esta comunión en el amor trinitario. Jesús dona a los hombres el mismo amor, con el que es amado por su Padre: «Como el Padre me ha amado, así también yo os he amado; permaneced en mi amor» (Jn 15,9). Esta perichóresis «cristológica» envuelve la obra de la encarnación

100 Cf. W. KASPER, «“Uno de la Trinidad...”». Nueva fundamentación de una cristología espiritual en la perspectiva de la teología trinitaria»: en *Jesucristo, la salvación del mundo*, 314: «La unidad trinitaria en la diferencia relacional del Padre, el Hijo y el Espíritu es, por así decir, la gramática y la condición de posibilidad de la “unidad diferenciada” de Dios y el ser humano en Jesucristo». En esta afirmación de Kasper, que mira a la Trinidad como el fundamento y la gramática de la encarnación, se descubre cómo el ser personal del Hijo vive su unidad personal de un modo similar tanto trinitariamente como cristológicamente. De esta manera, esta unidad en la Trinidad (en la distinción personal con el Padre y el Espíritu) y su unidad cristológica (en la diferencia entre su naturaleza divina y su naturaleza humana) es la que abre una analogía entre la Trinidad y la encarnación, capaz de explicar la singularidad de la persona de Jesucristo, cf. P. L. VIVES PÉREZ, *La singularidad de Cristo. Perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea*, Roma 2004, 390s.

101 Este es el intento de explicación por parte de Ciril Sorc: cf. C. SORC, «La encarnación como “prolongación” de la perichóresis trinitaria»: *Estudios Trinitarios* 36 (2002) 339-361; y «La “perichóresis” cristológica como lugar de la autoentrega de Dios a la humanidad»: en AA. VV., *La encarnación: Cristo al encuentro de los hombres. Actas del XI Simposio de Teología histórica*, Valencia 2003, 85-102. Junto a la monografía, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Münster 2004. La tesis ya estaba apuntada también por P. Hünemann, inspirado en la patrística oriental, que había esbozado ya este intento de conectar unión hipostática y perichóresis trinitaria, cf. P. HÜNEMANN, «Figlio di Dio nel tempo. Abozo di un concetto»: en L. SCHEFCZYK (a cura di), *Problemi fondamentali della cristologia oggi*, Brescia 1983, 113-143. También su obra, P. HÜNEMANN, *Cristologia*, Barcelona 1997, 463s («La mediación de la cristología histórica con la tradicional»). Para el autor, Máximo el Confesor aplicaba el concepto de perichóresis al interior de la unión hipostática para explicar la recíproca inhabitación de las acciones divino-humanas inconfundibles e inseparables. Para Juan Damasceno, el concepto de perichóresis se refiere no ya al efecto o resultado de la unión hipostática, sino a la posibilidad de aferrar teológicamente la unión hipostática en el proceso (devenir) encarnatorio: «ese paso se produce por el hecho de que *perichóresis* y *hénosis kata ‘hypóstasin* vienen usadas en paralelo» (cf. P. HÜNEMANN, «Figlio di Dio nel tempo», 122).

102 «Es así que en la perichóresis está realizando el amor que desde todos los siglos se desenvuelve en Dios y a través del Hijo encarnado fluye en la creación, trasciende en la humanidad, a la cual redime y la toma para aceptarla en la esfera de lo divino» (C. SORC, «La encarnación como “prolongación” de la perichóresis trinitaria», 341).

del Hijo de Dios y presenta entonces a Jesús como revelador de esta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en caridad: «Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno; yo en ellos, y tú en mí, para que sean completamente uno, de modo que el mundo sepa que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí» (Jn 17,22-23).

Originada y nutrida, pues, desde el ámbito íntimo de la perichorésis trinitaria de las divinas Personas, el misterio de la encarnación enriquece y prolonga el mismo misterio trinitario con unos significados propios, que abarcan el conjunto de la entera teología¹⁰³. Se trata, pues, de toda una síntesis del misterio cristiano que abraza la creación desde la Trinidad hasta la Trinidad, por medio de la encarnación del Hijo de Dios que, en el centro del proyecto divino, revela y realiza la comunión y la alianza entre Dios, el hombre y el mundo.

103 Según Ciril Sorc, el alcance y sentido de la perichóresis cristotógica podría resumirse en estas cinco dimensiones: 1) perichóresis redentora: porque la vida interior de Dios posibilita los acontecimientos o sucesos de la vida de Jesús como efecto de su libertad y trascendencia inconcebible en la historia; 2) perichóresis encarnatoria: porque al posibilitar la unión de la diversidad de las naturalezas humana y divina en Cristo, «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 301), orienta esta unión a la inclusión de la humanidad en Dios, a la unión de Dios con *cada hombre* (cf. GS 22,2); 3) perichóresis pasiológica-pascual: que conduce la revelación del amor de Dios hacia el extremo posible de la cruz de Cristo, por haber ido «hasta el extremo» (Jn 13,1); 4) perichóresis sacramentaria y eucarística: porque al encarnarse, el Hijo de Dios asume la materia misma en su estado de criatura para transformarla en signo de presencia suya y, de ese modo, «permanecer con los suyos»; y 5) perichóresis ética-existencial de la vocación cristiana en el mundo: puesto que la vida cristiana se sitúa bajo el influjo del *pro nobis* cristológico desde el desarrollo del mandato del amor (cf. Jn 13,34) como regeneración de la relacionalidad creatural humana.



«Significado cristológico de la unción de Jesús en el Bautismo del Jordán en la controversia de San Agustín con los pelagianos»

MANUEL ROBERTO BURGOS AZOR

Instituto Teológico san Fulgencio
Murcia

Resumen: La unción del Espíritu Santo en el Bautismo que Jesús recibió en el Jordán ha sido interpretada de muchos modos a lo largo de los siglos. Ha habido una evolución doctrinal en la que han jugado un papel muy importante las disputas con gnósticos y arrianos. San Agustín, en algunos textos que se enmarcan en la polémica con el pelagianismo, aportó a la evolución doctrinal de la interpretación de este misterio de la vida del Señor una sustitución parcial del contenido cristológico-trinitario de este evento por un significado fundamentalmente eclesiológico-sacramental.

Palabras clave: Unción del Espíritu, Bautismo de Jesús, San Agustín.

Abstract: The anointing of the Holy Spirit at the Baptism that Jesus received in the Jordan has been interpreted in many ways throughout the centuries. There has been a doctrinal evolution in which disputes with Gnostics and Arians have played a very important role. Saint Augustine, in some texts that are part of the controversy with Pelagianism, contributed to the doctrinal evolution of the interpretation of this mystery of the life of the Lord, a partial substitution of the Christological-Trinitarian content of this event for a fundamentally ecclesiological-sacramental meaning.

Keywords: Anointing of the Spirit, Baptism of Jesus, Saint Augustine.

1. INTRODUCCIÓN

Desde la segunda mitad del pasado siglo el Bautismo de Jesús en el río Jordán ha recuperado su lugar como evento del Espíritu, síntesis de toda la historia de Jesús¹, y revelador de su identidad como Hijo de Dios y de su misión mesiánica y soteriológica². Ya la teología bíblica y los estudios patrísticos habían revelado la fecundidad cristológica que este misterio de la vida de Cristo tuvo en los primeros siglos del cristianismo³.

Pero hay un punto de inflexión en esta vía recorrida por la Tradición, a partir de la crisis arriana y del Concilio de Nicea (325), que supondrá un giro en la comprensión del significado cristológico de esta Unción de Cristo en el Jordán: se deja de valorar como dato para la cristología la unción de Espíritu Santo de la humanidad del Señor en el bautismo de Jesús en el Jordán y se traslada el momento de esta unción a la Encarnación, identificándola con la unión hipostática, y por tanto, reduciendo la valencia cristológico-trinitaria del evento⁴.

En este proceso aparece como un hito importante la doctrina de San Agustín de Hipona. Según la bibliografía de referencia es la influencia del Hiponate la

1 Cf. J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, v. I, La esfera de los libros, Madrid 2007, 42; y recientemente F. PÉREZ HERRERO, *Bautismo y muerte de Jesús según San Marcos (1,9-11; 15,34-39). Una historia de amor entre dos teofanías*, en G. TEJERINA – J. YUSTA (Coord.), *Deus semper maior. Teología en el horizonte de su verdad siempre más grande. Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2021, 517-541.

2 Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1992⁸ [Mainz 1974], 201-202; R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù: il mistero dell'unzione*, Ancora, Milano 1982; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 230-244; A. AMATO, *Jesús, el Señor*, BAC, Madrid 2009² [Bologna 1999], 458-463; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 40-42; N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, v. I, Borla, Roma 2012, 271-283.

3 Sirva como ejemplo de la primera el estudio de I. DE LA POTTERIE, "L'Onction du Christ. Étude de théologie biblique", *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 225-252; y de los segundos, la magna obra de A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*cit_af ref_bf(ORBE, 1961 ref_num90)ref_af, Librería Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1961.

4 Un estudio amplio sobre esta evolución, con bibliografía abundante sobre el tema, en L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010⁴, 94-111. El actual Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe ha estudiado en varios artículos el tema de la interpretación patrística del Bautismo de Jesús en el Jordán a lo largo de sus años de investigación y docencia; fueron publicados juntos en un libro, ID., *Jesús y el Espíritu: la unción*, Didáskalos, Madrid 2013.

que determina en el occidente cristiano un cambio radical en la interpretación del Bautismo del Señor y de la Unción del Espíritu Santo que allí tuvo lugar⁵.

El objeto de este artículo es mostrar en algunos textos de la obra agustiniana un ejemplo de esta evolución, de la mano de los grandes estudiosos de la obra de San Agustín. El análisis de estos textos, escogidos de entre la vasta obra de nuestro autor, nos hará conscientes de los matices de la evolución teológica objeto de nuestro estudio.

2. RASGOS PRINCIPALES DE LA CRISTOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN

Dos premisas son importantes para entender las claves de la teología agustiniana: por un lado, su puesto en la evolución histórica y doctrinal de la teología y por otro la mutua implicación entre su doctrina y su vida.

Por lo que respecta al primer aspecto, cuando Agustín entra en la escena teológica se encuentra con una doctrina trinitaria ya consolidada, pero que todavía tiene abiertas la originalidad de la procesión del Espíritu Santo y la cuestión de las relaciones en la Trinidad de las personas entre sí y de éstas con la esencia divina, cuestiones a las que Agustín dedicará su interés. En el plano cristológico, Agustín se encuentra entre el Concilio de Nicea (325), de cuyos resultados es heredero, y el Concilio de Éfeso (431) al que no podrá acudir a causa de su muerte. Pero su obra hay que ponerla en relación sobre todo con el Concilio de Calcedonia (451), pues su cristología ofreció una aportación determinante para la definición dogmática calcedonense, no directamente sino a través de San León Magno⁶.

En cuanto a la relación de su teología con su vida hay que entender en primer lugar que Agustín es un buscador de la Verdad, que en las vicisitudes de su vida personal pasará –sin abandonar nunca a Cristo– por el maniqueísmo y el escepticismo hasta la fascinación de la filosofía neoplatónica. Al inicio de su conversión en el 386 lo primero que mira Agustín es centrarse en la humanidad de Cristo, en contraposición a la cristología mítica de los maniqueos, atisbando una solución fotiniana (adopcionista) al problema de la convivencia en Cristo de la naturaleza divina con la humana, aunque parecen confundir apolinarismo y fotinianismo. Posteriormente Simpliciano lo orienta hacia una *Logoschristologie* fundada sobre el prólogo de Jn, puesto en relación con la metafísica neoplatónica. Se supone que también influirá la predicación de San Ambrosio. Así llega a una teología en la cual es fundamental el papel del Verbo encarnado como Mediador humilde,

5 Cf. ID., *El Dios...*, 99-100; M. BORDONI, *op. cit.*, 236-237.

6 Cf. B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 250-251.

no aceptado por los filósofos orgullosos de su ciencia ni por los paganos, camino que lleva a la Patria, al Verbo-Dios, a la unión del hombre con Dios⁷.

A partir del 395, fecha de su elección como obispo de Hipona, Agustín cambia de horizonte y será la liturgia vivida en la Iglesia la que marque el hilo de su teología, a la par que las necesidades pastorales y las controversias a las que como pastor tiene que hacer frente⁸.

Los rasgos constantes de su cristología son: el uso cada vez mayor de los términos *substantia* y *persona* para expresar a nivel ontológico la unidad de Cristo; la real humanidad de Jesús, también a nivel afectivo y psicológico, que no desaparece por ser asumida por el Verbo en la encarnación; al igual que el alma unifica y guía el cuerpo, así el Verbo es la vida verdadera y el sujeto del cuerpo pero también del alma de Jesús; el título de *Mediator* es el predominante en sus obras, al principio con un trasfondo de cosmovisión neoplatónica, con la necesidad de salvar el abismo entre el centro energético del mundo y la materia, al extremo del círculo del universo; pero posteriormente hará referencia a la doble condición divino-humana de Cristo, que le capacita para unir a Dios y los hombres; y por último, en los años de la controversia pelagiana, adquiere la dimensión de representante personal y ejemplo primordial de la gracia de Dios que santifica al hombre gratuitamente⁹.

Por último, una particularidad que San Agustín ha transmitido a la tradición posterior es una regla exegética, para la cual se inspira en Tyconio y que consiste en distinguir si en las Escrituras, cuando habla Cristo, es el Verbo de Dios eterno el que habla, o el Verbo Encarnado o el *Christus totus*, Cristo cabeza junto con su cuerpo, la Iglesia. Esta concepción será fundamental para entender que en Agustín cristología y eclesiología tienen una estrecha relación¹⁰. Algunos rasgos de su doctrina sobre la Trinidad o sobre el Espíritu Santo emergerán del estudio de los textos elegidos y de las controversias en las que se encuentran envueltos. Su disputa con maniqueos, arrianos, donatistas y pelagianos dará lugar en repetidas ocasiones para leer y releer el misterio de la vida del Señor que nos ocupa. En este artículo me ceñiré únicamente a los que están en el contexto de la controversia pelagiana, fundamentalmente por motivo de la ex-

7 Cf. G. MADEC, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Borla, Roma 1993, 23-74.

8 Cf. ID., «Christus», en C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe & Co., Basel 1986-1994, vol. I, 859.

9 Cf. B. E. DALEY, «Cristología», en *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, A.D. FITZGERAL (ed.), Monte Carmelo, Burgos 2001, 359-362.

10 Cf. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris 1972, 198-200.

tensión debida, pues también encontramos matices significativos en los textos que pertenecen al contexto de las restantes controversias.

3. LA CONTROVERSIA PELAGIANA

La controversia pelagiana tuvo como centro el modo de comprender la antropología cristiana, y más concretamente sobre qué clase de gracia era necesaria para obrar el bien y evitar el mal, sosteniendo Pelagio que ésta es simplemente la naturaleza con la que todo hombre es creado libre, de modo que niega que el hombre fue creado en estado sobrenatural y la trasmisión del pecado original. De aquí se derivaban consecuencias en cuanto a la doctrina del bautismo, negando la necesidad del bautismo de los niños¹¹. Agustín a partir del 411 comienza a preocuparse de esta nueva herejía de modo intenso contraponiendo una teología que llevaba detrás la propia experiencia de vivir la conversión como una gracia y que llevará al obispo de Hipona a ser conocido posteriormente como el Doctor de la gracia¹².

Resulta evidente que esta controversia tiene consecuencias importantísimas para la cristología, pues el pelagianismo anulaba la obra de Cristo como salvador de los hombres, reduciéndolo a un moralista ejemplar que nos habría dejado junto con su ejemplo, una buena doctrina¹³. A juicio del gran estudioso belga de la teología del hiponate, el agustino profesor de Lovaina T. J. Van Bavel (1923-2007), la controversia pelagiana es cristológicamente relevante en Agustín, pues empujado por ella ha desarrollado la idea de la *gratia Incarnationis* y ha profundizado en el modo de la unión de las dos naturalezas en Cristo, que no puede ser moral, sino que es desde el primer momento de la existencia de Jesús en el seno de María¹⁴.

Dos textos estudiaré en este apartado: *De Trinitate* XV,26,46 y *Enchiridion* 14,49. Ha sido primeramente Van Bavel el que ha hecho notar la valencia cristológica de esta controversia conectándola con *De Trinitate* XV,26,46, texto que ejemplifica el cambio de orientación en la interpretación del Bautismo del Jordán influenciado por la necesidad de encontrar un ejemplo absoluto de gracia en Jesucristo¹⁵. De aquí la importancia del texto y el hecho de encuadrarlo en

11 Cf. F. MORIONES, *Teología de San Agustín*, BAC, Madrid 2004, 257-267.

12 Cf. V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, BAC, Madrid 1974, 100.

13 Cf. *Ibidem*, 101.

14 Cf. T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 1954, 39.

15 Cf. *Ibidem*, 97.

esta controversia, con la que se relaciona indirectamente. En cuanto al segundo texto, el Bautismo de Jesús aparece en el *Enchiridion*, que según Goulven Madec (1930-2008), otro gran estudioso de San Agustín, francés agustino de la asunción y profesor del Instituto Católico de París, manifiesta claramente la dimensión cristológica de la respuesta de Agustín al pelagianismo y tiene como particularidades que hacen interesante su estudio el que pone en paralelo el Bautismo no ya con la Encarnación sino con la muerte de Jesús¹⁶, además de tratar el tema de la generación eterna del Hijo en referencia al Bautismo del Jordán¹⁷.

4. EL BAUTISMO DE JESÚS EN EL *ENCHIRIDION AD LAURENTIUM DE FIDE ET SPE ET CARITATE*

Agustín escribe este “manual” o “compendio” de la fe cristiana hacia el 422 a petición del laico romano Lorenzo, usando como esquema el Símbolo y el Padrenuestro, y será una expresión sintética de la comprensión agustiniana de la doctrina cristiana. La obra queda configurada en tres partes, correspondientes cada una a una de las virtudes cardinales, de modo que el texto donde aparece el Bautismo de Jesús está en la primera parte, referida a la fe¹⁸. El contexto próximo del número es la doctrina del pecado original que sólo Cristo puede borrar (nn.44-51). Este es el texto y a continuación realizo el análisis.

«En efecto, los que eran bautizados con el bautismo de Juan, por quien el mismo Cristo fue bautizado, no renacían a nueva vida, sino que, por el ministerio del Precursor, que decía: Preparad el camino del Señor, se disponían solamente para aquel en el que únicamente podían renacer. Pues el bautismo de Cristo no consiste sólo en el agua, como el de Juan, sino también en el Espíritu Santo, a fin de que todo aquel que cree en Jesucristo sea renovado por aquel mismo Espíritu por quien Él, habiendo sido engendrado, no tuvo necesidad de regeneración. De aquí que aquella voz del Padre: Hoy te he engendrado, no indica el día del tiempo en que Cristo fue bautizado, sino el día de la inmutable eternidad, para dar a entender que aquel hombre estaba unido a la persona del Unigénito. Pues el día que no empieza con el fin del ayer y no termina con el comienzo del mañana, es siempre hoy.

16 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 883-884.

17 Cf. K. McDONNELL, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation* cit_af ref_bf(McDONNELL, 1996 ref_num137)ref_af, The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota 1996, 209.

18 Cf. G. MADEC, *La patria...*, *op. cit.*, 210-211.

Cristo, pues, quiso ser bautizado en agua por Juan, no para borrar alguna iniquidad suya, sino para dar un gran ejemplo de humildad. El bautismo nada encontró en El que borrar, como la muerte nada que castigar; de suerte que el diablo, oprimido y vencido por la verdad de la justicia, no por la fuerza del poder, puesto que le había dado muerte injustísimamente sin ninguna culpa, por eso mismo justísimamente perdiese a los que tenía sometidos por la culpa. Así, pues, aceptó lo uno y lo otro, es a saber, el bautismo y la muerte, por sabia administración de la economía divina, no por lastimosa necesidad, sino más bien por compasiva voluntad; para que del mismo modo que un solo hombre había introducido el pecado en el mundo, esto es, en todo el género humano, así también uno solo lo destruyese»¹⁹.

4.1. *El Bautismo de Cristo arquetipo del bautismo cristiano*

Desde la perspectiva de la controversia pelagiana el tema de la diferencia entre bautismo de Juan y bautismo de Cristo cobra una nueva significación: la importancia del Espíritu Santo concedido por el bautismo en orden a la *regeneratio* y al perdón de los pecados, y de la *fides* de los que creen en Jesucristo, reconociéndolo como Mediador sin el cual no es posible la salvación²⁰. En conexión con esto, en el n.51 dice que nadie se libra de la condenación si no renace en Jesucristo. Por otro lado, el Bautismo del Jordán es entendido como arquetipo del bautismo cristiano, ensalzando su valor pues lo ha recibido no

19 *Ench. XIV,49 [CCL 46,75-76]: «Non enim renascebantur qui baptizabantur baptisate Ioannis, a quo et ipse baptizatus est, sed quidam praecursorio illius ministerio qui dicebat: Parate uiam domino, huic uni in quo solo renasci poterant parabantur. Huius enim baptismus est non in aqua tantum, sicut fuit Ioannis, uerum etiam et in spiritu sancto, ut de illo spiritu regeneretur quisquis in Christum credit, de quo Christus generatus regeneratione non eguit. Vunde uox illa patris quae super baptizatum facta est, Ego hodie genui te, non unum illum temporis diem quo baptizatus est, sed immutabilis aeternitatis ostendit, ut illum hominem ad unigeniti personam pertinere monstraret. Vbi enim dies nec hesterni fine inchoatur nec initio crastini terminatur, semper hodiernus est. In aqua ergo baptizari uoluit a Ioanne, non ut eius iniquitas ulla dilueretur sed ut magna commendaretur humilitas. Ita quippe nihil in eo baptismus quod ablueret, sicut mors nihil quod puniret, inuenit, ut diabous ueritate iustitiae, non uiolentia potestatis, oppressus et uictus, quoniam ipsum sine ullo peccati merito iniquissime occiderat, per ipsum iustissime amitteret quos peccati merito detinebat. Vtrumque igitur ab illo, id est et baptismus et mors, certae dispensationis causa, non niseranda necessitate sed miserante potius, uoluntate susceptum est, ut unus peccatum tolleret mundi, sicut unus peccatum misit in mundum, hoc est in uniuersum genus humanum».*

20 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 895-896.

un hombre cualquiera, sino aquel que está unido a la persona del Hijo eterno de Dios, como dirá la voz del Padre²¹.

4.2. «Ego hodie genui te». La eterna generación

En las redacciones actuales de los evangelios no aparece esta frase en la voz del Padre, variante textual de *Lc 3,22* muy común entre los Padres y que tiene su origen posiblemente en el Evangelio de los Ebionitas, con un claro tinte adopcionista²². Siempre había creado problemas doctrinales decir “yo te he engendrado” en el Bautismo: ¿es el momento de su nacimiento como Hijo de Dios? ¿o un nuevo nacimiento? ¿acaso el primero no fue suficiente? ¿es una manifestación en el tiempo de la generación eterna del Hijo?²³. Los ebionitas en su evangelio dirán que efectivamente Dios ha engendrado a Jesús en el Bautismo, y esto para dos cosas: por lo que respecta a la humanidad de Jesús, negar su nacimiento virginal; por lo que respecta a su divinidad, negar su generación eterna tal y como la define Nicea²⁴. La interpretación que hace el *Evangelio de los Hebreos* del “yo te he engendrado” es mucho más flexible, de modo que admite los dogmas del nacimiento virginal y de la generación eterna, y por esto no será combatida por los autores eclesiásticos²⁵. La actitud ante esta variante, por parte de éstos, será doble: descartar la referencia sálmica y retirarla del texto, aunque no totalmente; o aceptar con prudencia la tradición judeocristiana de un nacimiento de Jesús en el Bautismo²⁶. Posiblemente ha llegado a Agustín esta variante por medio de los *Testimonia* de Cipriano²⁷, y al no tener cerca de su ambiente problemas con los restos del judeocristianismo, no ha considerado sus tradiciones como peligrosas, pues de hecho San Agustín considera a los nazarenos como ortodoxos²⁸.

Agustín interpreta la voz del Padre como un testimonio de la filiación eterna de Cristo, de modo que «*hodie*» no se refiere al momento en que el Padre la pronuncia, en el Bautismo del Jordán, sino al “día” sin comienzo ni fin de la

21 Cf. J. RIVIÈRE, *Parole du Père au baptême de Jésus*, en *Bibliothèque augustinienne* 9 (1947) 375, 375.

22 Cf. A. ORBE, *Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. I, BAC, Madrid 1976, 647-649.

23 Cf. D. VIGNE, *Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, J. Gabalda et Cie., Paris 1992, 107.

24 Cf. *Ibidem*, 113.

25 Cf. *Ibidem*, 120.

26 Cf. *Ibidem*, 121.

27 Cf. *Ibidem*, 123.

28 Cf. *Ibidem*, 206, nota 3.

eternidad²⁹, el «*dies semper hodiernus*», de modo que parece que se introduce en el tiempo el misterio eterno³⁰.

McDonnell por su parte piensa que Agustín pone juntos los dos planos, el histórico con el Bautismo del Jordán, y el de la eternidad inmutable con la generación eterna del Hijo, de modo que se entiende el primero integrado en el segundo, y así no niega el carácter de nacimiento al Bautismo del Jordán, pero lo integra en la totalidad del misterio de Cristo, Verbo eterno y también encarnado³¹.

4.3. «*In aqua ergo baptizari uoluit a Ioanne, non ut eius iniquitas ulla dilueretur*»

Siguiendo a Ambrosio –Cristo se lavó por nosotros³²–, Agustín deriva eclesiológicamente la significación del Bautismo de Cristo para poder compaginarlo con su impecabilidad, pero toma más precauciones todavía, pues la carne de Cristo no es exactamente nuestra “carne de pecado”, hay entre ambas una diferencia. Jesús no tiene sino la “semejanza” de esta carne pecadora. Como se puede observar, el tema judeocristiano de una purificación física de Jesús ha desaparecido totalmente, ya que evocaba el tema de una purificación moral, que evidentemente es inaceptable, aunque jamás fue afirmada por los judeocristianos³³.

4.4. *Bautismo y Muerte de Jesús*

Recoge Agustín entrelazados dos motivos tradicionales muy antiguos en la interpretación del Bautismo del Señor: por un lado la conexión entre Bautismo del Jordán y victoria sobre el demonio³⁴, y por otro Bautismo y Muerte de Jesús³⁵. En Agustín se convierte en una conexión triple, Bautismo-derrota del

29 Cf. J. RIVIÈRE, *op. cit.*, 376.

30 Cf. D. VIGNE, *op. cit.*, 116.

31 Cf. K. McDONNELL, *op. cit.*, 98.

32 Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *De Spiritu Sancto* III,1,6. Traducido al español en ID., *El Espíritu Santo*, C. GRANADO, ed., Ciudad Nueva, Madrid 1998, 178-179.

33 Cf. D. VIGNE, *op. cit.*, 158-159. En el mismo sentido A. ORBE, *La unción...*, *op. cit.*, 27, nota 52.

34 Así lo hacen las *Odas de Salomón*, especialmente claro se ve en la Oda 24. Cf. A. PERAL – X. ALEGRE, *Odas de Salomón* cit_af ref_bf(PERAL, 2002 ref_num142)ref_af, en A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Cristiandad, Madrid 2002², 83-84.

35 Así lo hace Ignacio de Antioquía. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Efesios* XVIII,1-XIX,1. Traducido al español en cit_bfJ. AYÁN CALVO (ed.), *Ignacio de Antioquía. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno*, Ciudad Nueva, Madrid cit_af ref_bf(AYCALVO, 1991 ref_num143)ref_af, 122-123. Esta relación ha sido puesta de manifiesto también en el reciente estudio de F. PÉREZ HERRERO, *op. cit.*, 540-541.

demonio-Muerte, que como ya hacía Ignacio de Antioquía ve el acontecimiento del Jordán como una proclamación de la muerte y resurrección del Señor³⁶. Esta también es la perspectiva subrayada por Tertuliano, padre de la tradición latina, que conecta el valor salvífico del bautismo cristiano fundamentalmente con la Muerte del Señor³⁷.

A juicio de McDonnell esta conexión hay que ponerla en relación con la interpretación que Agustín hace de *Jn* 19,34, según la cual el bautismo cristiano tiene su fuente más en la Muerte de Jesús, cuando de su costado abierto sale el agua junto con la sangre, que en el Bautismo del Jordán. Esta exégesis será casi totalmente común en la antigüedad y edad media³⁸.

5. EL BAUTISMO DE JESÚS EN EL *DE TRINITATE*

5.1. *El De Trinitate*

Agustín escribe el *De Trinitate* durante todo el primer cuarto del siglo V³⁹, constituyendo una excepción con respecto al cuadro general de su monumental obra en cuanto que no lo escribe para el público en general, porque se lo hayan pedido los amigos, o por polémicas concretas, aunque las tiene en cuenta, sino por la necesidad de su alma de conocer mejor el misterio de la fe y contemplarlo⁴⁰. La teología postnicena empujada por la controversia arriana había demostrado la divinidad del Hijo y del Espíritu, pero todavía quedaban aspectos sin resolver⁴¹. Tres son las preguntas fundamentales a las que quiere responder la obra: porqué el Dios cristiano no son tres dioses, cómo entender la encarnación del Hijo si siempre se entienden las operaciones *ad extra* de la Trinidad como inseparablemente de las tres personas, y por último, en torno al Espíritu Santo, sus propiedades personales y su modo de proceder distinto a la generación⁴². Conocer y contemplar este misterio será posible hasta un cierto punto gracias a que Dios ha impreso en el hombre su imagen trinitaria⁴³.

36 Cf. K. McDONNELL, *op. cit.*, 209.

37 Cf. TERTULIANO, *De Baptismo* VIII,3. Versión en español en ID., *El Bautismo. La Oración*, S. VICASTILLO, ed., Ciudad Nueva, Madrid 2006.

38 Cf. *In eu. tr.* CXX,2 [CCL 36,661]. Cf. K. McDONNELL, *op. cit.*, 180.

39 Para la discusión sobre la fecha de redacción ver la introducción a la edición italiana de SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, en *Nuova Biblioteca Agostiniana* 4 (1973) XVII-XVIII.

40 Cf. *Ibidem*, VII-VIII.

41 Cf. *Ibidem*, IX.

42 Cf. *Ibidem*, VIII.

43 Cf. *Ibidem*, X.

Cavadini ha definido el *De Trinitate*, como un ejercicio de la *anagagé* platónica o sea, de ascensión de la mente hacia Dios a través de diversas imágenes trinitarias halladas en la creación, hasta llegar al Dios Trinidad⁴⁴. Pero Agustín lo realiza mediante una atención “externa” a Cristo, no sólo mediante la autorreflexión, en contraposición, por tanto, con el neoplatonismo, siendo imprescindible la fe en Cristo para llegar a esa visión⁴⁵. Desde esta visión de la obra, el libro XIII se manifiesta como el centro del *De Trinitate*, interpretado a la luz de la cristología agustiniana centrada en la necesidad del Mediador humilde por su encarnación para llegar a la visión de Dios; y que los libros del VIII al XV son parte de su cristología y de su teología de la vida cristiana⁴⁶, y no un camino místico neoplatónico revestido de un barniz de cristianismo, tal como han querido tantos en el siglo XX entender la teología agustiniana⁴⁷.

El libro XV es el cumplimiento de toda la obra, escrito en último lugar. Dos temas que han estado desde el principio se repetirán también aquí: la perfecta igualdad de las personas y las relaciones de origen, por un lado, y la incapacidad del hombre para llegar a la visión de Dios si no es como decía San Pablo por la *visio per speculum in aenigmate*, a causa de la semejanza que hay entre la Trinidad divina y las imágenes de ésta en la creación⁴⁸.

El contexto más próximo del texto donde aparece el Bautismo de Jesús son los últimos números del libro, donde Agustín afronta el tema de la procesión del Espíritu, recapitulando la doctrina ya enseñada, junto con alguna adición nueva. Siendo así que el orden de la “economía” reproduce y desvela el orden de la “teología”, el obispo de Hipona prueba la procesión *ab utroque* del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo, por el hecho que el Espíritu es enviado en su misión económica por el Padre y el Hijo (nn.45-46). Paralelamente, para probar la divinidad de Cristo, se aduce el dato de que él dona el Espíritu, que también es Dios: sólo Dios puede enviar a Dios. De hecho, la Iglesia no da el Espíritu sino ministerialmente, en nombre y por la autoridad que ha recibido de Cristo. Y es por eso —«*propter hoc*»— que Cristo puede dar el Espíritu como Dios porque primero lo ha recibido como hombre. Y lo ha recibido en el momento de su concepción, no tanto en su Bautismo (n.46)⁴⁹.

44 Cf. J. C. CAVADINI, “The Structure and Intention of Augustine’s *De trinitate*”, en *Augustinian Studies* 23 (1992) 103-123.

45 Cf. L. AYRES, “The Christological Context of Augustine’s *De trinitate* XIII: Toward Relocating Books VIII-XV”, en *Augustinian Studies* 29 (1998) I, 111-113.

46 Cf. *Ibidem* 138-139.

47 Cf. F. VAN FLETEREN, «Ascensión del alma», en *Diccionario de San Agustín... op.cit.*, 126.

48 Cf. P. AGAËSE, *Introduction*, en *Bibliothèque augustiniennne* 16 (1995) 21-22.

49 Cf. J. MOINGT, *Procesión et Misión du Saint-Esprit*, en *BA* 16 (1955) 658-660.

Si el centro de estos dos números era la Misión del Espíritu, en los siguientes analizará la misteriosa procesión del Espíritu (nn.47-51). En definitiva, Agustín cita muchos pasajes cristológicos –Encarnación, Bautismo, Ascensión, Pentecostés– donde aparece la misión del Espíritu para mostrar que ésta no era menos histórica que la misión del Hijo. En cierto sentido tuvo lugar cuando Cristo se hace hombre, de modo que cuando el Espíritu fue enviado, por ejemplo, a Cristo en su Bautismo, o derramado sobre la Iglesia en Pentecostés, algo ha tenido lugar: el que estaba oculto desde la eternidad ha sido conocido en el tiempo⁵⁰.

5.2. *De trin. XV,26,46*

«[...] Por esto, el mismo Señor Jesús no sólo dio como Dios el Espíritu Santo, sino que lo recibió también como hombre; por lo cual se le dice lleno de gracia y del Espíritu Santo. De El está escrito con más claridad en los Hechos de los Apóstoles: *Porque le ungió con el Espíritu Santo*. No ciertamente con óleo visible, sino con el don de la gracia, simbolizado en el crisma visible con que la Iglesia unge a sus bautizados.

Mas Cristo no fue ungido con el Espíritu Santo en el momento de su bautismo, cuando descendió sobre El en figura de paloma: entonces se dignó prefigurar su cuerpo, es decir, su Iglesia, en cuyo regazo reciben los bautizados el Espíritu Santo; sino que ha de entenderse ungido con esta mística e invisible unción cuando el Verbo se hizo carne, es decir, cuando la humana naturaleza, sin mérito alguno precedente de buenas obras, se unió al Verbo de Dios en las entrañas de una virgen, formando con El una sola persona. Por eso confesamos que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María.

Es un absurdo muy grande creer que sólo a la edad de treinta años (esta edad tenía cuando fue bautizado por Juan) recibió el Espíritu Santo; se acercó a recibir el bautismo sin pecado, no sin el Espíritu Santo. Porque si de su siervo y precursor Juan está escrito: *Será lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre*, pues, aunque engendrado por seminación de padre, recibió, una vez formado en el vientre de su madre, el Espíritu Santo, ¿qué no hemos de creer o pensar de

50 Cf. R. L. WILKEN, *The Spirit of Early Christian Thought. Seeking the face of God*, Yale University Press, New Haven & London 2003, 103.

Cristo hombre, cuya concepción no fue carnal, sino espiritual? Cuando leemos que recibió de su Padre la promesa del Espíritu Santo y lo derramó, se nos indica la existencia en Cristo de dos naturalezas, divina y humana: lo recibió como hombre lo otorgó como Dios. Nosotros podemos recibir este don al tenor de nuestra capacidad, pero no lo podemos derramar sobre los demás; para que esto no suceda invocamos sobre ellos al Dios autor de este don»⁵¹.

5.3. «*Iesus*»-«*Christus*»

Inicia el texto analizado llamando a Jesús *Dominus Iesus*, y un poco más adelante, en unión con la mención a la unción que recibió, lo denomina *Christus*. Agustín usa ambos términos con profusión en su obra, pero con una diferencia de cuatro veces más citas para el nombre de “Cristo”. Aun siendo Jesús-Cristo una única persona, cada uno de estos dos nombres tiene un significado distinto. Jesús es nombre propio, puesto por José siguiendo la orden del ángel, y que significa Salvador, siendo esta palabra usada en el latín por primera vez –según Agustín⁵²– a raíz de la llegada del cristianismo a los latinos, para aplicarla a Cristo⁵³. El tema

51 *Trin.* XV,26,46 [CCL 50A, 526-527]: «Propter hoc et dominus ipse Iesus spiritum sanctum non solum dedit ut deus, sed etiam accepit ut homo, propterea dictus est plenus gratia. Et manifestius de illo scriptum est in actibus apostolorum : *Quoniam unxit eum deus spiritu sancto*. Non utique oleo uisibili, sed dono gratiae, quod uisibili significatur unguento quo baptizatos ungit ecclesia. Nec sane tunc unctus est Christus spiritu sancto quando super eum baptizatum uelut columba descendit ; tunc enim corpus suum, id est ecclesiam suam, praefigurare dignatus est in qua praecipue baptizati accipiunt spiritum sanctum. Sed ista mystica et inuisibili unctione tunc intellegendus est unctus quando *uerbum dei caro factum est*, id est quando humana natura sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis deo uerbo est in utero uirginis copulata ita ut cum illo fieret una persona. Ob hoc eum confitemur natum de spiritu sancto et uirgine Maria. Absurdissimum est enim ut credamus eum cum iam triginta esset annorum (eius enim aetatis a Ioanne baptizatus est) accepisse spiritum sanctum, sed uenisse illum ad baptisma sicut sine ullo omnino peccato ita non sine spiritu sancto. Si enim de famulo eius et praecursore ipso Ioanne scriptum est : *Spiritu sancto replebitur iam inde ab utero matris suae*, quoniam quamuis seminatus a patre, tamen spiritum sanctum in utero formatus accepit, quid de homine Christo intellegendum est uel credendum cuius carnis ipsa conceptio non carnalis sed spiritalis fuit ? In eo etiam quod de illo scriptum est, quod acceperit a patre promissionem spiritus sancti et effuderit utraque natura monstrata est, et humana scilicet et diuina. Accepit quippe ut homo, effudit ut deus. Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro ; effundere autem super alios non utique possumus, sed ut hoc fiat deum super eos a quo hoc efficitur inuocamus».

52 Cf. *Trin.* XIII,10,14 [CCL 50A,401].

53 Cf. G. MADEC, *La patria...*, *op. cit.*, 121.

del *Saluator* será usado mucho por Agustín en la controversia pelagiana, metiendo en evidencia que Jesús es el salvador de los niños tanto como de los adultos⁵⁴.

Cristo en cambio es el nombre del *sacramentum*, en el sentido de la función a desempeñar, ya sea como sacerdote, como profeta o como rey, prefiguradas éstas funciones en la Antigua Alianza⁵⁵. De hecho, Agustín explicará en numerosas ocasiones que el nombre de Cristo viene de *Chrisma*, unción que en AT recibían el rey y el sacerdote y que ahora cumple Cristo conduciéndonos e intercediendo por nosotros⁵⁶. Agustín se muestra aquí profundamente tradicional, teniendo como testigo más próximo del uso de este título y de su significado a Ambrosio⁵⁷.

Pero fundamentalmente Jesús es el Cristo, el Ungido –*Unctus*–, porque dona el Espíritu Santo a causa de su condición divina, habiéndolo recibido anteriormente en su condición humana. Ha sido ungido con el Espíritu en la unción mística e invisible de la Encarnación, no en el Bautismo del Jordán. El nombre de Cristo lo aplica Agustín tanto al Verbo encarnado como al Verbo de Dios, por medio del intercambio de las propiedades de las dos naturas que el autor fundamenta en *Flp 2* y que la tradición posterior llamará la *communicatio idiomatum*. También nosotros, los cristianos, incorporados a él, somos miembros suyos, hasta el punto de ser en él también Cristo⁵⁸.

5.4. *Da el Espíritu como Dios, recibe el Espíritu como hombre*

Al inicio del texto citado decía que Jesús «*spiritum sanctum non solum dedit ut deus, sed etiam accepit ut homo*». El contexto de esta cita es explicar la procesión del Espíritu, y para ello se fija en la misión⁵⁹.

Ha comenzado el n.46 hablando de la doble donación del Espíritu, justo antes de ascender al cielo y en Pentecostés. Ha sido posible esta donación porque Jesús es Dios: «*Quomodo ergo non est qui dat spiritum sanctum?*» (n.46). De hecho, los sacerdotes de la Iglesia no dan el Espíritu, sino que oran para que descende sobre quien imponen las manos, como los apóstoles. Sólo Dios puede dar a Dios⁶⁰.

Llegados a este punto dice el texto: «*Propter hoc*», –“a causa de esto”– Jesús «no sólo dio como Dios el Espíritu Santo, sino que lo recibió también como

54 Cf. *Ibidem*, 122-123, con un elenco de citas agustinianas al respecto.

55 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 871.

56 Cf. *Ibidem*, 863.

57 Cf. Cf. C. GRANADO, “El Bautismo de Jesús en San Ambrosio de Milán”, en *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980) 353-354.

58 Cf. G. MADEC, *op.cit.*, 871-872.

59 Cf. J. MOINGT, *op. cit.*, 658.

60 Cf. *Ibidem*, 660.

hombre». O sea, que como es Dios, da el Espíritu, pero como por la encarnación tendrá también una naturaleza humana, en cuanto hombre recibió el Espíritu. Formando como una especie de inclusión literaria, al final de este texto citado repite la misma idea en otros términos: «*In eo etiam quod de illo scriptum est, quod acceperit a patre promissionem spiritus sancti et effuderit utraque natura monstrata est, et humana scilicet et diuina. Accepit quippe ut homo, effudit ut deus*». El que Cristo reciba y dé el Espíritu es señal de su doble condición, humana y divina, respectivamente, es el modo en como afecta a su relación con el Espíritu el hecho de ser «*una persona*». En estas expresiones se ven las líneas de fuerza de la cristología trinitaria del *De Trinitate*: por un lado el empeño en demostrar que el Hijo y el Espíritu son un solo Dios con el Padre, de modo que no por ser enviado el Hijo es superior a él el Padre, sino que sólo hay una real subordinación del Hijo al Padre en cuanto hombre; y por otro lado la afirmación de que la misma persona es el Hijo de Dios y al mismo tiempo el Hijo del hombre, sin que la unión personal implique la confusión entre las dos naturalezas en Cristo, también en lo que respecta a su relación con el envío del Espíritu⁶¹.

5.5. La unción con el Espíritu Santo

Cristo fue ungido con el Espíritu Santo, constituido así como «*plenus gratia*». La traducción que he reproducido añade «y del Espíritu Santo», tal y como aparece en la edición de los maurinos, no estando esta variante atestiguada por los códices más antiguos⁶². Un poco más adelante vuelve a repetir cual es el contenido de esta «*mystica et inuisibili*» unción: el «*dono gratiae*». Por esto afirma Van Bavel en Agustín la unción con el Espíritu Santo significa la donación de la plenitud de la gracia a Cristo en cuanto hombre⁶³. Con esta expresión se hace referencia a la polémica pelagiana, que ha empujado a Agustín a buscar un ejemplo absoluto de Gracia, y lo que encuentra en Cristo que en su naturaleza humana no ha merecido absolutamente nada antes de la unión hipostática en la Encarnación⁶⁴, que es la mayor de las gracias, «*gratia incarnationis*», que será fuente del resto de las gracias⁶⁵.

61 Cf. É. BAILLEUX, “Christologie dans le «*De Trinitate*»”, en *Recherches Augustiniennes* 7 (1971) 220.

62 No afecta su ausencia o presencia al sentido general del texto. Para la crítica textual cf. *CCL* 50A,526.

63 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 38 y 97.

64 Cf. *Ibidem*, 37.

65 Cf. *Ibidem*, 39.

Es por esto que considera «*absurdissimum*» considerar que hasta el Bautismo del Jordán Cristo no recibe el Espíritu Santo, él que «nació de Espíritu Santo y de la Virgen María», siendo así que el mismo Juan el Bautista recibió una unción purificadora en el seno de su madre⁶⁶.

Cristo fue ungido con el Espíritu Santo «*quando uerbum dei caro factum est*». Según Van Babel esta afirmación supone un cambio de perspectiva con respecto a la tradición anterior, que causaba algunas dificultades. En la exégesis del Bautismo del Jordán anterior a Agustín se entrelazan dos elementos: por un lado, admitían que el Bautismo no es necesario para la persona de Cristo, pero por otro se dice que su carne es nuestra carne culpable, que sí necesita purificación. Con estas expresiones se deja en suspenso sobre la cuestión de si el Bautismo confiere realmente a la naturaleza humana de Cristo el don del Espíritu Santo, la regeneración, o simplemente un aumento de gracia. Muchos Padres han afirmado la primera tesis, remitiendo la purificación ya sea a la Presentación en el Templo ya sea en el Bautismo del Jordán, otros expresan su dificultad para conciliar los datos de fe tradicionales: la santidad del cuerpo del Señor, el Bautismo como sacramento de regeneración, que en Cristo no es más que la confirmación de su ser Hijo de Dios, pero que al mismo tiempo es un aumento en santidad⁶⁷.

San Agustín no asume esta exégesis, sino que pone el acento en la encarnación: la unión de la divinidad del Verbo y de la naturaleza humana de Cristo comporta necesariamente el don del Espíritu santo, pues el Verbo-Dios y el Espíritu Santo no son más que una naturaleza divina⁶⁸. Por eso se puede afirmar que Cristo-Dios ha ungido a Cristo-hombre, recogiendo una idea de San Ambrosio, que dice Dios ha sido ungido por Dios⁶⁹.

Siguiendo con la interpretación de Van Babel, cuando dice Agustín que Jesús «*uenisse ad illud baptisma sicut sine ullo omnino peccato ita non sine spiritu sancto*», está haciendo referencia al modo distinto como resolver el problema de la impecabilidad de Jesús y su compatibilidad con el Bautismo del Jordán. Agustín ha cambiado la perspectiva al afirmar que la impecabilidad de Jesús no se debe a una cualidad natural de su humanidad, sino que proviene, como todos los dones extraordinarios de Jesús, de la gracia de la unión hipostática, gracia fontal con respecto a todas las demás. Esto implica que el Bautismo ha de tener por fuerza otro sentido que no tiene que ver en absoluto con la trasmisión de la gracia a Cristo en cuanto hombre⁷⁰.

66 Cf. J. MOINGT, *op. cit.*, 659.

67 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 97-98.

68 Cf. *c. Max.* II,19,10.

69 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 98-99.

70 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 97.

Por su parte Bailleaux, al estudiar este texto en el contexto de la cristología del *De Trinitate* afirma que por una gracia divina, la más alta de todas, Jesús nace de María siendo Hijo de Dios sin algún mérito por su parte, ya que su *assumptio* se remonta al primer momento de su existencia: «*ex quo esse homo coepit, ex illo est et deus*» (XIII,17,22). Esta es la gracia por excelencia, la suprema: “la unión del hombre con Dios en la unidad de la persona” (XIII,19,24). Gracia y santidad van unidas, pues el favor divino consiste en preparar al hombre para la unión con Dios. De hecho, los santos son los más unidos a Dios ya que participan aventajadamente de la Sabiduría divina, pero sin ser la Sabiduría misma. Solo el *homo assumptus* ha recibido la Sabiduría para ser con ella una sola persona, siendo así que la Sabiduría porta con ella al hombre asumido (XIII,18,23). La santidad de Cristo no tiene paralelo, pues se da a nivel óntico: ese hombre es el Hijo de Dios, el Señor en persona, no un “hombre del Señor” sin más, como dirá que se arrepiente de haber afirmado en algún momento en las Retracciones⁷¹. El hijo del hombre es santo desde su origen y por su ser profundo, y aun siendo de la raza de Adán por su madre, no ha contraído el pecado original ni ha cometido ningún pecado personal, ni lo puede cometer. El participa de nuestra naturaleza humana en lo que ella tiene de bueno. La economía providencial lo ha hecho nacer de una virgen, siendo su concepción obra del Espíritu Santo, y por tanto una obra santa (XIII,18,23). Y nace libre de esa naturaleza viciada para ser el Mediador que remedie nuestros vicios. La santidad de Cristo hombre en Agustín claramente no se reduce a ser la exención de todo pecado incluido el original, sino que tiene importancia en cuanto que es causada por la unión hipostática por la cual el Hijo del hombre es la Sabiduría encarnada⁷².

5.6. *El momento de la unción: «quando humana natura ... deo uerbo est in utero uirginis copulata ita ut cum illo fieret una persona»*

Así describe San Agustín el momento de la unción, que se dio cuando el Verbo se hizo carne. Si en el Bautismo del Jordán era clara la presencia del Espíritu y su papel, para los distintos autores en el momento de la encarnación este papel no está tan claro.

Para Bailleaux la unción santificadora de la naturaleza humana de Jesús es la persona del Verbo, que se une a ella santificándola. De este modo no sólo no se da la unción en el Bautismo sino que además el Espíritu ya no es necesario para explicar la unción o santificación de la humanidad de Jesús. De todos

71 Cf. *retr.* I,19,8 [CCL 57,59-60].

72 Para lo afirmado en todo este párrafo cf. É. BAILLEUX, “Christologie dans le «*De Trinitate*»”, en *Recherches Augustiniennes* 7 (1971) 230-232.

modos afirma el autor que en esta cita agustiniana todavía no es explícita esta idea, que aparece ya claramente en *In Io tr* 108,5⁷³.

En cambio Moingt afirma que el papel del Espíritu en la encarnación consiste en unir la natura humana de Cristo a la persona del Verbo, lo mismo –pero no del mismo modo– que une el Padre al Hijo. Subraya el autor la concurrencia del mismo verbo “*copulo*” al afirmar la unión del Verbo y la naturaleza humana en XV,26,46 –*humana natura deo uerbo est copulata*–, la unión por el amor de la apetencia y el objeto apetecido –*copuletur*– como imagen antropológica de la Trinidad en IX,12,18, y la imagen trinitaria del Espíritu Santo como *vita copulans* al amante y al amado en VIII,10,14⁷⁴.

Por su parte Van Bavel piensa que no es la misión del Espíritu santificar o ungir la carne de Jesús, sino que es misión del Verbo en el momento de la concepción⁷⁵, pues la plenitud de la gracia de Cristo hombre deriva directamente de la unión hipostática, que es la gracia más grande que pueda existir⁷⁶. Aunque no se puede afirmar que no está el Espíritu en ese momento, pues la presencia del Verbo-Dios comporta la del Espíritu Santo, al ser ambos junto con el Padre una sola naturaleza divina⁷⁷.

En cuanto al concepto de «*una persona*» Studer afirma que proviene del ámbito trinitario, donde pone de relieve lo que distingue al Padre, al Hijo y al Espíritu, mientras que aplicada a la cristología significa la unidad, siendo esta unificación y clarificación del lenguaje una de las ganancias de la teología del Hiponate⁷⁸.

Drobner dirá que ha sido Agustín el que acuña la fórmula que será la fuente de la definición dogmática de Calcedonia: dos naturalezas en una persona. La fuente para este concepto no está ni en el sentido teatral de la “máscara” ni en el sentido jurídico, sino en la gramática aplicada a la exégesis. Cuando se buscaba el sujeto de una frase en la gramática antigua la pregunta que se debía hacer el estudiante era: “¿Quién habla? ¿En qué persona habla?”. Al hacer exégesis Agustín usa esta norma, de modo que ante el problema exegético de si en la Escritura habla Cristo cabeza o su cuerpo, la Iglesia, dice que no hay que preocuparse por la distinción porque ambas forman «*una persona*», dotando

73 Cf. *Ibidem*, 231.

74 Cf. J. MOINGT, *op. cit.*, 660.

75 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 40.

76 Cf. *Ibidem*, 179.

77 Cf. *Ibidem*, 99. Los autores más escépticos a la hora de interpretar el papel del Espíritu en la Encarnación hacen sus afirmaciones mirando la teología de Agustín en general. Pero ciertamente en el texto que analizo se afirma de Cristo que «recibió el Espíritu Santo» en cuanto hombre, que «nació del Espíritu Santo y de la Virgen María», y se le compara con Juan, que es inferior a Cristo puesto que fue lleno del Espíritu Santo pero después de su concepción.

78 Cf. B. STUDER, *op. cit.*, 271-276.

entonces al concepto de un valor teológico-metafísico. En Agustín este concepto significará en cristología el sujeto gramatical y real, y por tanto la unidad de Cristo: Cristo es uno porque todos sus pensamientos, palabras y acciones, como Dios o como hombre, siempre tienen un mismo y único autor⁷⁹.

5.7. «*tunc enim corpus suum, id est ecclesiam suam, praefigurare dignatus est*»

Sí es del todo innegable que el Espíritu Santo descendió en forma de paloma en el Bautismo del Jordán, pero ¿qué valor tuvo este descenso? Para dar una respuesta Agustín usa el criterio de discernimiento cristológico expuesto en el *Sermo* 341: no ha recibido la unción del Espíritu como Dios, sino como hombre; en el Bautismo no ha recibido el Dios-hombre el Espíritu en cuanto mediador, pues ya lo había recibido en la Encarnación; ha sido el cuerpo del Cristo total, esto es, la Iglesia, la que “prefiguradamente” ha recibido el Espíritu Santo⁸⁰. La respuesta de Agustín en este texto nos remite por tanto a la doctrina del *Christus totus*, que ya había aparecido en el Libro IV cuando presenta la acción salvadora del Hijo a favor de los hombres como solución de la oposición entre el uno y lo múltiple, dialéctica que tiene aprisionada al alma humana en la doctrina plotiniana y que ha sido resuelta en el misterio de Cristo Cabeza del cuerpo por medio del cual la multitud de los miembros se convierten en uno⁸¹.

Explica Van Bavel en su estudio sobre la humanidad de Jesús en la cristología de Agustín, que Cristo-Hombre, al recibir la plenitud de la gracia, se convierte en fuente de gracia para todos los hombres, pues en su humanidad todos estamos incluidos como miembros suyos que somos⁸². Su *natura* humana es prototípica del género humano en el recibir la gracia, incluso la gracia de la predestinación⁸³. Agustín ha entendido la encarnación como intercambio entre Dios y los hombres, y como desposorio de Cristo con la carne humana⁸⁴.

Dando un paso más adelante en el estudio de este teologúmeno de Agustín, Borgomeo afirma que hay una verdadera continuidad entre Cristo Cabeza y sus miembros⁸⁵, que llega incluso a una *communicatio idiomatum* o intercambio de

79 Cf. H. R. DROBNER, *Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana*, en A. DUCAY, ed., *Il Concilio de Calcedonia 1550 anni dopo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 47-50.

80 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 873.

81 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 886.

82 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 38.

83 Cf. *Ibidem*, 100-101.

84 Cf. *Ibidem*, 75-85. El tema de Cristo que desposa la *caro* está presente en Novaciano. Cf. *Supra*, 40.

85 Cf. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, Études augustiniennes, Paris 1972, 205.

características en base a la unidad del sujeto, el *Christu totus*⁸⁶, excluyendo la identificación absoluta de Cabeza y miembros⁸⁷ que en el texto que analizo se hace patente al distinguir entre Cristo «lleno de gracia» que «se acercó a recibir el Bautismo sin pecado, no sin el Espíritu Santo» y «derramó» este don sobre la Iglesia, y nosotros que recibimos el don «al tenor de nuestra capacidad, pero no lo podemos derramar sobre los demás».

Mirando la relación con la tradición anterior Orbe afirma que la del Bautismo del Jordán es una unción que recibe Cristo para la Iglesia, que es su cuerpo, siendo éste un tema de Ignacio de Antioquía que retoma Agustín⁸⁸. A Cristo no le hacía falta el Bautismo, como afirmaba Justino⁸⁹, por eso la unción del Espíritu Santo la recibe Cristo para nosotros en su humanidad, como Cabeza de la Iglesia e instrumento –siempre en su humanidad– de la santificación futura de los fieles. Pero para Justino la unción soteriológica de Jesús no tiene nada que ver con la Encarnación⁹⁰.

En el contexto de la cristología del *De Trinitate* Bailleux dice que el acontecimiento temporal de Cristo es la gran teofanía, por excelencia, a la cual son ordenadas todas las demás. Subordinada a esta función está también la de ser “ejemplo” de que el hombre es *capax Dei*, hacer comprender a los hombres la verdad profunda de su vocación divina, manifestada ya en el ser creados a imagen de Dios, y que se finaliza en la participación de la felicidad del Hijo de Dios hecho hombre, como Mediador⁹¹. El Hijo de Dios por naturaleza es la perfecta imagen del Padre, el modelo que deben imitar los hijos por adopción. El que por su divinidad es nuestra morada eterna, nuestra patria, se ha hecho nuestra vía en el tiempo. También es ejemplo en cuanto hombre, y esta ejemplaridad es imprescindible para que podamos contemplar la Luz con los ojos del alma (VII,8,5), pues hace visible al Dios invisible. Esta teofanía por excelencia propone al hombre el ejemplo de una existencia humana por completo sometida filialmente a Dios. Aquí entra la obra de la redención⁹². A la luz de este esquema general habría que interpretar las referencias del texto al bautismo y crismación de los cristianos recibido en la Iglesia, puesto en paralelo al Bautismo del Señor y su unción: Jesús fue ungido «con el don de la gracia,

86 Cf. *Ibidem*, 214-215.

87 Cf. *Ibidem*, 218-219.

88 Cf. A. ORBE, *La unción...*, op. cit., 8, nota 19.

89 Cf. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 88, en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres Apologistas Griegos (s.II)*, BAC, Madrid 1954, 460-462.

90 Cf. A. ORBE, *La unción...*, op. cit., 50, nota 18.

91 Cf. É. BAILLEUX, op. cit., 219.

92 Cf. *Ibidem*, 223.

simbolizado con el crisma visible con que la Iglesia unge a sus bautizados», y en su Bautismo prefiguró su cuerpo, la Iglesia «en cuyo regazo reciben los bautizados el Espíritu Santo».

5.8. *Causas y efectos del traslado de la unción a la Encarnación*

Para Orbe el traslado del momento de la unción a la Encarnación tiene su antecedente remoto en Orígenes con su teoría de la unción que el Verbo realiza sobre el alma preexistente de Jesús, y enmarca la posición de San Agustín dentro de la corriente generalizada en los siglos IV y V⁹³.

Para Van Bavel la causa de este traslado es la controversia pelagiana que ha empujado a Agustín a buscar un ejemplo de gracia absoluto en Cristo, ungido-santificado en su humanidad antes de obtener algún mérito⁹⁴. Aún acogiendo positivamente la tradición cristológica precedente, en este punto se distancia de los Padres anteriores, a juicio del autor. La importancia de la unión hipostática en Agustín –según la terminología usada por Van Bavel– está muy ligada al concepto de unión por gracia, una de sus ideas maestras, puede que recogida de la teología antioquena de tintes adopcionistas de Teodoro de Mopsuestia, pero que en el Hiponate no es un término para explicar la naturaleza de la unión sino el principio por el cual se realiza, entrando aquí en juego el concepto de predestinación aplicado a Cristo hombre, de modo que la unión hipostática es el principio de la plenitud de gracia y de la *impeccantia* de Cristo hombre. Los Padres habían buscado en la concepción virginal de Cristo la base de su santidad e impecabilidad. El obispo de Hipona desautoriza la opinión según la cual el Bautismo de Cristo habría comportado una infusión especial del Espíritu Santo. A juicio de Van Bavel los Padres no pudieron escapar de un cierto dualismo al interpretar el Bautismo. Pone Van Bavel como ejemplo a Hilario: Jesús recibe otra vez la gracia de la filiación en el Bautismo, aunque no necesitaba otra comunicación de la vida divina. Agustín no se une a esa teología. Según él, la plenitud de la gracia de Cristo hombre deriva directamente de la unión hipostática, que es la gracia más grande que pueda existir. Ella entraña como consecuencia necesaria las otras gracias que elevan a Cristo a la condición que Agustín llama “la semejanza con la carne de pecado”. Esto influyó determinadamente en la tradición posterior, condicionando su desarrollo. Agustín se separó de la tradición al oponerse a una espiritualización exagerada de la naturaleza humana de Cristo en el cielo, pues no quería que la

93 Cf. A. ORBE, *La unción...*, op. cit., 177, nota 10.

94 Cf. T. J. VAN BAVEL, *op. cit.*, 37.

naturaleza divina absorbiera la humana, quería defender su integridad, incluida su corporalidad, también en la gloria del cielo⁹⁵.

Por su parte Madec afirma comentando el Libro XIII del *De Trinitate* que la centralidad de la Encarnación en la cristología de Agustín está determinada por el hecho de ser la respuesta precisa contra el problema del hombre, que es el orgullo que le impide alcanzar la Patria, la unión con Dios. La Encarnación es el acto del Dios humilde que confunde este orgullo humano⁹⁶.

6. CONCLUSIÓN

De los dos textos estudiados en el contexto de la controversia pelagiana se concluye que la profundización en el sentido de la unción de la humanidad de Jesús entendida como su santificación absoluta ha llevado a Agustín a situar dicha unción fuera del acontecimiento del Jordán, remitiéndola al primer momento de existencia de Cristo, momento de su concepción.

Así la impecabilidad de Cristo, tema que preocupaba tanto a la tradición precedente, queda totalmente garantizada, y el Bautismo del Jordán, aun no perdiendo del todo su significación cristológico-trinitaria en cuanto manifestación de la filiación eterna del Hijo y de su condición divino-humana, se llena del significado eclesiológico-sacramental, el cual tampoco estaba del todo ausente de la tradición: se bautizó por nosotros, prefiguraba el bautismo de su cuerpo, la Iglesia.

Por último, el interés de fondo de Agustín de manifestar la unidad de la *natura* divina del Dios trinitario hace posible que se abra paso la afirmación de que fue el Verbo el que ungió la humanidad de Jesús en la encarnación, aun sin esconder el papel del Espíritu.

95 Cf. *Ibidem*, 178-179.

96 Cf. G. MADEC, «Christus», *op. cit.*, 889.



El hombre, un ser finito, con anhelo y nostalgia del Infinito

MARÍA ASCENSIÓN MATÁS GARCIA

Instituto de Ciencias Religiosas de san Fulgencio
Murcia

Resumen: La paradoja del hombre radica en que siendo por creación un ser finito está llamado a la infinitud, no poseyendo en sí mismo la razón de su existencia, ni pudiendo alcanzar por sí lo que está llamado a ser: su ser en Cristo. Su búsqueda del sentido último y de la verdad definitiva de su existencia y del mundo constituye un “preámbulo de la fe”, que lo conduce al misterio de Dios. La fe es memoria de la promesa ligada a la esperanza que despierta la Palabra de Dios, inscrita desde siempre en el corazón del ser humano y manifiesta el encuentro vital entre Dios y el hombre, quien es transformado por la presencia infinita de Dios en él. Cristo visibiliza al Eterno en su ofrecimiento de hacer partícipe al hombre de su divinidad, se presenta como “el Camino, la Verdad y la Vida” y revela al hombre su vocación suprema. Del encuentro con Cristo, surge en el hombre la urgencia de anunciarlo, llegando hasta “las periferias existenciales y sociales”, para iluminarlas con la luz del Evangelio”.

Palabras clave: Antropología. Trinidad. Infinitud.

Abstract: The paradox of man consists in the fact that, being by creation a finite being, is calling to reach infinity, not possessing in himself the reason for his existence, nor being able to achieve by himself what he is called to be: his being in Christ. His search for the ultimate meaning and definitive truth of his existence and of the world is a “preamble to faith” that leads him to the mystery

of God. Faith is memory of the promise that comes from the hope that the Word of God awakens, always inscribed in the heart of the human being, and manifests the vital encounter between God and man, who is transformed by the infinite presence of God in him. Christ makes visible the Eternal in his offer to make man participate in his divinity, He presents himself as “the Way, the Truth and the Life” and He reveals to man his supreme vocation. From the encounter with Christ, the urgency to announce him arises in man, reaching “the existential and social peripheries”, to illuminate them with the light of the Gospel”

Keywords: Anthropology. Trinity. Infinity.

1. LA BÚSQUEDA DEL HOMBRE DEL SENTIDO ÚLTIMO Y DE LA VERDAD DEFINITIVA DE SU EXISTENCIA COMO PREÁMBULO DE LA FE

El hombre religioso vive bajo la certeza de haber sido llamado a la existencia por Dios, quien establece una peculiar comunicación con la humanidad a lo largo de la historia. Realidad que se hace visible mediante la creación del hombre¹, se desarrolla gracias a su vocación y se especifica por su misión. Aquí se insertan los misterios absolutos de la vida, que sólo se dan en la comunicación de Dios con la profundidad de la existencia humana, denominada gracia, y con la historia, que tiende hacia Jesucristo.

A través de su Palabra, Dios crea al hombre, lo llama por su nombre, sosteniéndolo en la existencia con amorosa benevolencia y conduciéndolo, mediante su amor, a la plenitud de ser y de sentido, que es la salvación². Nacido del amor divino, que es comunicador de ser, salvador y plenificador de todo lo creado, el hombre no posee en sí mismo la razón de su existencia, no existe por o para sí mismo, sino por y para ese amor que, libre y gratuitamente, le dio el ser³. Camina hacia la plenitud salvífica en medio del mundo, el cual se erige como

1 “La creación debe concebirse como la vida misma de Dios proyectada libremente ad extra, por tanto en forma finita... La pura vida divina ad extra en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal” (X. Zubiri *El hombre y Dios*, Madrid 1983³, p. 313).

2 “El amor de Dios está en el comienzo (Dios crea por amor), en el término (Dios plenifica a su criatura por amor) y en el entero trayecto entre el comienzo y el término de cada existencia humana, a la que Dios tratar permanentemente con amorosa benevolencia” (J. L. Ruiz de la Peña, *Creación, gracia y salvación*, Sal Terrae, Santander 1993, p. 105).

3 “La idea de creación implica, pues, una relación de dependencia absoluta de la criatura respecto del creador; la realidad surgida del puro y gratuito amor divino no tiene en sí la razón de su existencia, no existe por o para sí misma, sino por y para ese amor que le dio graciosamente el ser” (*Ibidem*, p. 14).

signo de la presencia del Creador, lugar en el cual se encarnó el mediador por excelencia entre Dios y el género humano, Jesucristo⁴, y patria no definitiva del hombre, quien, creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado a conducir al mundo hacia la consumación, convirtiéndolo en el hogar de la familia humana.

Pero el hombre es “un alguien” que constituye una cuestión ineludible para sí mismo, en cuanto que se manifiesta como el anhelo incontenible de infinito y la imposibilidad de saciar, desde sí mismo, el deseo natural de plenitud que anida en él⁵. En efecto, todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, al que sólo Dios da respuesta plena, llamándole a la búsqueda de la verdad⁶. En la verdad de su vida, en su conciencia, en su inclinación al pecado y en su aspiración de alcanzar la verdad, siente el influjo de sus múltiples limitaciones, la insaciabilidad de sus ilimitados deseos y la llamada a una vida superior, viéndose evocado, en numerosas ocasiones, a tener que elegir y renunciar a otras realidades, así como a padecer en sí la división y la fragmentación, que son fuente de discordias sociales⁷.

El hombre ni procede de sí mismo, ni ha elegido libremente su existencia, sino que se encuentra con ella, como un dato irrefutable, que constituye tanto un privilegio, como una obligación y una necesidad. Porque existir humanamente no sólo es pasión de ser, sino también creación de un ser, que tiene que ir haciéndose ininterrumpidamente, porque nunca puede considerarse del todo terminado. Desde su determinación originaria de ser imagen de Dios, no es una esencia cerrada sobre sí misma, que se transmite por generación, permanece invariable a lo largo del tiempo y no padece los influjos de la historia, sino que es una realidad dinámica e histórica llamada a hacerse en un contexto, en y por la relación con los otros. Es una realidad unitaria, compuesta de interioridad y comunión al mismo tiempo, cuya condición humana es la incertidumbre sustancial de quien está siempre en peligro de no ser él mismo o de dejar de

4 “La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación” (*Fides et ratio* 10).

5 J. L. Ruiz de la Peña, *Creación, gracia y salvación*, Sal Terrae, Santander 1993, p. 106.

6 “Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta obscuridad. Nadie en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo el interrogante referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta; Dios, que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad” (*Gaudium et spes* 21).

7 “A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente sin embargo ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por muchas sollicitaciones, tiene que elegir y renunciar. Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere hacer y deja de hacer lo que quería llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división que tantas y tan graves discordias provocan en la sociedad” (*Redemptoris hominis* 14).

ser el que es, es decir, de traicionar su propia identidad. Su destino depende de la certeza de su inseguridad y de su aspiración radical a la autorrealización, es decir, a dar cumplimiento a esa incitante profecía que cada uno es para sí mismo y que responde a sus más íntimos anhelos.

Su gran paradoja radica en que siendo por creación un ser finito llamado a la infinitud, no puede traspasar su frontera ontológica para alcanzar por sí mismo lo que está llamado a ser, que es su ser en Cristo⁸, en Quien ha sido elegido “antes de la fundación del mundo” (Ef 1,4-5) y “por Él y para Él que ha sido creado” (Col 1,16). Así, su vida transcurre en el continuo intento por poseerse en plenitud y, en él, al mundo, tratando de convertir el aparente drama de su indignancia en plenitud. Ser bajo el sentido de su propia realidad desemboca en la inquietud que le origina su instalación en su antes, ahora y después, en su pasado, presente y futuro y en su inicio, camino y destino, incrementada cuando le acompaña la angustia de carecer del sentido de sí mismo y de las posibilidades de encontrarlo, o la desesperación propia de aquel que teme que no alcanzará aquello que desea o siente el debilitamiento de la esperanza en la que encontraba sosiego.

Intrínsecamente ligado a la tierra, por su doble relación de origen y de destino, y provisto de las limitaciones de su cuerpo, lugar de mediación de encuentro, constituye un ser abierto al Tú trascendente, con Quien es capaz de establecer un diálogo vital, histórico y salvífico, como un ser libre. Más aún, está llamado a trascenderse a sí mismo en Él y a participar en su modo de ser, fin para el que ha sido creado, del que no puede desistir y que sólo puede alcanzar a través de la comunicación amorosa y gratuita de Dios.

De este modo, la consumación de su ser, que es su divinización, llamada a incoarse en el tiempo y a realizarse en el “éschaton”, sólo tiene lugar mediante la libre y gratuita auto donación de Dios, de tal forma que “lo que el hombre es por naturaleza se trasciende hacia lo que debe ser por gracia”⁹. Ésta lo capacita para

8 “Para quien así le ha querido y aceptado con todas sus potencias e integrado desde todos sus dinamismos, la existencia sin Dios aparece como decapitada en sus mejores posibilidades y privada de aquello para lo cual fue creado. Queda decapitada por dejar al hombre reducido a vivir en una desproporción destructora: la que resulta de un deseo infinito que tiene a Dios como objeto y de una reducción al propio yo finito, que es insuficiente en su poder de conquista para lo que su querer anhela alcanzar” (O. González de Cardedal, *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca 2013, p. 45).

9 “Lo que el hombre es (por naturaleza) se trascenderá hacia lo que debe ser (por gracia)... La divinización y consecución de la filiación por la gracia no es un suceso puntual, sino un proceso teleológicamente orientado hacia la consumación; tal proceso culmina y se clausura en el éschaton. Dada la constitutiva historicidad humana, no puede ser de otro modo; al hombre de la existencia temporal le es inherente el inacabamiento dentro de la historia, la autorrealización progresiva de su ser; por eso también el agraciado sigue siendo homo Viator” (*Ibidem.*, pp. 21 y 389).

disponer sobre sí mismo y para que pueda dar cabida a este amor que es Dios mismo, lo reciba como regalo y acepte la vida no como conquista y promoción autónoma, sino como don, poniendo fin a la fragmentación y al desajuste existente entre su proyecto vital y el desarrollo de su identidad y situándolo en una perfección ontológica que trasciende sus posibilidades. Su plenitud y perfección dependen de su ordenación profunda al misterio permanente de Dios, al que tiende necesariamente, desde su realidad del ser de la ilimitada trascendencia. No sólo Dios es el Tú del hombre, sino que el hombre es el tú de Dios, que encuentra en la búsqueda de su felicidad, una huella de Dios en sí mismo. Una exigencia ontológica de apertura hacia su connatural trascendencia, que corresponde a una auto manifestación y auto comunicación de Dios y supera los momentos concretos de espacio y tiempo de su historia, se extiende a toda su existencia y afecta radicalmente a todas sus dimensiones y que se opone al dualismo entre espíritu y materia, eternidad y tiempo, divinidad y humanidad, sobrenaturalidad y naturalidad.

Por eso, la razón más alta de la dignidad humana consiste en la llamada del hombre a la unión con Dios. Sólo cuando éste reconoce libremente la veracidad de esta afirmación y se confía plenamente a su Creador, alcanza la plenitud de su existencia, la cual surge como efecto del amor y es invitada a desarrollarse en el mismo. Por medio de la razón, el hombre puede conocer a Dios, a partir de sus obras. Pero existe otro tipo de conocimiento al que el hombre no puede acceder con sus fuerzas: el de la revelación divina¹⁰. A través de ella, Dios se da al hombre y revela plenamente su designio de bondad preestablecido en Cristo, a favor de todos los hombres, remitiéndose el presente escatológico de Jesús al futuro histórico y anticipándose éste en aquel, de tal forma que la escatología se hace historia y la historia se vuelve escatológica.

Dios se revela en la conciencia del hombre y manifiesta en la historia de la humanidad, “Kairós” de la salvación, su designio sobre el mundo, es decir, lo que, desde su eternidad, pensó y proyectó sobre el mismo. Este último aparece interpretado no como una magnitud estática, sino como el tiempo favorable para construir la propia historia, como historia de salvación¹¹. En particular, la

10 “Los momentos en los que se revela el designio secreto de Dios, hablamos de su Providencia. En ella Dios se manifiesta como persona real, definitivamente distinta del mundo al cual trasciende, pero al que crea, pensándolo, amándolo, asignándole un fin y al que conserva, conduciendo hacia su meta el vaivén de la historia y el aparente azar de la vida humana. Cuando Dios revela el designio de su Providencia, nos permite reconocer nuestro profundo sentido, al dejarnos entrever el misterio de nuestro destino y el modo cómo accedemos a él” (K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, p. 51).

11 “Por designio de Dios entendemos lo que Dios, desde su eternidad, pensó y proyectó con pensamiento creador sobre el mundo. Y entendemos “mundo”, no como una magnitud estática, fija determinada, sino como el mundo de la historia, que está originándose históricamente de cara

historia personal es una sucesión de hechos pasados, presentes y futuros, que se convierte en la síntesis de toda la historia de la salvación, constituida por diversos modelos de comprensión y distintas imágenes de Dios y de su acción en la historia de cada hombre¹².

En su tensión trágica entre el no ser, ni poder ser más que hombre y el inevitable tender a superarse a sí mismo, anida en él, el deseo de conocer la verdad, sin la cual “el hombre se mueve en el vacío, su existencia se convierte en una aventura desorientada y su emplazamiento en el mundo resulta inviable”¹³. Este deseo constituye un don de Dios, que lo conduce hacia el conocimiento de Él, para que “conociéndolo y amándolo, pueda descubrirse y alcanzar así la plena verdad sobre sí mismo”¹⁴. Por eso, el distanciamiento, la indiferencia o la negación del hombre hacia Dios, lo presentan como aquel que buscándose a sí mismo y anhelando su plena realización, se aleja de sí, enajenándose de su ser criatura y, al mismo tiempo, mostrando las limitaciones correspondientes a su condición como tal. De este modo, las aspiraciones de la vida humana quedan reducidas a las posibilidades y necesidades del hombre, a su afán de autosuficiencia y su aceptación o no de lo conocido por medio de los sentidos, erigiéndose a sí mismo como la única voz dentro de lo que le aparece como lo único definitivamente real.

Pero más allá de su ensimismamiento, el hombre está esencialmente religado a los otros y a aquello que le precede, que le permiten tomar conciencia de su unicidad respecto lo existente. La presencia divina, aún en la intemperie de la existencia sin Dios, puede vivirse como la experiencia amorosa de aquel que, llegando al extremo del desamor, que es la negación de la existencia del

a la promesa del mundo nuevo; él es el despliegue de la historia del hombre, la historia absoluta y radicalmente nueva de cada persona humana, trenzada e intercomunicada con las historias, también absolutas y radicalmente nuevas de otras personas, generando así el mundo humano, la historia” (J. C. Rey García Paredes, *Misión de la vida religiosa*, Madrid 1982, p. 49).

12 “La historia personal es una sucesión de hechos pasados, presentes y futuros. Pero la sucesión de la biografía personal la leemos en el contexto de modelos diferentes de comprensión de la historia de salvación. La vamos engarzando en la historia de la salvación de Dios. Pero hay diferentes modelos de comprensión de la historia salvífica. Hay distintas imágenes de Dios y de su acción en nuestra historia personal y colectiva...” (B. Fernández Prado, “Pasión por Dios e historias de vida”, en AA. VV., *Obediencia. Pasión por Dios en tiempos precarios*, pp. 269-270).

13 CEE, LIII Asamblea Plenaria, *La verdad os hará libres, Instrucción pastoral sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad*, Madrid 1990, n. 37.

14 “La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo” (*Fides et ratio*, palabras introductorias).

otro, se descubre amado por quien negó. Pero también puede padecerse como la ausencia dolorosa, de quien vive tan desarraigado de sí mismo, que aún no aprendió que la vida no se alcanza sin salir de uno mismo, sino en el reconocimiento del otro y la entrega de la vida.

El descubrimiento de dicha presencia despierta el agradecimiento o la súplica del hombre hacia su Creador que, vivida consciente o inconscientemente, lo llama a desplegar su existencia en el tiempo, siendo en el presente “por lo que ha sido y para lo que será”, por lo que su futuro brota de lo que ha sido gestado y realiza lo que potencialmente está presente. En este tránsito del ser al ser en plenitud, el hombre se manifiesta como el caminante que peregrina en la historia, acompañado por la brújula de sus certezas e inseguridades, en búsqueda del sentido último y de la verdad definitiva de su existencia y del mundo. Un ser hambriento de luz, que busca iluminar hasta los lugares más recónditos de su existencia, para visibilizar íntegramente su pasado, alumbrar plenamente su presente y otear con claridad su futuro. Un ser finito con sed de infinito¹⁵, incapaz de explicar en su totalidad la evidencia y complejidad de su existencia y que se halla emplazado en su propio sentido de ser, que aparece como revelación y misterio, pregunta y respuesta, pensado desde la racionalidad, el sentimiento y la pasión, lo soñado y lo imposible necesario.

Se mueve en su empeño de retenerse, aceptarse y desarrollarse en hombre y sólo en hombre, para evitar el riesgo de desaparecer o de irse perdiendo en el camino y afrontar así su miedo a no continuar como tal en la eternidad. Pero también, se pone en movimiento bajo el deseo de traspasar los límites de su existencia tratando de convertirse en Dios, interrogándose sobre su anhelo de plenitud, que le fascina y le hace sentir impotente ante aquello que desconoce y lo supera. Envuelto por el miedo a lo desconocido y sus consecuentes múltiples intentos de mantenerse lejos de toda amenaza, aturdido por el desconcierto ante sus múltiples preguntas sin contestar y cansado de elaborar explicaciones que parecen alejarse de la realidad y sumirlo más en la perplejidad, necesita

15 “El poder de la autotranscendencia infinita hace manifiesto el hecho de que el hombre pertenece a aquello que está más allá del no ser, es decir, al ser en sí. La presencia potencial de lo infinito, como autotranscendencia ilimitada, es la negación del no ser. El hecho de que el hombre no se sienta nunca satisfecho de ninguna etapa de su desarrollo finito, el hecho de que nada finito le pueda detener, aunque la finitud sea su destino, indica la indisoluble vinculación de todo lo finito al ser en sí. El ser en sí no es la infinitud, es lo que se halla más allá de la polaridad de finitud y autotranscendencia infinita. El ser en sí se manifiesta al ser finito en el impulso infinito de lo finito por trascenderse a sí mismo. Pero no podemos identificar al ser en sí con la infinitud, es decir, con la negación de la finitud. El ser en sí precede a lo finito y precede a la negación infinita de lo finito” (P. Tillich, *Teología Sistemática, I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca 1981, pp. 247-248).

descubrirse enraizado en la historia, caminar en tierra firme y mirar hacia un horizonte que le permita soñar y proyectar, más allá del ritmo frenético¹⁶, que le priva del tiempo para encontrarse consigo mismo, con los otros y con la realidad circundante. Su deseo de felicidad se ve a menudo truncado por el desasosiego y la resignación, que le llevan a conformarse con aquellas pequeñas luces del camino¹⁷, que muestran sólo una limitada parte de la realidad o la iluminan sólo fugazmente, permaneciendo como aquel que ocupa un espacio y se sitúa bajo las coordenadas del tiempo, pero que aún no ha visto la luz del vivir, la ilusión del despertar y la alegría de renacer en cada instante.

Sin embargo, frente a esta presentación del hombre, no exenta de realismo, su búsqueda del sentido último y de la verdad definitiva de su existencia y del mundo constituye, como afirma Benedicto XVI, un “preámbulo de la fe”, ya que lo lleva al camino que conduce al misterio de Dios. A través de la fe y de la razón humana, que lleva inscrita en sí la exigencia del sentido¹⁸, el hombre se eleva hacia la verdad, bajo una invitación continua a ponerse en camino con el corazón lleno de júbilo hacia Aquel que le invita a su encuentro, contemplando su existencia como radical contingencia y de que debe retornar libremente a su fundamento y fuente del ser.

Mediante un continuo movimiento, el hombre alcanza al Tú absoluto, soporte de su origen y su meta, cuya adhesión expresa a través de la fe, una entrega, que hace del hombre “formal y constitutivamente experiencia de Dios, quien

16 “A veces la velocidad del mundo moderno, lo frenético nos impide escuchar bien lo que dice otra persona. Y cuando está a la mitad de su diálogo, ya lo interrumpimos y le queremos contestar cuando todavía no terminó de decir. No hay que perder la capacidad de escucha. San Francisco de Asís escuchó la voz de Dios, escuchó la voz del pobre, escuchó la voz del enfermo, escuchó la voz de la naturaleza. Y todo eso lo transforma en un estilo de vida” (*Fratelli tutti* n. 48).

17 “La fe se ha visto así como un salto que damos en el vacío, por falta de luz, movidos por un sentimiento ciego; o como una luz subjetiva, capaz quizá de enardecer el corazón, de dar consuelo privado, pero que no se puede proponer a los demás como luz objetiva y común para alumbrar el camino. Poco a poco, sin embargo, se ha visto que la luz de la razón autónoma no logra iluminar suficientemente el futuro; al final, éste queda en la oscuridad, y deja al hombre con el miedo a lo desconocido. De este modo, el hombre ha renunciado a la búsqueda de una luz grande, de una verdad grande, y se ha contentado con pequeñas luces que alumbran el instante fugaz, pero que son incapaces de abrir el camino” (*Lumen fidei* n. 3).

18 “Por otra parte, no podemos olvidar que muchas personas en nuestro contexto cultural, aún no reconociendo en ellos el don de la fe, buscan con sinceridad el sentido último y la verdad definitiva de su existencia y del mundo. Esta búsqueda es un auténtico «preámbulo» de la fe, porque lleva a las personas por el camino que conduce al misterio de Dios. La misma razón del hombre, en efecto, lleva inscrita la exigencia de lo que vale y permanece siempre” (*Porta fidei* n. 10).

posee una forma universal de ser experiencial para todo hombre¹⁹. Nacida del encuentro con el Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede²⁰, la fe es un don sobrenatural recibido de Éste, que revela al hombre su condición de criatura. Ésta recibe de Dios el ser y la vida como don y tarea²¹ y, además, es capaz de transformar su mirada sobre la realidad, yendo más allá de los sentidos y de la lógica humana, haciendo memoria de la vida de Jesús²², cuyo amor vence hasta la muerte. Por eso, la fe es la luz que orienta su camino en el tiempo y la llama ardiente que lo impulsa a anunciar la Palabra de Dios que le dio la vida y lo mantiene en la misma, superando al “yo” aislado, para conducirlo hacia la comunión, reconociendo en cada rostro humano el rostro de Cristo y manifestando el darse a sí mismo como tarea y ámbito de realización plena de la libertad²³.

Todos los interrogantes acerca de la misión del ser humano, reciben una respuesta genérica, dentro de este planteamiento antropológico, que abarca a la misión de la persona, como un auto trascenderse aplicado a su deseo de comunión con Dios y, a través de Él, con toda la realidad. La búsqueda religiosa se convierte así en uno de los signos más identificativos del ser humano, del que

19 “El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios Zubiri” (X. Zubiri, “El problema teológico del hombre”, en A. Vargas Machuca, *De Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, p. 61).

20 “La nueva lógica de la fe está centrada en Cristo. La fe en Cristo nos salva porque en él la vida se abre radicalmente a un Amor que nos precede y nos transforma desde dentro, que obra en nosotros y con nosotros” (*Lumen fidei* n. 20).

21 “Es esencial pues que el hombre reconozca la evidencia original de su condición de criatura, que recibe de Dios el ser y la vida como don y tarea. Sólo admitiendo esta dependencia innata en su ser, el hombre puede desarrollar plenamente su libertad y su vida y, al mismo tiempo, respetar en profundidad la vida y libertad de las demás personas” (*Evangelii vitae* n. 96).

22 “La fe, que recibimos de Dios como don sobrenatural, se presenta como luz en el sendero, que orienta nuestro camino en el tiempo. Por una parte, procede del pasado; es la luz de una memoria fundante, la memoria de la vida de Jesús, donde su amor se ha manifestado totalmente fiable, capaz de vencer a la muerte. Pero, al mismo tiempo, como Jesús ha resucitado y nos atrae más allá de la muerte, la fe es luz que viene del futuro, que nos desvela vastos horizontes, y nos lleva más allá de nuestro «yo» aislado, hacia la más amplia comunión” (*Lumen fidei* n. 4).

23 “Es la fe la que nos permite reconocer a Cristo, y es su mismo amor el que impulsa a socorrerlo cada vez que se hace nuestro prójimo en el camino de la vida. Sostenidos por la fe, miremos con esperanza a nuestro compromiso en el mundo, aguardando unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia” (*Fratelli tutti* n. 14).

depende el sentido de su vida y, en definitiva, la riqueza de su “yo”, el cual se afirma en su relación con los demás y en un grado supremo con su Creador.

2. LA FE COMO MEMORIA DE LA PROMESA DE VIDA QUE DESPIERTA LA PALABRA PRONUNCIADA POR DIOS

La historia de la salvación es el conjunto de acontecimientos por los cuales Dios realiza su designio inefable de creación y salvación del mundo y de la humanidad. Situándose al final del plano de la salvación, en el momento de su plena consumación, es como puede entenderse su origen, su desarrollo total y lo que determina su movimiento interno. El futuro absoluto es Dios mismo, Quien en absoluta donación, abraza a todo, como consumación y afirmación del mundo y del hombre. El designio del Padre es recapitular todas las cosas en Cristo²⁴, origen y sostén, que lo unifica todo y hacia el que todo devenir histórico tiende como a su fin supremo y causa final. A través del don de la humanidad de Jesús, Dios se revela plenamente a la humanidad, viene en Persona a hablar de sí al hombre y le muestra el camino por el cual es posible alcanzarlo, señalando las posibilidades y metas a su devenir y convirtiendo al tiempo en su dimensión divina de eternidad.

Gracias a esa intervención personal de Dios en el tiempo de los hombres, la historia humana cesa de ser por sí misma una sucesión de hechos, a los que la muerte pondría fin paradójicamente, para adquirir sentido, desde su orientación al acontecimiento central: Jesucristo. El misterio de la epifanía, manifestación, y el misterio de pascua, paso salvador, revelan al Dios que se da salvando y salva dándose, e invitan a entrar en el misterio de Cristo, adhiriéndose vitalmente a su Persona. En términos generales, se puede afirmar que seguir a Jesucristo es ser llamados personalmente por Él (vocación), para vivir con Él y con sus seguidores (comunión), viviendo como Él y perpetuando su mismo quehacer en el mundo (misión).

La historia se presenta así como designio unificado, que encuentra su centro en la encarnación, continuación y recapitulación de la creación entera, por obra

24 “El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: “Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra” (*Gaudium et spes* n. 45).

de Aquel mediante el cual ha visto la existencia²⁵. El hacerse del hombre acontece en la creación, como el lugar en el que se desarrolla la historia de amor entre Dios y su criatura, acogiendo el don de Éste en la escucha de su Palabra, la cual lo introduce en la exigencia de la ley escrita en el corazón, que lo llama a hacer el bien²⁶. Éste constituye la razón misma de la vida y desde donde ésta se realiza, comprometiendo al hombre a construir su existencia personal y social no desde realidades efímeras, sino desde su verdadero fundamento.

En esta historia de amor, la comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, a través de un proceso de maduración continuado en el tiempo, que abarca al hombre en su integridad, de modo que la voluntad de Dios no es considerada como un deber que cumplir, ajeno al hombre, sino que éste se descubre a sí mismo en Dios, se abandona confiadamente en Él y lo experimenta dentro de sí más que a sí mismo²⁷. Es un proceso continuado en el aquí y ahora, en el que la experiencia de ser amado desborda de alegría al hombre, quien reconoce y asiente desde su libertad al Dios viviente en un único acto de amor en el que participan el entendimiento, la voluntad y el sentimiento.

De este modo, la fe no es la adhesión meramente racional a una serie de verdades, sino que se convierte en memoria de la promesa ligada a la esperanza que despierta la Palabra pronunciada por Dios, inscrita desde siempre en el corazón del ser humano, que llama a cada hombre por su nombre, lo interpela a salir de su propia tierra, sin olvidar su pertenencia a la misma y sin dejar de actualizarla, y establece una alianza con él en el éxodo hacia una

25 “La encarnación es esencialmente histórica, incluye el proceso de asumir, experimentar, compartir, convivir una historia de hombre. La encarnación incluye el proceso de hacerse sucesivamente hombre. Y hacerse hombre como nosotros implica asumir nuestra condición de hombres. Asumir nuestra libertad finita, propia del homo viator. Asumir la temporalidad y la historicidad. Asumir la finitud y la mortalidad” (B. FERNÁNDEZ, *El Cristo del seguimiento*. Madrid 1995, pp. 251-252).

26 “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla” (*Gaudium et spes* n. 16).

27 “La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío. Crece entonces el abandono en Dios y Dios es nuestra alegría” (*Deus caritas est* n. 17).

tierra nueva y un futuro inesperado, conforme va caminando hacia adelante adentrándose en la Palabra²⁸. Es signo de la apertura agradecida y confiada del hombre a la intervención salvadora de Dios en su historia, cuya inquebrantable fidelidad supera las limitaciones inherentes a su condición de criatura, erigiéndose como roca firme y sólido fundamento, frente a toda amenaza o peligro, iluminando las raíces más profundas de su ser y dando lugar a una nueva vida, que procede de la llamada y del amor del Creador²⁹. Es anuncio del Dios vivo y cercano, que invita al hombre a entrar en comunión con El, acogiéndolo, liberándolo de su miseria, invitándole a cambiar el rumbo de su vida³⁰ y ofreciéndole trascenderse a sí mismo, dotando de sentido su vida y de unidad a su existencia y revelándole progresivamente su rostro en el tiempo de la promesa.

La fe manifiesta el encuentro vital acontecido mediante la gracia entre el amor infinito de Dios, que se da al hombre, y éste, que en su indigencia, se ha trascendido hacia Dios, siendo transformado por la presencia infinita de Dios en él. Es un acto de amor que nace de la interpelación divina y la libre respuesta humana, por el que el hombre se entrega libremente a Dios, bajo la adhesión a su persona, expresada en su voluntad de seguimiento vivida en la esperanza, la admisión de su testimonio y el anuncio de su mensaje. Es la respuesta de obediencia del hombre al Dios que se da a conocer desde su trascendencia, reconociéndolo en su divinidad y asintiendo plena y confiadamente a la verdad de lo revelado³¹, que lo conduce a la esperanza de la vida sin término, recono-

28 “Lo que esta Palabra comunica a Abrahán es una llamada y una promesa. En primer lugar es una llamada a salir de su tierra, una invitación a abrirse a una vida nueva, comienzo de un éxodo que lo lleva hacia un futuro inesperado. La visión que la fe da a Abrahán estará siempre vinculada a este paso adelante que tiene que dar: la fe «ve» en la medida en que camina, en que se adentra en el espacio abierto por la Palabra de Dios” (*Lumen fidei* n. 9).

29 “La fe entiende que la palabra, aparentemente efímera y pasajera, cuando es pronunciada por el Dios fiel, se convierte en lo más seguro e inquebrantable que pueda haber, en lo que hace posible que nuestro camino tenga continuidad en el tiempo. La fe acoge esta Palabra como roca firme, para construir sobre ella con sólido fundamento” (*Lumen fidei* n. 10).

30 “La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino a seguir: es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón” (*Fides et ratio* n. 56).

31 “Desde la fe el hombre da su *asentimiento* a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante. Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo” (*Fides et ratio* n. 13).

ciéndose a sí mismo como un ser abierto hacia la consecución de la plenitud añorada como culminación de sus aspiraciones. En dicha respuesta subyace la manifestación de la vida humana como comunicación interpersonal entre el Creador y la criatura y comunicación con todo lo creado³², don de Dios, fruto y signo de su amor, que el hombre está llamado a acoger desde la razón y a realizar desde la libertad, alcanzando la certeza de la verdad y viviendo en la misma. En su unión intrínseca con la verdad, como pregunta sobre el origen de todo, sobre la meta y el sentido del camino, la fe ilumina el pensamiento humano y responde al hombre en su necesidad de conocimiento y de verdad, traspasando su deseo de felicidad³³.

La fe es el abrazo del hombre a la verdad que se le ha revelado y su entrega confiada al Dios misericordioso, que se pone en camino hacia el hombre, alcanzando su culmen de cercanía en Jesús, Palabra encarnada. La palabra divina por la que Dios creó y se reveló al principio se ha encarnado en Jesucristo, por quien la creación y la revelación de Dios llegan a su plenitud³⁴. Cristo, el Verbo encarnado, en la revelación del misterio del Padre y de su amor, “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación” de participar en el misterio de la vida trinitaria, rebasando su estructura nativa, mediante la comunicación gratuita y amorosa de Dios³⁵. Él se hace presente en la historia como pilar sobre el que se asienta la realidad y su destino, capaz de transformar

32 “Cuando Dios crea a Adán, no crea una naturaleza entre otras, ni una cosa entre otras, sino a su «tú». Y lo crea llamándolo por su nombre, poniéndolo ante sí como ser responsable (= dador de respuesta), sujeto e interlocutor de un diálogo interpersonal. Crea, en suma, no un mero objeto de su voluntad, sino un ser co-rrespondiente, capaz de responder al «tú» divino, porque es capaz de responder del propio yo; crea una persona” (J. L. Ruiz de la Peña, *Creación, gracia y salvación*, p. 66).

33 “En efecto, la pregunta por la verdad es una cuestión de memoria, de memoria profunda, pues se dirige a algo que nos precede y, de este modo, puede conseguir unirnos más allá de nuestro «yo» pequeño y limitado. Es la pregunta sobre el origen de todo, a cuya luz se puede ver la meta y, con eso, también el sentido del camino común” (*Lumen fidei* n. 25).

34 “Él es la *Palabra eterna*, en quien todo ha sido creado, y a la vez es la *Palabra encarnada*, que en toda su persona revela al Padre (cf. *Jn* 1, 14.18). Lo que la razón humana busca «sin conocerlo (*Hch* 17, 23), puede ser encontrado sólo por medio de Cristo: lo que en Él se revela, en efecto, es la «plena verdad» (cf. *Jn* 1, 14-16) de todo ser que en Él y por Él ha sido creado y después encuentra en Él su plenitud (cf. *Col* 1, 17)” (*Fides et ratio* n. 34).

35 “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (*Gaudium et spes* n. 22).

el mundo e iluminar el tiempo³⁶, asumió y transformó la debilidad humana con su vida, pasión, muerte y resurrección y llevó a la ley a su plenitud, liberando al hombre del pecado y, capacitándole a través de la gracia, a la participación en la vida divina. Pero también la fe abraza al hombre, poniéndolo en camino hacia el Dios fiel que sorprende siempre, mediante el encuentro con Cristo, en el que se encuentran la obediencia del hombre a Dios, que se realiza desde la libertad, y la misericordia de Dios al hombre, que se da desde la gratuidad.

De este modo, la revelación orienta al hombre como peregrino en la tierra hacia la consumación de la historia humana, la cual consiste en “restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra”, y constituye la última posibilidad que Dios le ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación³⁷. Es el fundamento de toda la realidad y anticipación, en nuestra historia, de la visión última y definitiva de Dios a los que creen en Él o lo buscan con corazón sincero, siendo Cristo “el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones”³⁸.

Cristo acoge a todo hombre, revelándole quién es el hombre y qué debe hacer para ser verdaderamente hombre³⁹, su pequeñez y grandeza y su anhelo y nostalgia del Infinito frente a su condición de criatura. Visibiliza al Eterno dándosele al hombre en su ofrecimiento de hacerle partícipe de su divinidad y hace presente a la realidad del prójimo y al misterio de Dios, como diferente del hombre y,

36 “La fe cristiana es, por tanto, fe en el Amor pleno, en su poder eficaz, en su capacidad de transformar el mundo e iluminar el tiempo. «Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él» (1 Jn 4,16). La fe reconoce el amor de Dios manifestado en Jesús como el fundamento sobre el que se asienta la realidad y su destino último” (*Lumen fidei* n. 15).

37 “En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia” (*Fides et ratio* n. 33).

38 “El hombre religioso intenta reconocer los signos de Dios en las experiencias cotidianas de su vida, en el ciclo de las estaciones, en la fecundidad de la tierra y en todo el movimiento del cosmos. Dios es luminoso, y se deja encontrar por aquellos que lo buscan con sincero corazón... Al configurarse como vía, la fe concierne también a la vida de los hombres que, aunque no crean, desean creer y no dejan de buscar. En la medida en que se abren al amor con corazón sincero y se ponen en marcha con aquella luz que consiguen alcanzar, viven ya, sin saberlo, en la senda hacia la fe” (*Lumen fidei* n. 35).

39 “Cristo: Él nos dice quién es en realidad el hombre y qué debe hacer para ser verdaderamente hombre. Él nos indica el camino y este camino es la verdad. Él mismo es ambas cosas, y por eso es también la vida que todos anhelamos” (*Spe salvi* n. 6).

a su vez, en sí mismo. Sana las heridas más dolorosas de su existencia terrena, lo interpela desde su libertad y le permite reconocer su misterio y confesarlo como Hijo de Dios, en Quien se cumplen definitivamente todas las promesas. Le concede el don de su gracia, manifestando con su resurrección el triunfo de la vida sobre la muerte y el anuncio de “un cielo y una tierra nuevos”. Le indica el camino a seguir para llegar a la comunión plena con el Creador, presentándose a sí mismo como “el Camino, la Verdad y la Vida”. Se trata de la vida eterna, “la vida misma de Dios y la vida de los hijos de Dios”, a la que todo hombre es llamado gratuitamente en el Hijo por obra del Espíritu⁴⁰. Consiste en acoger al misterio de la comunión de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para “ser engendrados por Dios y participar de la plenitud de su amor (1 Jn 3, 12-13)”⁴¹, desde el respeto de la autonomía de la criatura y su libertad⁴².

Por su parte, el hombre reconoce a Jesucristo como el gran Amor que le ha sido dado y la Palabra que se le ha dirigido, tomando conciencia del amor de Dios y de su orientación hacia sí, recibiendo el ser filial de una nueva criatura, que se hace hijo en el Hijo y abriéndose a Dios, como origen de la bondad y fuente de la justicia. Jesús, Palabra encarnada, transforma e ilumina el camino de la vida, haciéndola fecunda y transforma la unión entre la fe, esperanza y caridad, en “el dinamismo de la existencia hacia la comunión plena con Dios”⁴³. Mediante la fe, el hombre reconoce a Cristo como el Señor, se mantiene en Él y descubre su rostro cada vez que se hace próximo del otro⁴⁴, sobre todo de los protagonistas del Reino de Dios, los pobres, marginados y oprimidos. A través de la esperanza, la

40 “Por tanto, la vida eterna es la vida misma de Dios y a la vez la *vida de los hijos de Dios*. Un nuevo estupor y una gratitud sin límites se apoderan necesariamente del creyente ante esta inesperada e inefable verdad que nos viene de Dios en Cristo” (*Evangelium vitae* n. 38).

41 *Evangelium vitae* n. 37.

42 “La verdad de la Revelación cristiana, que se manifiesta en Jesús de Nazaret, permite a todos acoger el «misterio» de la propia vida. Como verdad suprema, a la vez que respeta la autonomía de la criatura y su libertad, la obliga a abrirse a la trascendencia. Aquí la relación entre libertad y verdad llega al máximo y se comprende en su totalidad la palabra del Señor: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (*Jn* 8, 32)” (*Fides et ratio* n. 15).

43 “En la fe, don de Dios, virtud sobrenatural infusa por él, reconocemos que se nos ha dado un gran Amor, que se nos ha dirigido una Palabra buena, y que, si acogemos esta Palabra, que es Jesucristo, Palabra encarnada, el Espíritu Santo nos transforma, ilumina nuestro camino hacia el futuro, y da alas a nuestra esperanza para recorrerlo con alegría. Fe, esperanza y caridad, en admirable urdimbre, constituyen el dinamismo de la existencia cristiana hacia la comunión plena con Dios” (*Lumen fidei* n. 7).

44 “El amor inagotable del Padre se nos comunica en Jesús, también mediante la presencia del hermano. La fe nos enseña que cada hombre es una bendición para mí, que la luz del rostro de Dios me ilumina a través del rostro del hermano” (*Lumen fidei* n. 54).

razón y la voluntad humana, el hombre fortalece su compromiso en favor del bien y aguarda el nacimiento de una nueva humanidad, en la que habite la justicia⁴⁵.

El hombre sólo puede entenderse desde esta única clave que le ha sido dada, la cual le revela su estado original de perfección a imagen de Dios y, al mismo tiempo, se convierte a Cristo, en el interlocutor contemporáneo para cada creyente⁴⁶. Está llamado, a abrirse a la plenitud, a través de una fe en Jesús, que viene interpretada no como una conclusión de los conocimientos históricos, sino como una decisión libre, basada en ellos, la cual comporta el riesgo de la obediencia, es decir, de existir y de crecer. Así, la existencia humana se convierte en un proceso de transformación en Jesucristo, a través de una metamorfosis, que otorga un nuevo sentido al desarrollo vital⁴⁷. Como dice Pablo en *Gal. 2, 20*: “ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí”. De este modo, la existencia cristiana se define como una obediencia radical a Dios y su mediador por excelencia, Jesucristo, quien, a través de su obediencia al Padre, expresión máxima de su amor, nos hace pasar de la muerte a la vida y nos hace vivir en Él (*Rom 5,19*).

La esencia de la libertad del hombre, es decir, de su autodeterminarse en orden al fin, está profetizada en su haber sido creado a imagen y semejanza de Dios y es realizada plenamente en Jesucristo, en Quien, mediante la efusión del Espíritu, y se realiza de manera perfecta, sin confusión, la unidad de Dios con el hombre.

El hombre se adhiere a Dios como bien absoluto, belleza divina y verdad trascendental y responde al presentarse gratuito de Cristo, siendo atraído por el Padre e impulsado por el Espíritu Santo, de modo que su vida es concebida como “llamada en Cristo. Su unión con Él lo convierte en destinatario de una donación plena del Padre en Jesucristo y, a través de Él, del Espíritu del Padre y del Hijo. Esta unión de Cristo con el hombre es en sí misma “un misterio, del que nace el hombre nuevo, llamado a participar en la vida de Dios”⁴⁸, creado

45 “Sostenidos por la fe, miramos con esperanza a nuestro compromiso en el mundo, aguardando «unos cielos y una tierra nuevos en los que habite la justicia»” (*Porta fidei* n. 14).

46 “Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época” (*Lumen gentium* n. 10).

47 “¡No os olvidéis que vosotros, de manera muy particular, podéis y debéis decir no sólo que sois de Cristo, sino que habéis «llegado a ser Cristo mismo»” (*Vita consecrata* n. 109).

48 “Esta unión de Cristo con el hombre es en sí misma un misterio, del que nace el «hombre nuevo», llamado a participar en la vida de Dios, creado nuevamente en Cristo, en la plenitud de la gracia y verdad. La unión de Cristo con el hombre es la fuerza y la fuente de la fuerza, según la incisiva expresión de San Juan en el prólogo de su Evangelio: «Dios dioles poder de venir a ser hijos»” (*Redemptoris hominis* n. 18).

nuevamente en Cristo, Quien como el Hijo Eterno del Padre, posee la fuerza de comunicación de la eternidad divina. Es la fuerza y la fuente de la fuerza, que transforma interiormente al hombre, como principio de una vida nueva que dura hasta la vida eterna y que es el cumplimiento definitivo de su vocación⁴⁹.

El hombre está llamado a la vida sin fin, que es mucho más que un existir en el tiempo y en el espacio. Su vida es “tensión de vida” y realidad sagrada que se le confía, para que la cuide con responsabilidad y la lleve a perfección en el amor. Tiene su procedencia en Dios, es iluminada por la fe, se renueva por el don de la vida divina y alcanzará su plenitud, fin y destino, en la eternidad. Dicha plenitud consiste en la comunión con Dios en su conocimiento y amor, que va creciendo desde la vida terrena del hombre y es deseada instintivamente por éste, como el “germen de una existencia que supera los mismos límites del tiempo”, asumiéndolo y conduciéndolo hacia su destino último⁵⁰.

La verdad de Dios, comprendida como la misma realidad de Dios, la plenitud de su vida comunicada a los hombres a los que asocia a su intimidad personal y a su potencia activa, recibida por la fe, obedeciendo, amando y realizando la palabra de Jesús, engendra libertad en el hombre, no sólo de las necesidades inmediatas, sino frente a la mentira, la muerte, la desesperanza y al sinsentido. La vida cristiana es la respuesta libre a la libre oferta del don gratuito de Dios dándosele, que le concede la nueva capacidad de vivir recibida de Dios en Cristo y que es la participación en su divina plenitud por la integración en la propia relación entre Padre e Hijo. Dicha vida se descubre como vocación a la libertad (Gal 5), que va más allá de la suficiencia, indiferencia y distancia ante el destino y los poderes del mundo. El cristiano encuentra la libertad verdadera por el don sin reservas de sí mismo a Dios y al prójimo, sintiéndose sólidamente enraizado en Dios y desligado ante todo lo penúltimo, esto es, ante las realidades de este mundo, particularmente aquellas que corrompen al hombre⁵¹.

49 “Esta es la fuerza que transforma interiormente al hombre, como principio de una vida nueva que no se desvanece y no pasa, sino que dura hasta la vida eterna” (*Redemptoris hominis* n. 18).

50 “Sólo el hombre, entre todas las criaturas visibles, tiene «capacidad para conocer y amar a su Creador». La vida que Dios da al hombre es mucho más que un existir en el tiempo. Es tensión hacia una plenitud de vida, es *germen de una existencia que supera los mismos límites del tiempo*: «Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo imagen de su misma naturaleza” (*Sb 2, 23*) (*Evangelii vitae* n. 34).

51 “Al mismo tiempo, esta llamada sobrenatural subraya precisamente el *carácter relativo* de la vida terrena del hombre y de la mujer. En verdad, esa no es realidad «última», sino «penúltima»; es *realidad sagrada*, que se nos confía para que la custodiamos con sentido de responsabilidad y la llevemos a perfección en el amor y en el don de nosotros mismos a Dios y a los hermanos” (*Evangelium vitae* n. 2).

Vivir no es el permanecer ensimismado buscando el mero desarrollo personal en clave existencial ni convertir al existir en un espacio de relaciones con los demás, sino hacer de la propia existencia el “lugar de la manifestación de Dios, del encuentro y de la comunión con El”⁵². Cada instante de la vida es un tiempo de gracia, que el cristiano debe de vivir en fidelidad a su historia de amor con Dios, sustentado en la presencia y acción del Espíritu Santo y bajo la convicción de una fe que plenifica la vida, la reaviva y desvela su horizonte y que está llamado a confesarla en su unidad e integridad, dando testimonio de Ella. Por eso, está llamado a “renovar continuamente el encuentro personal con Jesucristo o, al menos, el dejarse encontrar por Él”⁵³, para escuchar sus palabras de vida: “lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros” (1 Jn 1, 1-3).

Si la vida es el valor supremo en cuanto lugar de la comunión con Dios, el desarrollo de la existencia al margen de Dios es una invocación a la muerte. Ésta es negación de la vida, es el culmen del misterio de la condición humana, en la que “el hombre se siente atormentado por el dolor, la progresiva disolución del cuerpo y el temor de la extinción perpetua”⁵⁴, pero además es la expropiación de su ámbito de relación con el Dios vivo. Es “la crisis suprema de la existencia del hombre”, que manifiesta el amor de Dios, que es por su propia naturaleza incondicionado y entraña una promesa de eternidad que se cumple en plenitud en la resurrección⁵⁵.

52 “Poder hacer de la propia existencia el «lugar» de la manifestación de Dios, del encuentro y de la comunión con El. La vida que Jesús nos da no disminuye nuestra existencia en el tiempo, sino que la asume y conduce a su destino último: «Yo soy la resurrección y la vida...; todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (Jn 11, 25.26)” (*Evangelium vitae* n. 38).

53 “Invito a cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar ahora mismo su encuentro personal con Jesucristo o, al menos, a tomar la decisión de dejarse encontrar por Él, de intentarlo cada día sin descanso” (*Evangelium Gaudium* n. 3).

54 “El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreducible a la sola materia, se levanta contra la muerte. Todos los esfuerzos de la técnica moderna, por muy útiles que sea, no pueden calmar esta ansiedad del hombre: la prórroga de la longevidad que hoy proporciona la biología no puede satisfacer ese deseo del más allá que surge ineluctablemente del corazón humano” (*Gaudium et spes* n. 18).

55 J. L. Ruiz de la Peña, *La Pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, p. 168.

La muerte no se reduce a la dimensión natural inherente a la dimensión biológica del ser humano, si no que se abre paso a su dimensión personal en la que el hombre es su autor y su sujeto, ya que la vive anticipadamente por el sentido o sinsentido que le confiere a la misma. El acto de morir es un acto de fe o de incredulidad, que es vivido como cumplimiento de la existencia, en el que acontece la confesión del Dios vivo, desde el reconocimiento del sentido de la vida y la aceptación esperanzada de la condición humana, o como castigo y emergencia de la culpa, que procede de la incompreensión o no aceptación de la existencia pecadora y de la desesperación y la impotencia que brota en el hombre como consecuencia de la realidad devastadora de la muerte. En la resurrección de Cristo “el ser para la muerte” se retrotrae a la vocación originaria de “ser para la vida”, de tal forma que la muerte ya no es fin y término, sino tránsito y pascua, pasando de la existencia provisional a la existencia definitiva en la fe en el Dios vivo. Cuando el hombre sólo camina dentro de sí, la muerte rompe su caminar y se presenta como amenaza inevitable y violencia inferida desde fuera de su no ser más. Pero cuando el camino lo encuentra en Cristo, la vida se vive como donación, considera el tránsito de la muerte como una realidad que se desprende de su estructura ontológica de hombre, creado para la salvación y se muere en Dios, entregándole la vida como un acto de amor⁵⁶.

3. LA VIDA COMO VOCACIÓN VIVIDA DESDE LA FE, LA ESPERANZA Y LA CARIDAD

Toda época humana tiene una relación con su pasado. Sus visiones e impulsos o bien surgen de la superación y ruptura crítica de los anteriores, o de un intento de restauración de la tradición, bajo la nueva óptica de su presente. El significado de la historia recibe el impacto directo de su crítica. Porque el pasado nunca asienta sus bases entre las futuras generaciones, ya que por bueno que fuese en su momento, no justifica su permanencia cuando todas las circunstancias han cambiado. Como decía J. H. Newman: “el presente es un texto y el pasado, su interpretación”⁵⁷.

El hombre espera, dirige su futuro y lo planifica, exponiéndose a cada paso a la imprevisibilidad. La diferencia entre lo que es y lo que está llamado a ser es el principio dinámico del desarrollo histórico, que mantiene abierta la expectativa del fin⁵⁸. Su vida es un recorrido en el que se busca a sí mismo y en

56 *Ibidem*, pp. 266-269.

57 Cf. J. H. Newman, *Essay critical and historical II*, Londres 1854, p. 250.

58 “El misterio del hombre presenta una doble faz que no puede contemplarse independientemente. El hombre es indisolublemente esencia y existencia, naturaleza y biografía,

el que es buscado por Dios, Quien en su amor eterno abraza a la humanidad entera y a toda la creación, alcanzando su cúspide en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, pero también se manifiesta mediante la presencia de cada persona, en la que brilla el rostro de Dios a través del rostro del otro. Por eso, la vida de cada persona no es un desesperante caos, determinado por el fatalismo, la casualidad o la repetición de ciclos sin sentido, sino que es gestada en el corazón de Dios, es el fruto del pensamiento de Dios⁵⁹ y crece y se dirige con y a través de los otros, al destino común, que es Él, en una plenitud trascendente donde Cristo resucitado abraza e ilumina todo.

El hombre está llamado a acoger la verdad originaria de este amor de Dios, el ser mismo del Padre dándose al Hijo desde toda la eternidad y, mediante el Hijo, cuya vida se le comunica, mediante la efusión del Espíritu, haciéndole participe del misterio más íntimo del ser de Dios. Es amor creador, por el que el hombre es, amor redentor, por el que es recreado, y amor revelado en Cristo, que lo convierte en sujeto del amor de Dios recibido y ofrecido⁶⁰. Este amor abre la vida al don y hace posible esperar el “desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres”, descubriendo cada uno su propio bien cuando asume y realiza plenamente el proyecto que Dios tiene sobre él, el cual constituye su verdad, cuya aceptación le hace libre (*Jn 8,32*)⁶¹.

De este modo, la vida cristiana es la respuesta del hombre al acto definitivo de gracia que Dios ha cumplido y revelado en Cristo, compartiendo con Él su destino, oponiéndose con Él al poder que oprime y aliena, denunciando y haciendo frente al mal y anunciando la soberanía amorosa de Dios, en la que imperan la fraternidad, la libertad, la justicia y la vida. Es una vocación vivi-

cuyo conocimiento conjunto es harto difícil y complicado de modo que algunos filósofos lo cuestionan seriamente” (J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Las dimensiones del hombre*, Sígueme, Salamanca 1996, p. 35).

59 “La vida no es el simple producto de las leyes y de la casualidad de la materia, sino que en todo, y al mismo tiempo por encima de todo, hay una voluntad personal, hay un Espíritu que en Jesús se ha revelado como Amor” (*Spe salvi* n. 5).

60 “Los hombres, destinatarios del amor de Dios, se convierten en sujetos de caridad, llamados a hacerse ellos mismos instrumentos de la gracia para difundir la caridad de Dios y para tejer redes de caridad” (*Caritas in veritate* n. 5).

61 “Cada uno encuentra su propio bien asumiendo el proyecto que Dios tiene sobre él, para realizarlo plenamente: en efecto, encuentra en dicho proyecto su verdad y, aceptando esta verdad, se hace libre (cf. *Jn 8,32*). Por tanto, defender la verdad, proponerla con humildad y convicción y testimoniarla en la vida son formas exigentes e insustituibles de caridad. Ésta «goza con la verdad» (1 Co 13,6) ... En Cristo, la caridad en la verdad se convierte en el Rostro de su Persona, en una vocación a amar a nuestros hermanos en la verdad de su proyecto. En efecto, Él mismo es la Verdad (cf. *Jn 14,6*)” (*Caritas in veritate* n. 1).

da desde la fe, la esperanza y la caridad, que constituyen el dinamismo de la comunicación de Dios con el hombre y de la respuesta del hombre a Dios, en la que el hombre está llamado a promover su propio crecimiento caminando en la historia con los otros, junto a los que se realiza, desarrolla y alcanza su plenitud desde la salida de sí mismo y su entrega a los demás.

La fe hace tomar conciencia al hombre de que Dios es amor, lo dispone a confiar libre y totalmente en Él, asintiendo voluntariamente a su revelación desde la obediencia de la fe⁶², le permite leer la historia desde su origen y destino en Dios, iluminando creativamente cada uno de sus momentos y glorificar a Dios desde el diálogo amoroso entre la libertad liberadora de Dios y su libertad, convirtiendo su vida en una memoria de la esperanza.

Se inserta aquí la esperanza no sólo como iluminación y adecuación al presente, sino también como una discontinuidad, cuyo recorrido remite al misterio de Cristo y a aquel futuro en el que Dios será todo en todos⁶³. La esperanza manifiesta el anhelo de plenitud enraizado en el hombre⁶⁴, lo impulsa a asomarse a un porvenir cuya consecución le es imposible alcanzar por sus propios medios y lo conduce a la renuncia de toda pretensión de tratar de salvarse por sí mismo y al éxodo radical de sí mismo en el abandono al amor de Dios como única salvación.

Dios es la gran esperanza del hombre⁶⁵, que, con rostro humano, abraza el universo, ha amado hasta el extremo a la humanidad y a cada hombre en par-

62 “El conocimiento asociado a la palabra es siempre personal: reconoce la voz, la acoge en libertad y la sigue en obediencia. Por eso san Pablo habla de la «obediencia de la fe» (cf. Rm 1,5; 16,26). La fe es, además, un conocimiento vinculado al transcurrir del tiempo, necesario para que la palabra se pronuncie: es un conocimiento que se aprende sólo en un camino de seguimiento” (*Lumen fidei* n. 29).

63 “Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios... El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección” (*Gaudium et spes* n. 39).

64 “Nos habla de una sed, de una aspiración, de un anhelo de plenitud, de vida lograda, de un querer tocar lo grande, lo que llena el corazón y eleva el espíritu hacia cosas grandes, como la verdad, la bondad y la belleza, la justicia y el amor. [...] La esperanza es audaz, sabe mirar más allá de la comodidad personal, de las pequeñas seguridades y compensaciones que estrechan el horizonte, para abrirse a grandes ideales que hacen la vida más bella y digna». Caminemos en esperanza” (*Fratelli tutti* n. 55).

65 “La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando «hasta el extremo»,

ticular, hace presente su reino allí donde Él es amado y constituye la garantía de que existe la vida que no está afectada ni siquiera por la muerte y en la que el antes y el después ya no existe. A través de la esperanza se presenta a la vida como el movimiento de un hombre que busca afuera el incremento de su ser, insertándose en una atracción infinita hacia Dios. Agitado en sus propias revoluciones, acucia la actuación de la providencia en su vida y en la historia, convirtiendo al amor en la ley que orienta su vida y en la fuerza por la que se une sobrenaturalmente a Dios. De este modo, sus aspiraciones no se orientan hacia el estado presente, sino futuro, haciendo de Dios, la clave por la que interpretar lo visible, como un prelude imperfecto de lo divino.

La existencia cristiana se identifica con una larga paciencia, alentada y sostenida por la esperanza, cierta y cada día renovada, del encuentro definitivo con Cristo. A su vez, la santificación, es una auténtica cristificación, es decir, un proceso histórico de transformación e identificación con Cristo. Se contrapone a la visión ilusoria del progreso histórico, como única meta de la vida humana⁶⁶, que origina en la modernidad, una cierta desesperanza, ante el aparente derrumbamiento de las grandes utopías y la pérdida de un hacia dónde, que dé sentido al camino de la humanidad.

La época moderna se sustentó en el progreso, la razón y la libertad, para desarrollar la esperanza de la instauración de un mundo perfecto, que parecía poder alcanzarse gracias a los conocimientos de la ciencia y a una política fundada científicamente. La esperanza bíblica del reino de Dios fue remplazada por la del reino del hombre, pero el desarrollo técnico y su industrialización, dieron lugar a toda una cadena de revoluciones sociales, bajo el intento de provocar el paso definitivo de la historia hacia la salvación, sustituyendo “el restablecimiento de la verdad del más allá, por la verdad del más acá”⁶⁷.

«hasta el total cumplimiento» (cf. Jn 13,1; 19,30). Quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente «vida»” (*Spe salvi* n. 27).

66 “Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia, queda expuesto al riesgo de reducirse sólo al incremento del tener; así, la humanidad pierde la valentía de estar disponible para los bienes más altos, para las iniciativas grandes y desinteresadas que la caridad universal exige. El hombre no se desarrolla únicamente con sus propias fuerzas, así como no se le puede dar sin más el desarrollo desde fuera” (*Caritas in veritate* n. 11).

67 “Hacia falta el salto revolucionario. Karl Marx recogió esta llamada del momento y, con vigor de lenguaje y pensamiento, trató de encauzar este nuevo y, como él pensaba, definitivo gran paso de la historia hacia la salvación, hacia lo que Kant había calificado como el «reino de Dios». Al haber desaparecido la verdad del más allá, se trataría ahora de establecer la verdad del más acá.” (*Spe salvi* n. 20).

El sujeto moderno pretendió ser un conquistador, que nació como consecuencia de la acentuación de su razón autónoma, al margen de Dios, situándola como la nueva vía, que adentrarse a la humanidad, en el camino de la libertad, la cual era considerada como la promesa, que permitiese al hombre llegar a conquistar su plenitud.

Precisamente, la postmodernidad supuso una protesta frente a la pérdida del sujeto humano, manifestando cómo la auténtica libertad, se hallaba determinada por Dios, sin el cual el hombre queda desprovisto de esperanza. Aparece así la angustia como la experiencia de la muerte del “yo”, que ante la escisión entre lo que se es y lo que puede ser, se esfuerza por hacerse autosuficiente y desligar su existencia, que es una relación, del poder que la fundamenta⁶⁸. Aquella crisis encontraba sus raíces en el interior del hombre, quien pretendió construir su historia sin la presencia del Creador, olvidando la vinculación existente entre la razón y la fe.

Pero, además, el hombre constituye para sí mismo un ser incomprensible y su vida aparece desprovista de sentido si no se le revela el amor, se encuentra con él, lo experimenta y lo hace propio y participa en él. Sólo puede ser redimido por el amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, que es el amor absoluto con su certeza absoluta, que concede un nuevo sentido a su existencia, revelando plenamente el hombre al mismo hombre, confirmándole su grandeza, dignidad y el sentido de su existencia en el mundo y respondiendo a su deseo de comprenderse hasta el fondo a sí mismo. Asimilando y apropiándose del misterio⁶⁹, el hombre descubre al Dios que nos ha amado y que nos sigue amando hasta el extremo y se descubre a sí mismo, hasta poder afirmar que “vive de la fe en el Hijo de Dios, que le amó hasta entregarse por él y que su vida es una relación con Dios, que es la fuente de la Vida y el Amor”.

La misionariedad del amor consiste en salir de uno mismo para dirigirse hacia el otro⁷⁰, propiciando un encuentro festivo con él, que desde la obediencia

68 Cf. P. M. Sarmiento, *Cristología existencial. Claves para una lectura posmoderna de Kart Rhaner*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998, pp. 22- 23 y 5.

69 El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre” (*Redemptoris hominis* n. 10).

70 “Desde la intimidad de cada corazón, el amor crea vínculos y amplía la existencia cuando saca a la persona de sí misma hacia el otro. Hechos para el amor, hay en cada uno de nosotros «una ley de éxtasis: salir de sí mismo para hallar en otro un crecimiento de su ser». Por ello «en cualquier caso el hombre tiene que llevar a cabo esta empresa: salir de sí mismo” (*Fratelli tutti* n. 88).

cia a la Palabra, se convierte en solidaridad progresiva y liberadora, llamada a ser acontecida no en el tiempo futuro sino desde la realidad del hoy de su historia. Este amor es apertura al misterio de Dios, obediencia de la fe al proyecto de Dios y búsqueda del Reino de Dios, entretejiendo una cultura de diálogo y comunión con el otro y convirtiéndose en un canto de la “revolución del Dios de la vida” en su vida. El amor se hace profecía, en una manifestación de la presencia de Dios en la historia, que sólo puede ser redescubierta cada día desde la escucha de la Palabra. La acogida del otro como palabra inédita e inaudita, desconocida y a veces desconcertante, se convierte en una experiencia de gratitud y de agradecimiento ante la vida humana y en un anticipo de la llegada del Dios que alberga la gran promesa de “un cielo nuevo y una tierra nueva donde habite la justicia”.

4. EL ANUNCIO DE CRISTO COMO RESPUESTA AL DESEO DEL HOMBRE DE CONOCER LA VERDAD SOBRE DIOS Y SOBRE SÍ MISMO

Frente a la ignorancia que se halla tras el egocentrismo del hombre que, paradójicamente, buscándose a sí mismo, se centra en sí, reduciendo su anhelo de plenitud a la finitud de su realidad de criatura, se encuentra aquel que se descubre a sí mismo a la luz de la Palabra de Dios. Ésta hace brotar y florecer el propio ser desde el descubrimiento de la propia vida como vocación⁷¹ a trascenderse en Dios, cuyo Amor, como don recibido, atrae al hombre hacia Cristo⁷² en su condición de peregrino en la historia.

De la escucha de la Palabra de Dios, su acogida en libertad y su seguimiento en obediencia se deriva su anuncio mediante acciones y palabras, que convierten la vida del cristiano en una epifanía de Dios, confesando su amor concreto y eficaz, que obra en la historia de la humanidad y de cada hombre, determina su destino final y se ha revelado en plenitud en la pasión, muerte y resurrección de Cristo, Quien nos da su Espíritu, que guía a la Iglesia en la espera del retorno glorioso del Señor. Jesús no es sólo Aquel en quien cree y acoge en su vida, sino también Aquel con quien entra en comunión total, para poder creer, participando

71 “En los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación” (*Populorum progressio* n. 15).

72 “La fe se hace entonces operante en el cristiano a partir del don recibido, del Amor que atrae hacia Cristo (cf. Ga 5,6), y le hace partícipe del camino de la Iglesia, peregrina en la historia hasta su cumplimiento. Quien ha sido transformado de este modo adquiere una nueva forma de ver, la fe se convierte en luz para sus ojos” (*Lumen fidei* n. 22).

en su modo de conocer al Padre y descubriéndolo como “el Camino, la Verdad y la Vida”, mediante la fe, la esperanza y el amor”⁷³.

Del encuentro con Cristo surge el anuncio de Éste, Quien es el camino primero y fundamental de la Iglesia⁷⁴, el camino del encuentro con el Padre y el camino hacia cada hombre, a quien le revela su vocación suprema, poniendo de manifiesto que el hombre sólo puede contentarse con algo infinito. De este modo, el cristiano trata de dirigir la mirada de todo hombre hacia Cristo, para que éste pueda encontrarlo, lo reconozca como Señor de la historia y único Redentor del hombre, encontrando en Él la plenitud de su salvación y Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida. Su anuncio del Evangelio, que es la Buena Noticia, procede de lo más profundo de sí mismo, responde al deseo consciente o inconsciente de todo hombre por conocer la verdad sobre Dios, sobre el hombre y sobre el camino que lleva a la liberación del pecado y de la muerte y da luz a la realidad.

La Iglesia vive de esta verdad sobre el hombre, que le permite atravesar las fronteras de la temporalidad y pensar en todo aquello que incide sobre la vida del hombre, en quien se manifiesta aquella perenne inquietud de “la búsqueda de la verdad, la insaciable necesidad del bien, el hambre de la libertad, la nostalgia de lo bello, la voz de la conciencia”⁷⁵. La ruptura de la comunión de vida del hombre con Dios lo conduce a la enajenación, distancia y pérdida de sí mismo y de su constitución filial, a la pérdida de la memoria de su origen y de la promesa de su destino, recluso su finitud con necesidad de absoluto, en su condición mortal.

De la certeza personal de ser infinitamente amado, como experiencia auténtica de verdad y de belleza, brota la alegría y la necesidad de comunicarla, frente a la tristeza individualista del aislamiento y de la comodidad⁷⁶, la búsqueda de place-

73 “La plenitud a la que Jesús lleva a la fe tiene otro aspecto decisivo. Para la fe, Cristo no es sólo aquel en quien creemos, la manifestación máxima del amor de Dios, sino también aquel con quien nos unimos para poder creer. La fe no sólo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver (*Lumen fidei* n. 18).

74 “Por ello el hombre, el hombre viviente, constituye el camino primero y fundamental de la Iglesia” (*Evangelium vitae* n. 2).

75 “La Iglesia vive esta realidad, vive de esta verdad sobre el hombre, que le permite atravesar las fronteras de la temporalidad y, al mismo tiempo, pensar con particular amor y solicitud en todo aquello que, en las dimensiones de esta temporalidad, incide sobre la vida del hombre, sobre la vida del espíritu humano, en el que se manifiesta aquella perenne inquietud de que hablaba San Agustín: «Nos has hecho, Señor, para tí e inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en tí». En esta inquietud creadora bate y pulsa lo que es más profundamente humano: la búsqueda de la verdad, la insaciable necesidad del bien, el hambre de la libertad, la nostalgia de lo bello, la voz de la conciencia” (*Redemptoris hominis* n. 18).

76 “Al mismo tiempo que las personas preservan su aislamiento consumista y cómodo, eligen una vinculación constante y febril” (*Fratelli tutti* n. 44).

res superficiales y la clausura de la vida en los propios intereses. El dinamismo del anuncio manifiesta que la vida se alcanza conforme se entrega para darla a los otros, bajo la llamada a salir de la propia comodidad y llegar a “las periferias existenciales y sociales que necesitan ser iluminadas por la luz del Evangelio”⁷⁷, dejándose amar por Dios y amándolo con el amor que Él mismo nos comunica.

En su ser acogido por Cristo y acoger a Éste en su vida, el cristiano presenta a la fe no sólo como un camino, sino también como la preparación de un lugar en el que el hombre pueda relacionarse con los demás, para comunicarles esta Buena Noticia, apoyándose en el Dios fiel y siendo consciente de su destino definitivo en Él⁷⁸. Evangelizar es abrir al hombre al misterio de Dios. Es “llevar la buena nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro” y renovar a la humanidad, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio⁷⁹. No hay evangelización mientras no se proclame que en Jesucristo, Hijo de Dios, vivo, muerto y resucitado, se nos ofrece la salvación a todos los hombres, como don de gracia y de la misericordia de Dios, que desborda los límites de la inmanencia para realizarse en una comunión con el único Absoluto Dios, que comienza en esta vida y se cumple en la eternidad⁸⁰.

77 “La propuesta es vivir en un nivel superior, pero no con menor intensidad: «La vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad. De hecho, los que más disfrutan de la vida son los que dejan la seguridad de la orilla y se apasionan en la misión de comunicar vida a los demás». Cuando la Iglesia convoca a la tarea evangelizadora, no hace más que indicar a los cristianos el verdadero dinamismo de la realización personal: «Aquí descubrimos otra ley profunda de la realidad: que la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros» (*Evangelii gaudium* n. 10).

78 “Nace así, en relación con la fe, una nueva fiabilidad, una nueva solidez, que sólo puede venir de Dios. Si el hombre de fe se apoya en el Dios del Amén, en el Dios fiel (cf. *Is* 65,16), y así adquiere solidez, podemos añadir que la solidez de la fe se atribuye también a la ciudad que Dios está preparando para el hombre” (*Lumen fidei* n. 50).

79 “Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad: “He aquí que hago nuevas todas las cosas”. Pero la verdad es que no hay humanidad nueva si no hay en primer lugar hombres nuevos con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio” (*Evangelii nuntiandi*, n. 18).

80 “La evangelización también debe contener siempre —como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo— una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios. No una salvación puramente inmanente, a medida de las necesidades materiales o incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal y se identifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino una salvación que desborda todos estos límites para realizarse en una comunión con el único Absoluto Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad” (*Evangelii nuntiandi* n. 27).

Para ello es preciso creer en la capacidad del hombre para conocer, aceptar y ser fiel a la verdad absoluta y universal del evangelio de la salvación, anunciado por Jesús y custodiado por la Iglesia, así como de la complementariedad de la verdad de la razón y la verdad revelada por Dios y su convergencia en el misterio mismo de Dios⁸¹.

Proclamar el Evangelio con la vida y las palabras es anunciar la vida que vence a la muerte, el amor infinito de Dios que traspasa a la tristeza que emana del dolor o del sinsentido y la libertad que se opone a toda esclavitud o alienación del ser humano, frente a la pobreza, la marginación y la opresión, sanando, elevando y salvaguardando la dignidad de la persona humana y su dimensión trascendental. Se origina así una nueva creación, bajo la inscripción, en lo más íntimo del hombre, de la invitación a responder y servir libremente al diseño de Dios, que es Cristo⁸², aceptando la propia condición de criatura y, por tanto, recibiendo la propia vida como don.

81 “La prioridad reconocida a esta sabiduría no hace olvidar, sin embargo, al Doctor Angélico la presencia de otras dos formas de sabiduría complementarias: la *filosófica*, basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales, y la *teológica*, fundamentada en la Revelación y que examina los contenidos de la fe, llegando al misterio mismo de Dios” (*Fides et ratio* n. 44).

82 “Seguir a Cristo es sintonizar con su pasión mesiánica. Es entrar en su lucha de la vida contra la muerte, de la esperanza contra la apatía, de lo nuevo contra lo caduco, de la libertad contra la esclavitud. Entrar en el seguimiento de Jesús es adentrarse en una experiencia de esperanza” (B. FERNÁNDEZ, *Seguir a Jesús, el Cristo...*, p. 33).

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, J., *Cristología y Antropología*, Madrid 1973.
- BOFF, L., *Gracia y liberación del hombre*, Madrid 1980.
- GELABERT, M., *Salvación como humanización. Esbozo de una teología de la gracia*, Madrid 1985.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid 1984.



Por qué hablar de temas sociales La DSI, una enseñanza que exhorta a revisar comportamientos

JOSÉ MANUEL GARCÍA FERNÁNDEZ

Instituto Teológico san Fulgencio
Murcia

Resumen: Con este artículo respondo a la invitación a contribuir en el homenaje a los directores de la revista ya fallecidos. La vigencia de los problemas sociales en el mundo, con particular severidad en estos tiempos, reclama al menos revisar nuestra conducta para considerar si estamos respondiendo de manera acorde a la tarea evangelizadora que nos urge por el hecho de ser cristianos. Disponemos para ello de un tesoro: la *Doctrina Social de la Iglesia*. Estas páginas pretenden recordar, resumir y presentar la naturaleza, sentido y alcance de unas enseñanzas cuyo revestimiento de profunda humanidad y rigor científico, ayudan a ofrecer un horizonte específico de respuesta en estricta coherencia con el mensaje evangélico. Lo anterior se intenta completar con la exposición de una serie de argumentos que razonen ante quien sea, porqué la Iglesia ha de tratar los variados y complejos temas de carácter social, y obviamente, actuar coherentemente con su misión.

Sin duda, se hace referencia a los documentos más representativos que constituyen su “corpus” doctrinal, aportando bastantes textos, con el sincero deseo de acercar lo más posible al lector a la fuente de la cual manan enseñanzas magistralmente elaboradas y, para muchos desgraciadamente desconocidas total o parcialmente. Ojalá, y resulta ser una especial pretensión, la recomendada

reposada lectura de estas páginas motive a ampliar el conocimiento y profundización en un océano de profundas e interdisciplinarias reflexiones, del cual la redacción siguiente son unas modestas e insignificantes gotas de agua.

Palabras clave: Doctrina Social de la Iglesia, testimonio, coherencia, opción preferencial por los pobres, solidaridad, argumentos, problemas sociales, evangelización, misión, Iglesia, sociedad.

Abstract: This article is my contribution to the invitation of paying tribute to the deceased directors of the journal. The validity of social problems in the world, with particular severity in these times, calls, at least, for reviewing our behavior: Are we responding in a consistent manner to the evangelizing task that urges us for the fact of being Christians. We have a treasure for this: the Social Doctrine of the Church. These pages intend to recall, summarize and present the nature, meaning and scope of teachings whose coating of profound humanity and scientific rigor help to offer a specific horizon of response in strict coherence with the evangelical message. The foregoing is intended to complete with the exposition of a series of arguments that reason before anyone, why the Church has to deal with the varied and complex issues of a social nature, and obviously, act coherently with its mission.

Undoubtedly, reference is made to the most representative documents that constitute its doctrinal «corpus», providing many texts, with the sincere desire to bring the reader as close as possible to the source from which masterfully elaborated teachings flow and, unfortunately, for many unknown totally or partially. Hopefully, and it turns out to be a special claim, the recommended calm reading of these pages motivates to expand knowledge and deepen in an ocean of profound and interdisciplinary reflections, of which the following writing is a modest and insignificant drop of water.

Keywords: Social Doctrine of the Church, testimony, coherence, preferential option for the poor, solidarity, arguments, social problems, evangelization, mission, Church, society.

INTRODUCCIÓN

Aunque el título de este artículo pudiera parecer que cuestiona una obvedad; así, dirían muchos ¡y porqué no se va a hablar de temas sociales!, ¡faltaría más!; no es cuestión baladí, pues refiriéndome concretamente a la Iglesia, comunidad de hermanos unida en la fe que camina en el nombre del Señor Jesús para alcanzar la salvación, todavía existen reticencias al respecto.

Efectivamente, en etapas anteriores e inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II no estaba generalizado ni asumido algo tan evidente hoy como la ocupación intelectual, física y espiritual en todos y cada uno de los problemas que son consecuencia de las relaciones de las personas entre sí en una sociedad en permanente cambio. Indudablemente, hoy resulta muy común, en cualquier espacio eclesial, hablar de temas relacionados con la política, economía, ecología, violencia, cultura y tantos otros, pues no se trata ni de presentar un listado prolijo ni de utilizar inadecuadamente los socorridos puntos suspensivos. Efectivamente, la cultura y las nuevas circunstancias sociales han propiciado que cada vez sea menor el número de personas que consideran inadecuado o improcedente la intromisión según ellos de la Iglesia en esos asuntos, considerando que al hacerlo realizan algo inadecuado o no conforme con las exigencias de la fe.

1. LA IMPORTANCIA DE LO SOCIAL

En palabras de San Juan Pablo II: “la cuestión social no ha dejado de ocupar la atención de la Iglesia” (LE, 2), un compromiso especial y particularmente manifiesto en favor de la justicia y la paz en el mundo (ibid.)

Nada nuevo descubrimos si afirmamos que en mayor o menor medida, dependiendo siempre de las circunstancias sociales de cada etapa de la historia, el creyente nunca ha estado aislado de las realidades temporales. Desde la sociedad veterotestamentaria hasta hoy son innumerables las manifestaciones que demuestran una relación comprometida conducente a la solución de tantos problemas acuciantes para el hombre, destacando la actuación y mensaje de los profetas¹, las primeras comunidades cristianas, los santos Padres² y tantos esfuerzos institucionales como individuales de inmensa relevancia y proyección que han contribuido a hacer un mundo mejor, más justo.

Importancia resaltada por San Pablo VI en el discurso a los representantes de los estados en su visita a la O.N.U., el 4 de Octubre de 1965 hablando de la Iglesia como experta en humanidad y en el servicio al hombre, con la siguiente afirmación “Hacemos nuestra también la voz de los pobres, de los desheredados, de los desventurados, de quienes aspiran a la justicia, a

1 Entre tantos textos impresionantes, los dos siguientes: Is. 55, 1” *¡Oid, todos los sedientos, id por agua, y los que no tenéis plata, venid, comprad y comed, sin plata, y sin pagar, vino y leche de balde!*”; Jer 22,3: “*Practicad la justicia y el derecho, librad al oprimido del opresor, no explotéis al emigrante, al huérfano y a la viuda, no derramáis sangre inocente.*”

2 Al respecto una publicación con una selección de textos muy interesante: SIERRA BRAVO, R., *Diccionario social de los padres de la Iglesia*, Madrid, 1997.

la dignidad de vivir, a la libertad, al bienestar y al progreso” (n. 3), en total consonancia con el inicio de lo que es uno de los mejores documentos que se han escrito en la historia de la Iglesia, la constitución pastoral *Gaudium et Spes*: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS, 1). Opción por el hombre y la humanidad omnipresente en el mensaje eclesial, destacando la aportación de San Juan Pablo II, “Todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre” (RH, 14). La Iglesia no deja solo a ningún hombre, y frente a cualquier circunstancia; es por ello que se ha de hacer frente a todo aquello que puede amenazar a la persona, sociedad y mundo contemporáneo, los peligros de la técnica, del optimismo humanístico, la sociedad de la eficacia, la explotación irracional de los recursos naturales (cfr. RH, 15-16) y de toda injusticia contra el género humano.

La actuación del hombre en el mundo, conlleva una serie variada y compleja de hechos de índole social, fruto de su relación con el entorno, los demás hombres y la historia; que constituyen una respuesta a los problemas surgidos en cada momento y circunstancia, limitada, sin duda, por los modelos, sistemas, estructuras, creencias y demás restricciones específicas, vigentes en la sociedad.

Economía, política, cultura, ecología, comunicación, agresividad, familia, son, por citar algunos ejemplos, distintas áreas, con multitud de temas cada una de ellas, que precisan reflexión y análisis conducentes a ofrecer orientaciones desencadenantes de actitudes, que humanicen en plenitud la vida; es decir, donde reinen la paz, la justicia y el amor. Son problemas de este signo, el objeto de análisis y estudio. La Iglesia nunca ha estado aislada de las realidades temporales; pero esta relación e implicación **Iglesia-sociedad**, ha pasado por fases distintas en las cuales, siempre se ha apreciado dinamismo y apertura en sus contenidos.

La Iglesia, no sólo no está ajena a cualquier problema humano, sino que además, y en virtud de su tarea de instauración del *Reino de Dios* en el mundo, acompaña, acoge, responde al hombre y aspira a transformar la realidad, desde su praxis específica, ofreciendo un proyecto de vida, fundamentado en la enseñanza de Jesucristo, que se concreta en principios y valores coherentes con el evangelio.

Todo esto nos introduce en la *cuestión social* (una de las primeras denominaciones de lo que hoy conocemos como *doctrina social de la Iglesia*), amplia y rica en contenidos, ¡y tanto, que para cuántos es una gran novedad!, donde

siempre gravitará lo siguiente: La Iglesia al servicio de TODO HOMBRE y de TODO EL HOMBRE; el hombre integral y la universalidad, presentes en todos los planteamientos.

2. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

A finales del siglo XIX, caracterizado en líneas generales por la **industrialización** y los **grandes cambios** que acaecieron, surge una voz inesperada y necesaria que supuso el alumbramiento de un acontecimiento eclesial relevante de gran repercusión: la **Doctrina Social de la Iglesia**³, (a partir de ahora, DSI) que, obviamente tuvo sus antecedentes⁴. Nace para responder a necesidades nuevas y, en el fondo, es no sólo una aplicación de la moral cristiana a las circunstancias sociales presentes en cada momento histórico; sino que además descubre nuevas relaciones y situaciones que implican el desarrollo de nuevos principios, que el mensaje bíblico no comprendía, ni la moral escolástica de la edad media.

Efectivamente, me refiero al papa León XIII⁵, moderado y con vasta cultura, el cual supo responder adecuadamente a los retos sociales de aquel tiempo, consecuencia de un capitalismo voraz y un colectivismo en ciernes, que en modo alguno resolvían los grandes males sociales existentes en aquel tiempo tristemente resumidos en lo siguiente: miseria, injusticia y desigualdad.

La encíclica **Rerum Novarum**, publicada el quince de Mayo de 1.891 supone el inicio de un “corpus” documental⁶ cuyo contenido constituye una enseñanza

3 La denominación ha sido variada, siendo la primera: “cuestión obrera”, y después: “cuestión social”, “filosofía cristiana”, “doctrina social católica”, “doctrina social pontificia”, “pensamiento social cristiano”, “enseñanza social de la Iglesia”; siendo “doctrina social de la Iglesia” el término clásico y definitivo, que adquiere consistencia con Pío XI (1922-1939) e impulsado definitivamente por San Juan Pablo II (1978-2005).

4 Cf. SOUTO COELHO, J. (coord.). *Doctrina Social de la Iglesia*. Manual abreviado, Madrid 2002, 49-51.

5 En el inicio de *Rerum Novarum*, clama a la vez que denuncia con tono profético: “la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría” (RN, 1).

6 Indico a continuación los documentos referenciales y más relevantes al respecto habidos hasta hoy, acompañados de sus siglas correspondientes y año de publicación: *Rerum Novarum* (RN),1891; *Quadragesimo Anno* (QA),1931; *La solennità*,1941; *Mater et Magistra* (MM),1961; *Pacem in Terris* (PT),1963; *Gaudium et Spes* (GS),1965; *Populorum Progressio* (PP),1967; *Octogesima Adveniens* (OA),1971; *La justicia en el mundo* (JM),1971; *Evangelii Nuntiandi* (EN),1975; *Laborem Exercens* (LE),1981; *Sollicitudo rei socialis* (SRS),1987; *Centesimus Annus* (CA),1991; *Deus Caritas Est* (DCE),2005; *Cáritas in Veritate* (CV),2009; *Laudato si'* (LS),2015; y *Fratelli Tutti* (FT),2020. Indudablemente existe un amplio elenco de documentos de contenido social, para lo cual remitimos, entre otras, a las siguientes sín-

referencial tanto para el creyente como para toda aquella persona que, independientemente de su creencia y/o ideología tenga a bien incluirla en su programa de vida. Si en los comienzos de la DSI, las circunstancias imperantes propiciaron que fuese la economía, la temática objeto de estudio, conforme ha ido evolucionando la sociedad y ella misma, se ha ampliado notablemente su ocupación a otras muchas áreas, hasta el punto de poder afirmar que hoy, no existe problema importante de índole social al que no haya dirigido su reflexión.

Con la denominación *Doctrina Social de la Iglesia*⁷, nos referimos al conjunto de contenidos inspirados en la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia, con los cuales el Magisterio (pontificio) diseña históricamente unos principios, criterios y normas de acción sobre la condición humana y su dinamismo social e histórico. Así, San Juan Pablo II, en su discurso a los obispos en Puebla, el 28 de enero de 1979 decía: “Es esta verdad sobre el ser humano, la que constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia”. (I, 9)

Se trata de una **doctrina orientada a la acción**, que en absoluto hace referencia a contenidos exclusivamente teóricos, pues se origina en el acontecimiento de salvación realizado en CRISTO. La Instrucción “Libertad Cristiana y Liberación” en el nº 71, dice: “La liberación radical obrada por Cristo, le asigna una tarea al hombre: la praxis cristiana, que es el cumplimiento del gran mandato del amor. Este es el principio supremo de la moral social cristiana, fundada sobre el Evangelio y toda la Tradición, desde los tiempos Apostólicos y la época de los Padres de la Iglesia, hasta las recientes intervenciones del Magisterio”.

Provisionalidad y permanente evolución son características de la DSI, lo que no significa demérito alguno para la misma, sino consecuencia obvia de la característica imprescindible dimanante de la relación **Iglesia-sociedad**, la cual es profunda e inevitablemente dinámica. No podemos olvidar que la DSI se incorpora en la **Historia de la Salvación**, que es un proceso de encarnación de la **Palabra** en cada época y circunstancia, donde el impulso del Espíritu es quien conduce y anima este encuentro entre lo permanente y lo transitorio; por

tesis: Cf. SOUTO COELHO, J. (coord), *Doctrina Social de la Iglesia*. Manual abreviado, 51-98; así como CAMACHO LARAÑA, I. *Doctrina Social de la Iglesia*. Una aproximación histórica, Madrid 1991, 89 ss.

7 No encuentro mejor definición al respecto que la elaborada por San Juan Pablo II, en el discurso de “año nuevo” en 1991, año de la “Doctrina Social de la Iglesia”: “Enseñanza doctrinal mediante la cual el Magisterio de la Iglesia, asistido por el Espíritu y sostenido, al mismo tiempo por el parecer de los teólogos y de los especialistas en ciencias sociales, procura iluminar a la luz del Evangelio las actividades diarias de los hombres y mujeres en las diversas comunidades a que pertenecen, desde la institución familiar a la sociedad internacional”.

eso, la DSI, cauce de este diálogo con la realidad, participa de las dos características comienzo de este párrafo.

Con respecto a la actualidad y vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), es de destacar en el momento en que se publica este artículo, las referencias que la Constitución Apostólica *Praedicate evangelium* le dedica. En efecto, el singular documento con el cual el Papa Francisco da el paso definitivo hacia una Iglesia sinodal, publicado el 19 de marzo de 2022 y con entrada en vigor el 5 de junio de 2022 (Solemnidad de Pentecostés), profundiza y difunde la doctrina social de la Iglesia sobre el desarrollo humano integral y reconoce e interpreta a la luz del Evangelio las necesidades y preocupaciones del género humano de su tiempo y del futuro (art.163.2). Desde el artículo 163 al 174 se desarrolla la misión y el servicio del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, que tiene como principal tarea promover la persona humana y su dignidad dada por Dios, los derechos humanos, la salud, la justicia y la paz; mostrando un especial interés por cuestiones relacionadas con la economía y el trabajo, el cuidado de la creación y la tierra como “casa común”, los movimientos migratorios y las emergencias humanitarias. Además, conviene destacar la alusión a los principios de la DSI, cuando en el art 11, los considera el instrumento más apropiado para proteger y promover los derechos del personal empleado por la Curia romana en el desempeño de su trabajo. Sin olvidar lo manifestado cuando al citar al *comité de inversiones* (art.227) como responsable de garantizar el carácter ético de las inversiones de la Santa Sede, ha de realizar su labor de acuerdo con **la doctrina social de la Iglesia**.

Finalmente, la cantidad de temas, materias y ciencias con las que ha de dialogar la DSI, fruto de su **dimensión social**, la hacen interdisciplinar de forma inevitable y necesaria, pues como dice el papa Francisco: “estos aportes de los Papas recogen la reflexión de innumerables científicos, filósofos, teólogos y organizaciones sociales que enriquecieron el pensamiento de la Iglesia sobre estas cuestiones” (LS, 7).

La materia que nos ocupa está inserta en el discurso teológico-moral, cuyos rasgos más sobresalientes son además de interdisciplinaridad, unidad y continuidad en la constante evolución a que está sometida; al servicio de la Iglesia, y por consiguiente del hombre y sociedad, especialmente sensible ante las injusticias y “estructuras de pecado” vigentes en el mundo; novedosa, actual y entrañablemente ocupada por la promoción y liberación integral del hombre.

¿Es la solución a todos los problemas sociales existentes?, lo es o sería, en cuanto semilla que, debidamente “abonada” por las personas e instituciones, produce o produciría, frutos de Paz, Justicia y Amor, tan necesarios en un mundo insolidario y laicista que, tanto endiosa como excluye al hombre.

La DSI es un servicio a la fe, y, debe ser comprendida a partir de la FE. Cristo ha confiado a su Iglesia el poder de **regir, santificar y enseñar**. Por lo que se refiere a esta última potestad, debemos distinguir áreas de competencia e intención o finalidad de una.

3. ARGUMENTOS

Frente a quienes no sólo ven bien que la Iglesia hable y se posicione sobre estos temas, sino que además lo consideran necesario; están (en pequeña proporción, todo hay que decirlo) el sector de reticentes, que se abruman o no entienden que un Papa, un obispo, hablen de política, economía, ecología, derechos humanos incluso. Eso de que la Iglesia se meta en política, economía y demás temas anejos, dicen, no es lo suyo; hasta concluyendo con lacónicas, intempestivas y cómo no, inexactas frases del signo siguiente: *obispos a rezar, políticos a legislar*; así como si un obispo o Papa, cuando reflexione sobre esos asuntos pretendiera articular leyes (que corresponde a los órganos constitucionales correspondientes), o también, como si un político por ejemplo no pudiera rezar.

El asunto es tan sencillo como lo siguiente: todos los problemas del hombre, incluidos los sociales, son objeto de la preocupación de la Iglesia, y por tanto constituyen ocupación, que se manifiesta en **decir** y **hacer**, de acuerdo con un proyecto de vida concreto, para humanizar la realidad, y siempre desde su ámbito específico, sin menoscabo e injerencia alguna en otros, con los cuales está y debe de estar en diálogo permanente.

Del mismo modo que hablar de economía, no implica en absoluto ser economicista (todo se reduce a economía); reflexionar sobre temas políticos no significa politizar la vida eclesial; así como una cosa es iluminar sobre cuestiones de índole política y otra, adoptar posturas partidistas oficiales. El mensaje de la Iglesia nunca se agota en el presente inmediato, siempre conjuga el pasado (para aprender), el futuro (para crear, evolucionar) y el presente (para dar respuesta presencial aquí y ahora).

Esperando que las anteriores reflexiones nos introduzcan críticamente en el tema, ofrecemos a continuación unas modestas razones que justifican la voz y presencia de la Iglesia en este quehacer,

3.1. Los problemas sociales no se reducen exclusivamente a aspectos técnicos

Los problemas sociales al ser problemas humanos siempre tienen una dimensión ética. La fe facilita la formación de una conciencia recta y bien for-

mada a la persona, para asumir sus tareas históricas (campo donde lo técnico debe ser aplicado), pero con apertura a lo trascendente (campo de las responsabilidades éticas). Por consiguiente, la fe apoya el orden social robusteciendo el sentido moral de las personas.

En palabras de León XIII, queda bastante claro la importancia de la dimensión ética en el hombre: “**la verdadera dignidad y excelencia del hombre radica en lo moral**, es decir, en la virtud; que la virtud es patrimonio común de todos los mortales, asequible por igual a altos y bajos, a ricos y pobres; y que el premio de la felicidad eterna no puede ser consecuencia de otra cosa que de las virtudes y de los méritos, sean éstos de quienes fueren.” (RN, 19)

La DSI, consciente de cuál es la misión de la Iglesia: “dirigir a los hombres a la felicidad eterna” (QA, 41), en modo alguno renuncia a “interponer su autoridad” (ibid.) en las realidades temporales, precisando “no ciertamente en materias técnicas para las cuales no cuenta con los medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral” (ibid.). Convicción y peculiaridad omnipresente en todos los documentos de la DSI⁸, particularizada en un ámbito de gran importancia como es el desarrollo (PP, 13 y SRS, 41)

Si pretendemos precisar, la misión de la Iglesia es de **carácter religioso y moral**⁹, que implica necesariamente iluminar con la luz de la fe el quehacer temporal de construir estructuras de justicia para todo el ámbito social. Ciertamente, “La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso” (GS, 42); por ello, no pertenece de por sí a la Iglesia, en cuanto comunidad religiosa y jerárquica, ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico y político para la justicia en el mundo. Pero su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana.

Los obispos y papas al referirse a estos temas, consideran la realidad como pastores, no como técnicos; y es además desde la perspectiva ética, desde la que la Iglesia reclama competencia para analizar y juzgar sobre la problemática política, económica, cultural, ... social en definitiva (QA, 41.96; RN, 12.20; MM, 15.220; GS, 42; Puebla, 178.515-516); considerando pues, su intervención en estos asuntos como plenamente legítima.

8 Cfr. GS, 36; OA, 4; CA, 43; CiV, 9.

9 Cfr. *Audiencia General* del Papa JUAN PABLO II, de fecha 13 de mayo de 1981 (n. 7).

Conviene también puntualizar con respecto a los sistemas económicos¹⁰ y diversos modelos o alternativas¹¹ que gestionan la vida social en todas las naciones del mundo, la singularidad e independencia de la Iglesia respecto todos ellos, pues teniendo bien presente que “la Iglesia tiene un mensaje específico que proclamar” (OA, 5); “no interviene para confirmar con su autoridad una determinada estructura establecida o prefabricada” (OA, 42). Efectivamente, “en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico y social” (GS, 42), lo cual le confiere una característica esencial para su misión en el mundo, como es la universalidad, que posibilita la constitución de “un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas, con tal que éstas tengan confianza en ella y reconozcan efectivamente su verdadera libertad para cumplir tal misión.” (Ibid.); porque y siempre con el deseo de colaborar activamente en la solución y mejora de cualquier problema social, “Nada desea tanto como desarrollarse libremente, en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común.” (ibid.)

Con claridad meridiana se presenta la identidad y naturaleza de la DSI con respecto a los sistemas económicos y demás modelos sociales vigentes, y que transcribimos íntegramente habida cuenta de su relevancia y precisión expositiva: “La doctrina social de la Iglesia *no es*, pues, una «tercera vía» entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología*, sino la *cuidadosa*

10 Véase la valoración ética de ambos sistemas que presentan: VIDAL, M., *Moral Social. Moral de actitudes III*, Madrid, PS, 1991, 7ª ed., la “inhumanidad del capitalismo”, 372-382 y la “debilidad ética del colectivismo”, 382-385, se acompaña de bibliografía específica; CAMACHO, I.-RINCÓN, R.-HIGUERA, G., *Praxis cristiana. 3. Opción por la libertad y la justicia*, Madrid, Paulinas, 1986, “Capitalismo: signo de contradicción”, 435-485 y “Socialismo: luces y sombras”, 486-522; GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L., *Entre la utopía y la realidad –Curso de Moral Social–*, Santander, Sal Terrae, 1998, “el fracaso del colectivismo”, 109-119 y “luces y sombras del capitalismo”, 119-128; y, GALINDO, A., *Moral socioeconómica*, Madrid, BAC, 1996, “contradicciones en el interior del capitalismo”, 465-466, “carácter totalitario de la sociedad socialista”, 468. Texto clave, en cuanto a la valoración del capitalismo y del colectivismo, efectuada por la Doctrina Social de la Iglesia (a partir de ahora: DSI), es el debido a Juan Pablo II, en su encíclica “Laborem Exercens” (LE), nº 14 (*Once grandes mensajes*, Madrid, BAC, 1993, 15ª ed., 587-591).

11 Cfr. VIDAL, M., o.c., 386-392; CAMACHO, I.-RINCÓN, R.-HIGUERA, G., o.c., 523-542.; GONZÁLEZ-CARBAJAL SANTABÁRBARA, L., o.c., 129-133; GALINDO, A., o.c., 470-476; “Cristianismo y Tercera vía”, *Iglesia Viva*, 207(2001).

formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la teología y especialmente de la teología moral.” (SRS, 41)

3.2. *Obligación de instruir conducente a la acción*

Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in Veritate* implica necesariamente la DSI en la labor evangelizadora de la Iglesia desde su singularidad: servir a la verdad que libra al hombre de todas las esclavitudes que impiden manifestar lo mejor que lleva dentro de sí para colaborar a la consecución de un mundo mejor, “su doctrina social es una dimensión singular de este anuncio: está al servicio de la verdad que libera” (CiV, 9); lo que lleva consigo, entre otras cosas, tomar muy en serio la tarea de instrucción específica en estas materias en todos los ámbitos eclesiales.

En la encíclica *Mater et Magistra* se expone claramente lo concerniente a la “instrucción social católica” (MM, 222-225), así como a la “necesidad de la acción social católica” (MM, 236-239).

San Juan XXIII especialmente sensible a la necesidad de adecuación de la Iglesia a la nueva y cambiante realidad social, considera sumamente necesaria la instrucción en *Doctrina Social de la Iglesia* en todos los ámbitos: “Por esto deseamos intensamente que **se estudie cada vez más esta doctrina**. Exhortamos, en primer lugar, a que **se enseñe como disciplina obligatoria en los colegios católicos de todo grado, y principalmente en los seminarios**, aunque sabemos que en algunos centros de este género se está dando dicha enseñanza acertadamente desde hace tiempo.

Deseamos, además, que esta disciplina social se incluya en el programa de enseñanza religiosa de las parroquias y de las asociaciones de apostolado de los seglares y se divulgue también por todos los procedimientos modernos de difusión, esto es, ediciones de diarios y revistas, publicación de libros doctrinales, tanto para los entendidos como para el pueblo, y, por último, emisiones de radio y televisión.” (MM, 223)

Reconozcamos que pasados algo más de sesenta años, la claridad y necesidad de esas acertadas recomendaciones han tenido un cumplimiento institucional

que califico de extraordinario¹² ; acompañado de asociaciones, congresos, investigaciones y tantas actuaciones dignas de encomio que muestran y demuestran ocupación a la vez que preocupación por las cuestiones sociales. No podemos olvidar al respecto lo concerniente a la inclusión de la asignatura (DSI) en la formación de candidatos al sacerdocio así como tantos profesionales matriculados en facultades, universidades y diversos centros de estudio ligados a la Iglesia católica. Indudablemente habría que potenciar mucho más el esfuerzo al respecto en realidades tan cercanas, vivas, presentes y necesarias en la labor evangelizadora, como las parroquias y asociaciones diversas de apostolado seglar; y, muy especialmente en cualesquiera medios de comunicación, habida cuenta de la importancia e influencia en estos tiempos de las inevitables *redes sociales*.

Debemos reconocer la particular influencia de San Juan Pablo II, también en este ámbito y especialmente en lo concerniente a la formación de los sacerdotes. Planteó la DSI como una rama de la teología moral y dio orientaciones sobre el modo en que esta disciplina debía ser enseñada en los seminarios.

El 27 de junio de 1989 se presentó a la prensa un nuevo documento sobre la DSI, emanado de la CONGREGACIÓN para la EDUCACIÓN CATÓLICA, “*Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*”¹³, donde en el número 27 explica con sencillez y profundidad el sentido y alcance de la DSI: “Un servicio desinteresado que la Iglesia ofrece según las necesidades de los lugares y de los tiempos. El realce de esta dimensión histórica muestra que la doctrina social de la Iglesia, expresada con claridad y coherencia en sus principios esenciales, no es un sistema abstracto, cerrado y definido una vez por todas, sino concreto, dinámico y abierto. En efecto, la atención a la realidad y a la inspiración evangélica sitúan a la Iglesia en condición de responder a los continuos cambios a que están sometidos los procesos económicos, sociales, políticos, tecnológicos y culturales. Se trata de una obra en continua construcción, abierta a los interrogantes de las nuevas realidades y de los nuevos problemas que surgen en estos sectores.”

Ocupados en el deseo de intentar exponer argumentos que justifiquen la voz de la Iglesia acerca de los temas sociales, tras reconocer la necesidad de instruir interdisciplinariamente en sus contenidos específicos, necesariamente hemos de

12 Citamos al respecto algunos de los documentos más representativos publicados con posterioridad a la encíclica *Mater et Magistra*, a saber: desde *Pacem in Terris* (1963) hasta *Fratelli Tutti* (2020) (véase nota a pie de página número 6 de este artículo), así como el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, publicado en el año 2004 por el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz a petición de San Juan Pablo II.

13 Col. “Documentos y Estudios”, 142. Ed. PPC. Madrid, 1989. También se encuentra en EDICE. Madrid, 1988.

referirnos a la puesta en práctica de tales enseñanzas; de lo contrario se estaría contraviniendo un rasgo característico de la DSI apuntado líneas atrás: la DSI, una doctrina orientada a la acción; seamos claros, para casi nada serviría. San Juan XXIII alude a un ya conocido método (“ver”, “juzgar”, “actuar”), tres fases de un mismo proceso que facilita la puesta en práctica de la DSI (MM, 236); que, reclamando especialmente el protagonismo de la juventud, exhorta a que “no sólo reflexionen sobre este orden de actividades, sino que, además, en lo posible, lo practiquen en la realidad. Así evitarán creer que los conocimientos aprendidos deben ser objeto exclusivo de contemplación, sin desarrollo simultáneo en la práctica.” (MM, 237), intentando en todo momento evitar enfrentamientos dialécticos inútiles, para lo cual nada mejor que saber dialogar siempre al encuentro de soluciones convergentes resultado no de imposiciones sino de convencimientos que colaboren al bien común, con lo cual se evitan desgastes innecesarios y se aprovecha la inmensa riqueza que aporta la pluralidad; por consiguiente, “los católicos, en el ejercicio de sus actividades económicas o sociales” (MM, 239) siempre habrán de mostrarse: “Animados de espíritu de comprensión para las opiniones ajenas, plenamente desinteresados y dispuestos a colaborar lealmente en la realización de aquellas obras que sean por su naturaleza buenas o, al menos, puedan conducir al bien” (ibid.)

San Juan Pablo II incide en la necesidad de enseñar y difundir la DSI: “La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y como se trata de una doctrina que debe orientar la *conducta de las personas*, tiene como consecuencia el «compromiso por la justicia» según la función, vocación y circunstancias de cada uno.” (SRS, 41)

Y, finalmente, cómo ilustra conocer que este afán por difundir las enseñanzas sociales de la Iglesia está presente desde el inicio de la DSI. El papa León XIII en la **carta magna**¹⁴ afirma “en efecto, es la Iglesia la que saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto, o, limando sus asperezas, hacerlo más soportable; ella es la que trata no sólo de instruir la inteligencia, sino también de encauzar la vida y las costumbres de

14 Tal merecida denominación se refiere a la encíclica *Rerum Novarum*. QA, 39: “No es temerario afirmar, por consiguiente, **que la encíclica de León XIII, por la experiencia de largo tiempo, ha demostrado ser la carta magna** que necesariamente deberá tomar como base toda la actividad cristiana en material social.”; *La solennità*, 9: “...De donde con razón se ha dicho que la *Rerum Novarum* llegó a ser la *carta magna* de la laboriosidad social cristiana.”; MM, 15: “La *Rerum Novarum*, suma de la doctrina social cristiana”. Convendría precisar al respecto lo siguiente, en el contexto social histórico correspondiente se pueden entender estos calificativos, pero actualmente creo que se debe actualizar la visión. Con la nueva problemática ecosocial y su importancia, debemos reconocer que RN no es la suma de la Doctrina social cristiana, ya que no contempla estas dimensiones.

cada uno con sus preceptos” (RN, 12). Ésta ha de ser la misión de la Iglesia, de lo contrario, como líneas antes expresa en este mismo número: ”Nos estimaríamos que, **permaneciendo en silencio**, faltábamos a nuestro deber.” (ibid.)

3.3. *Derecho y deber de pronunciar su autorizada palabra*

San Juan XXIII dice al respecto, “a la Iglesia corresponde, en efecto, el derecho y el deber de tutelar la integridad de los principios de orden ético y religioso y, además, el dar a conocer, en virtud de su autoridad, públicamente su criterio, cuando se trata de aplicar en la práctica estos principios” (MM, 239), convicción profunda que la Iglesia tiene presente y recuerda en otros documentos (cfr. La solennità, 4), que en modo alguno pretende establecer normas ni soluciones prácticas, algo que como ya conocemos no le compete; sino de ayudar con su testimonio acompañado de un estilo de vida fundado en valores específicamente cristianos para generar una conciencia recta y bien formada que posibilite acciones generadoras de solidaridad y cambio humanizante en cualquier ámbito social; de tal manera que “al realizar esta misión, la Iglesia cumple el mandato de su fundador, Cristo, quien, si bien atendió principalmente a la salvación eterna del hombre, cuando dijo en una ocasión : «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (*Jn* 14,6); y en otra: «Yo soy la luz del mundo» (*Jn* 8,12), al contemplar la multitud hambrienta, exclamó conmovido: «Siento compasión de esta muchedumbre» (*Mc* 8,2), **demostrando que se preocupaba también de las necesidades materiales de los pueblos.**” (MM, 4). En definitiva porque, como magistralmente recuerda el Concilio Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* al final del número 4: “No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la *guía* del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido.”

En efecto, la Iglesia tiene el derecho y el deber de dar directrices morales en un campo, como el económico-social, que tiene vínculos directos con la finalidad religiosa y sobrenatural de su misma misión; y, aunque no tiene competencia directa para proponer soluciones técnicas de carácter económico-político; sin embargo, invita a una revisión constante de todos los sistemas según el criterio de la dignidad de la persona humana. En el ejercicio de orientar respecto todo aquello que afecta al hombre, sin pretender dar soluciones de carácter técnico a los problemas cada vez más delicados que se plantean en el campo cultural, social, económico, político, y demás, pero siendo consciente de la dimensión humana de tales problemas, el Magisterio de la Iglesia no

cesa de extraer de la Palabra de Dios vivo orientaciones claras, tanto para la vida personal, como para la convivencia social.

La Iglesia, que no tiene un modelo socio-económico propio, en su Doctrina Social, no propone un modelo político o económico concreto (SRS, 41; PP, 13.81), sino que indica el camino, expone principios. Y lo hace en función de su misión evangelizadora y del mensaje evangélico, que tiene como objetivo al hombre en su dimensión escatológica, pero también en el contexto concreto de su situación histórica contemporánea. En este sentido, la aportación más eficaz a largo plazo que la Iglesia puede ofrecer al desarrollo de una nación es el de elevar la convivencia moral y ética de la gente por lo que se refiere a las exigencias de la justicia, del amor social y de la colaboración fraterna exaltando el desarrollo integral de la persona.

Los miembros de la Iglesia, como miembros de la sociedad civil, tienen el derecho y la obligación de buscar el bien común como los demás ciudadanos. Los cristianos deben cumplir con fidelidad y competencia sus deberes temporales. Deben actuar como fermento del mundo en la vida familiar, profesional, social, cultural y política. Toca a ellos asumir sus propias responsabilidades en todo este campo, bajo la guía del espíritu evangélico y de la doctrina de la Iglesia.

La Iglesia, por el Magisterio, tiene la obligación de proponer un concepto cristiano de la vida, lo cual exige un deber de escuchar estas enseñanzas. Si razonadamente se argumenta, razonadamente se ha de exponer en su caso, el disenso. Nunca deberíamos caer en lo que dice ese bello verso “¡necio!, que desprecias lo que ignoras”.

3.4. Los problemas sociales tienen su origen y raíz, en el pecado del hombre y el olvido de valores éticos humanizantes

Desde una elemental lectura teológica, se puede afirmar con rotundidad que el mal existente, y por consiguiente, la existencia de cualesquiera problemas sociales son debidos al hombre, más concretamente a la acción del pecado en el hombre, causante primordial de los efectos negativos producidos en la relación con los demás, influenciada por el egoísmo y la insolidaridad, por citar ejemplos primordiales. Efectivamente, el hombre puede decir sí o no a Dios; lo primero significa vivir en gracia, mientras lo segundo malvivir en el pecado y sus consecuencias. Lejos, muy lejos de alentar análisis pesimistas conducentes a valoraciones negativas y catastrofistas de la sociedad en general, pretendemos algo tan importante como efectuar una reflexión profunda acerca del corazón ético del hombre y sociedad y no de sus meras apariencias.

En todas las épocas, preferentemente en las de transición, se han emitido juicios globales sobre la sociedad en general; cadena ininterrumpida de valoraciones, la mayor parte negativas y catastrofistas, sobre la sociedad humana de los respectivos momentos. Se habla del “nivel ético” de la sociedad, y de la “salud moral” de la sociedad, pero con catastrofismos. Esa aproximación ética típica de la *patética moral*¹⁵ por inadecuada resulta estéril e inefectiva.

Hemos de aludir necesariamente al avance de la descristianización, de manera particular en Europa, que incide frontalmente en la identidad cristiana, ocasionando sensibles pérdidas en cuanto a los valores evangélicos que la fundamentan, lo cual empuja a colaborar activamente en la nueva evangelización¹⁶.

El término que a mi modesto entender, muestra y explica la realidad social resultante de la actuación negativa del hombre en su relación con los demás es ***estructuras de pecado***¹⁷. Esta expresión referencial, debida a San Juan Pablo II, aunque supone análisis de índole política, económica y social, se incluye dentro de “una lectura teológica de los problemas modernos” en la encíclica *Sollicitudo rei Socialis* (SRS, 35-40), que pretende ayudar a superar los “mecanismos perversos” (SRS, 35) y las “consecuencias funestas” (QA, 109) de los sistemas económicos, presentes en la sociedad. Para superar éstos “y sustituirlos con otros nuevos, más justos y conformes al bien común de la humanidad, es necesaria una voluntad política eficaz” (SRS, 35). Porque ésta “ha sido insuficiente” (SRS, 35), si realmente se pretende encaminar a los pueblos hacia un verdadero desarrollo, son necesarias “decisiones esencialmente morales, las

15 Que es simplificadora, ideológica y manipulante, además de propiciadora de un involucionismo moral, no es típica de estos últimos tiempos, sino de siempre, particularmente en las épocas de transición. Un ejemplo muy ilustrativo de ello se encuentra en los predicadores morales de la época grecorromana (R. SCHNACKENBURG, *El Testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid, 1965, 241-249) y los fustigadores de la inmoralidad contemporánea (SALICRU, C., *¿Pentápolis?*. *Estudio acerca de algunas fases de la inmoralidad social contemporánea, sus causas y remedios*, Barcelona, 1930).

16 Muy recientemente los obispos de la Iglesia que camina en España, se hacen eco de ello: “que al mismo tiempo pugna por recobrar a cuantos en Occidente son víctimas de la ideología del materialismo relativista, que ha conducido a amplios sectores de la sociedad al agnosticismo y a la pérdida de la conciencia moral cristiana.” (Mensaje obispos semana unidad cristianos, 2022).

17 Explicado del siguiente modo: “La constatación de 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*. La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del *bien común* universal y de la exigencia de favorecerlo, parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar” (SRS, 36).

cuales, para los creyentes, y especialmente los cristianos, se inspirarán en los principios de la fe con la ayuda de la gracia divina” (SRS, 35).

Para comprender de raíz el auténtico y pleno sentido de tal concepto, “cabría decir que las estructuras de pecado no se refieren, en primer término, a la noción de estructura más al uso en el lenguaje científico actual, aunque tampoco este sentido se excluya. El término se emplea, más bien, para designar ciertas actitudes o hábitos muy arraigados en nuestra sociedad. Todos actuamos de acuerdo con ellos como lo más natural del mundo. Tan familiarizados estamos con los valores implícitos en esas actitudes, que no tenemos que detenernos para examinar si es correcto ese comportamiento”¹⁸. Algo que se confirma en el siguiente texto, ausente de tono teórico y general: “A este análisis general de orden religioso se pueden añadir algunas consideraciones particulares, que nos llevan a indicar que entre las acciones y actitudes opuestas a la voluntad divina y al bien del prójimo y las estructuras que comportan, dos parecen ser hoy las más características: el exclusivo afán de ganancia, por una parte, y, por otra, la sed de poder, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad” (SRS, 37).

La encíclica *Sollicitudo rei Socialis*, ofrece en la tercera parte (11-26), un panorama del mundo contemporáneo desolador, caracterizado por la existencia de una multitud ingente de personas que sufren el peso intolerable de la miseria (13); el abismo existente entre los países del Norte desarrollado y del Sur subdesarrollado o en vías de desarrollo, causa de mundos distintos dentro de un único mundo: Primer mundo, Segundo mundo, Tercer mundo y Cuarto mundo (14); unos indicadores específicos del subdesarrollo con datos alarmantes (15-19); y, unos problemas de muy difícil solución, que constituyen un grave desorden: comercio de armas, refugiados, terrorismo (24), demográfico (25).

Tras la denuncia, hecha desde una óptica cristiana del desarrollo (27-34), dirigida contra el consumismo, que hace al hombre “esclavo de la posesión y del goce inmediato” (28), se emplea el concepto ya aludido de *estructuras de pecado*, “considerado como una de las principales aportaciones de la *Sollicitudo rei Socialis*”¹⁹, habida cuenta de su consecuencia: “Éste es, pues, el cuadro: están aquellos –los pocos que poseen mucho– que no llegan verdaderamente a ser, por-

18 CAMACHO, I., o.c., 515.

19 CAMACHO, I., *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Paulinas, 1991, 513, quien en nota al pie de página, acompaña de los siguientes estudios: GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., “Las estructuras de pecado y su transformación en estructuras de solidaridad mundial”, *Sal Terrae*, LXX (1988)601-611; del mismo autor: “La *Sollicitudo rei Socialis*: una encíclica inquietante”, *Cuenta y razón*, 37(1988)45-50; SCHOYANS, M., “Dérives totalitaires et structures de péché. A propos de l’encyclique *Sollicitudo rei socialis*”, *Nouvelle Revue Théologique*, CX (1988)481-502.

que, por una inversión de la jerarquía de valores, el culto del tener se lo impide; y están los otros –los muchos que poseen poco o nada– que no consiguen realizar su vocación humana fundamental al carecer de los bienes indispensables” (SRS, 28).

La implicación en la tarea de solucionar los problemas que sufre la humanidad, se inserta en el ámbito de análisis específico que compete a la Iglesia: el moral y religioso, como ya se ha expuesto anteriormente, que por no ir acompañado de la adopción de políticas determinadas, algo que es competencia de otras instituciones, deja de ser pragmático y operativo.

Si los problemas fuesen coyunturales, casi bastarían las soluciones puntuales; como se trata de males estructurales, es preciso actuar desde una mayor complejidad, que correctamente ejercida introducirá el único proceso válido, que es la **promoción** del hombre, y no la mera asistencialidad; pues esto último resuelve el presente inmediato, lo anterior, el futuro. Se trata de constituir la asistencia en una excepción, y la promoción en una regla; y no al revés, que es lo que más suele ocurrir.

Sin duda que actualmente existen bastantes organizaciones, por ejemplo: *Jesús Abandonado*, *Manos Unidas*, *Cáritas*, ..., que desde su fundación y en el camino acertado, consiguen resultados infinitamente superiores a lo que se podía esperar, habida cuenta de los medios escasos que disponen. El voluntariado, la generosidad y el amor que nacen de algo muy distinto y superior a la mera filantropía, son los causantes de ese efecto multiplicador en el bien obtenido, que de otro modo, cuando menos, sería muy difícil de conseguir, por no decir imposible.

El encuentro con Cristo, sin duda, supone un nuevo horizonte a la vez que una orientación decisiva en la vida, que se concreta en el ejercicio práctico de amor al prójimo. En la encíclica *Deus Caritas Est*, el Papa Benedicto XVI, nos aclara que *prójimo* es “cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar” (DCE, 15); por consiguiente, ante quienes sufren y padecen los horrores de todos conocidos, no han de existir barreras que impidan el remedio de sus males.

El ideal, la leal aspiración de todo creyente al respecto, es ser coherente, que nuestra vida testimonie lo que creemos, que nuestras convicciones religiosas se muestren en las obras. Para ello siempre será necesario no olvidar el mensaje de los profetas, que ayer, hoy y siempre constituyen una interpelación dirigida a todas las conciencias. En efecto, son los profetas, quienes con su denuncia y consiguiente exhortación a vivir una religión interior, protestan contra un ritualismo vacío, ajeno a toda actuación a favor de los más desfavorecidos (cfr. Is 1,11-17; Jer 6,20; Miq 6,6-8; Os 6,6). El pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero, el que pide dinero prestado y el jornalero (cfr. Jer 7,4-7; Is 58,3-11; Am 8,4-6; Miq 2,1-2), nos cuestionan sobre realidades no exclusivas de nuestro tiempo; es por ello que el mensaje profético, ávido entre otras cosas, en demostrar la incoherencia de

la actitud religiosa que no se traduce en compromiso ético, contiene afirmaciones como las que siguen: “el ayuno que yo quiero es éste: abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos; partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo y no cerrarte a tu propia carne” (Is.58,6-7).

3.5. *Las consecuencias de los problemas sociales, también interesan a la Iglesia*

Porque las condiciones inhumanas de vida impiden la realización de la persona humana, su vocación de desarrollo y de salvación integral; implican además un grave desprecio de la persona y generan una visión y concepción materialista de la vida.

Por consiguiente, como afirma el documento sinodal *la Justicia en el mundo* en el epígrafe “injusticias sin voz”, “debemos estar preparados a asumir nuevas responsabilidades y nuevos deberes en todos los campos de la actividad humana y particularmente en el ámbito de la sociedad mundial, si de verdad se quiere poner en práctica la justicia. Nuestra acción debe dirigirse en primer lugar hacia aquellos hombres y naciones que por diversas formas de opresión y por la índole actual de nuestra sociedad son víctimas silenciosas de la injusticia, más aún, privadas de voz.”

Desgraciadamente todos los días se producen hechos que manifiestan una hasta a veces, extremada crueldad social, incluyendo ello lo que en verdad son las consecuencias negativas de las relaciones humanas. Los problemas sociales producen, entre tantas conocidas manifestaciones: guerra²⁰, hambre, miseria, violencia, incomunicación e injusticias de todo tipo.

Sin duda alguna, el rostro de la sociedad actual queda caracterizado por la inhumanidad y deshumanización, por cuanto abunda la crueldad y se priva de lo específicamente humano. Suponiendo el justo reconocimiento a las *luces* que las hay, en relación a las *sombras*, formulamos entre otros, los siguientes interrogantes, ¿cómo es posible que exista tanta pobreza en un mundo que posee

20 Acontecimiento, por desgracia, siempre presente en la historia humana. Testimonialmente debo aludir a otro fracaso más de las relaciones humanas, provocado por el fanatismo e intransigencia de quienes imponen su voluntad mediante el terror, el odio y la destrucción. Me refiero concretamente a la invasión de Ucrania por Rusia, que iniciada el 24 de febrero de 2022, ha provocado un conflicto con desproporcionadas, brutales e injustas consecuencias para el pueblo ucraniano en particular y para el resto de Europa y el mundo, en general. Se trata de crímenes execrables que deberán ser juzgados por altas autoridades internacionales que hagan justicia, depuren responsabilidades y concluyan en medidas efectivas que impidan la repetición de hechos tan viles, injustos e inhumanos.

recursos más que suficientes para solucionar un problema tan dramático?, ¿por qué siguen produciéndose millones de víctimas a causa de enfermedades que la medicina ha logrado vencer hace muchos años?, ¿cómo explicar la facilidad de obtención de ganancias extraordinarias en un mercado tan avanzado y organizado?, por qué el empeño de seguir fomentando una *economía de guerra*, en vez de una *economía de paz*, por qué tantos despilfarros insultantes, ¡porque un gran valor como es la solidaridad, tantos se empeñan en convertirla en una ciencia más, en un tratado de recetas utópicas y en el término más socorrido de tantos discursos hipócritas!, ¡porque crece tan fácil la semilla de insolidaridad!. Obviamente, se trata de resucitar la letra muerta de algunos voceros de la sociedad de la información, en palabra viva y eficaz que traslade compromisos eficaces en acciones solventes y eficientes.

Porque todas esas consecuencias negativas suponen un lastre excesivamente pesado para el hombre, la Iglesia para la que “nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón»²¹. (GS, 1) no sólo escucha y compadece, sino que responde y acompaña como necesario ejercicio de solidaridad y caridad cristianas auténticas, para intentar luchar coherentemente contra el *descarte mundial*, al que hace referencia el papa Francisco en la encíclica *Fratelli Tutti*, del modo siguiente: “Partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites. En el fondo «no se considera ya a las personas como un valor primario que hay que respetar y amparar, especialmente si son pobres o discapacitadas, si “todavía no son útiles” –como los no nacidos–, o si “ya no sirven” –como los ancianos–. Nos hemos hecho insensibles a cualquier forma de despilfarro, comenzando por el de los alimentos, que es uno de los más vergonzosos» (FT, 18).

Según lo antes expuesto, queda claro que **El hombre es el camino de la Iglesia**; efectivamente, “todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre” (RH, 14). La Iglesia no deja solo a ningún hombre, y frente a cualquier circunstancia; es por ello que se ha de hacer frente a todo aquello que puede amenazarle, a saber: sociedad y mundo contemporáneo, los peligros de la técnica, del optimismo humanístico, la sociedad de la eficacia, la explotación irracional de los recursos naturales (cfr. RH, 15-16) y de toda injusticia contra el género humano.

San Juan Pablo II al conmemorar el centenario de *Rerum Novarum*, aparte agradecer los grandísimos beneficios aportados al respecto por el papa León XIII, concreta lo concerniente a la finalidad y lo que verdaderamente inspira la DSI: “En los últimos cien años la Iglesia ha manifestado repetidas veces su pen-

21 Interesante hacer constar que la frase íntimamente relacionada “nada humano me es ajeno” fue escrita varios siglos antes por Publio Terencio Africano en su comedia del año 165 a.c., «El enemigo de sí mismo».

samiento, siguiendo de cerca la continua evolución de la cuestión social, y esto no lo ha hecho ciertamente para recuperar privilegios del pasado o para imponer su propia concepción. Su única finalidad ha sido **la atención y la responsabilidad hacia el hombre**, confiado a ella por Cristo mismo, *hacia este hombre*, que, como el Concilio Vaticano II recuerda, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna. No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de *cada hombre*, porque a cada uno llega el misterio de la redención, y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio. De ahí se sigue que la Iglesia no puede abandonar al hombre, y que «este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión..., camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la encarnación y de la redención». Es esto y solamente esto lo que inspira la doctrina social de la Iglesia.” (CA, 53)

Respecto de un tema tan importante como “los derechos humanos”, “la Iglesia no tiene necesidad de confirmar cuan estrechamente vinculado está este problema con su misión en el mundo contemporáneo. En efecto, él está en las bases mismas de la paz social e internacional, como han declarado al respecto Juan XXIII, el Concilio Vaticano II y posteriormente Pablo VI en documentos específicos. En definitiva, la paz se reduce al respeto de los derechos inviolables del hombre, *–opus iustitiae pax–*” (RH, 17).

En esta evidente relación con la “moral de la sociedad”, concluimos afirmando que la Iglesia opta clara y rotundamente a favor de la paz, frente a cualquier manifestación de violencia que intente oscurecerla. Se trata de contribuir entre todos (incluido el Estado) a favor del Bien Común.

Y, finalmente, con el ánimo de concretar a la vez que fundamentar esta predilección por el hombre, en sus dimensiones integral y universal (todo el hombre y todos los hombres), hacemos referencia a un tema importantísimo, como es la **opción preferencial por los pobres**²² (SRS, 42; CA, 11.57; TMA, 51). Optar preferencialmente por los pobres es un principio básico, formulado y recordado repetidamente por la DSI frente a quienes acusan a la Iglesia “de ponerse de parte de los ricos contra los proletarios, lo que constituye la más atroz de las injurias” (QA, 44), los pontífices, no sólo afirman y postulan “el derecho y el deber de la Iglesia católica de contribuir primordialmente a la adecuada solu-

22 El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, (Pontificio consejo “justicia y paz”, Madrid, 2005) incluye en la exposición concerniente al principio fundamental “el destino universal de los bienes”, concretamente en los números 182 a 184, un epígrafe que merecería el tratamiento de “principio”, por la singular importancia que tiene en la vida de la Iglesia y, es la opción preferencial por los pobres.

ción de los gravísimos problemas sociales que tanto angustian a la humanidad” (MM, 28), con un estilo específico: “vivir en el mundo, pero no del mundo, según el deseo mismo, más arriba recordado, de Jesús con relación a sus discípulos: *No pido que los saques del mundo, sino que los guardes del maligno. Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo* (Jn. 17,15-16). La Iglesia hace propio este deseo” (ES, 57); sino que se compromete en la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, especialmente de los más pobres (PP, 1), consecuencia de su opción o amor preferencial por los pobres, considerada como “una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes” (SRS, 42).

Ese manantial de dignidad y fraternidad cristianas está en el evangelio de Jesucristo (FT, 277). De él surge «para el pensamiento cristiano y para la acción de la Iglesia el primado que se da a la relación, al encuentro con el misterio sagrado del otro, a la comunión universal con la humanidad entera como vocación de todos»²³.

3.6. Las notas esenciales de la evangelización, incluyen la interpelación recíproca entre evangelio y vida social

De acuerdo con su propia identidad, la Iglesia está “llamada a encarnarse en todos los rincones” (FT, 278), pues todo lo que es humano tiene repercusión en su seno. Dondequiera que los derechos y deberes del hombre reclamen atención y defensa, debemos estar presentes para colaborar con todas aquellas personas y/o instituciones que movidas por hacer el bien, actuemos decididamente para encontrar las soluciones más apropiadas de acuerdo con los valores y proyecto de vida que nos identifica.

En efecto, la labor evangelizadora quedaría incompleta si prescindiera de la interpelación recíproca entre evangelio y vida, omnipresente en todo tiempo y lugar (EN, 29). Como muy bien afirma San Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, “entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes” (nº.29). Desde esta convicción aclara la relación existente entre el anuncio de Jesús y la

²³ *Lectio divina en la Pontificia Universidad Lateranense* (26 marzo 2019): *L'Osservatore Romano* (27 marzo 2019), p. 10.

promoción del ser humano en el mundo, pues el testimonio de su amor manifestado en obras de justicia, paz y desarrollo forma parte de la evangelización (CiV, 15), “porque a Jesucristo, que nos ama, le interesa todo el hombre” (ibid.). En estas importantes enseñanzas y acciones concretas es donde se fundamenta el espíritu misionero (SRS, 41) de la doctrina social de la Iglesia como elemento esencial de la tarea evangelizadora eclesial (CA, 5.54); lo que constituye “anuncio y testimonio de la fe” (CiV, 15), e “instrumento y fuente imprescindible para educarse en ella.” (ibid.)

Sin lugar a dudas, la **caridad en la verdad** “es el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia” (CiV, 6), la caridad es su vía maestra (CiV, 2). Actuar y vivir en el amor es lo que importa y constituye la señal de identidad cristiana en este ministerio de evangelización en el ámbito social, ejercitado desde la función profética específica de la Iglesia manifestado en la denuncia de cualesquiera males e injusticias que acucian a cualquier persona; pero sin olvidar lo siguiente: “conviene aclarar que el *anuncio* es siempre más importante que la *denuncia*, y que ésta no puede prescindir de aquél, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta.” (SRS, 41)

En íntima conexión con lo expuesto se impone la necesidad de comprometerse en la acción (OA, 48-49) conscientes del pluralismo de soluciones posibles; así pues “es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes. La Iglesia invita a toda la comunidad cristiana a la doble tarea de animar y renovar el mundo con el espíritu cristiano, a fin de perfeccionar las estructuras y acomodarlas mejor a las verdaderas necesidades actuales.” (OA, 50). Compromiso acompañado inexcusablemente del **testimonio**, para lo cual se hace necesario un examen de conciencia que afecte al estilo de vida de todos: obispos, presbíteros, religiosos y seculares. No puedo dejar la oportunidad de compartir un texto magnífico, porque es profundo a la vez que sencillo, extraído del documento *La Justicia en el mundo* (1971) cuando se refiere al testimonio en la Iglesia: “Por lo que se refiere a los bienes temporales, cualquiera que sea su uso, nunca ha de ser tal que haga ambiguo el testimonio evangélico, que la Iglesia está obligada a ofrecer. El mantenimiento de ciertas posiciones de privilegio debería ser subordinado constantemente al criterio de este principio. Y aunque en general es difícil determinar los límites entre lo que es necesario para el recto uso y lo que es exigido por el testimonio profético, no hay duda de que este principio debe ser firmemente mantenido: nuestra fe nos exige cierta moderación en el uso de las cosas y la Iglesia está obligada a vivir y a administrar sus propios bienes de tal manera que el Evan-

gelio sea anunciado a los pobres. Si, por el contrario, la Iglesia aparece como uno de los ricos y poderosos de este mundo, su credibilidad queda menguada.”

Compromiso y testimonio²⁴ plasmado en lo que constituye uno de los siete principios fundamentales de la DSI²⁵, y es la solidaridad, para lo cual y con el ánimo de divulgación que pretendo con este artículo, me permito transcribir íntegramente la definición que la encíclica *Sollicitudo rei Socialis* ofrece: “Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos. Esta determinación se funda en la *firme convicción* de que lo que frena el pleno desarrollo es aquel afán de ganancia y aquella sed de poder de que ya se ha hablado. Tales «actitudes y estructuras de pecado» solamente se vencen “con la ayuda de la gracia divina” mediante una *actitud diametralmente opuesta*: la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a « perderse », en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a « servirlo » en lugar de oprimirlo para el propio provecho (cf. *Mt* 10, 40-42; 20, 25; *Mc* 10, 42-45; *Lc* 22, 25-27).” (SRS, 38)

Comprometidos en la acción en favor del prójimo necesitado que es “cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar” (DCE, 15). Entrega y servicio que no es en forma genérica y sin exigencia, sino tan concreto que requiere disponibilidad aquí y ahora. Universalidad sin límites.

Sin lugar a dudas, la doctrina social de la Iglesia tiene también el valor de instrumento de evangelización (CA, 54), pues pone en relación la persona y la sociedad con la luz del Evangelio. Los principios de la doctrina social de la Igle-

24 Entre tantos textos que exhortan al compromiso y testimonio, concretamente de los seculares, tengo a bien acompañar, por clarificadores y quizá menos conocidos los dos siguientes números correspondientes a la encíclica *Mater et Magistra*: “Las normas que hemos dado sobre la educación hay que observarlas necesariamente en la vida diaria. Es ésta una misión que corresponde principalmente a nuestros hijos del laicado, por ocuparse generalmente en el ejercicio de las actividades temporales y en la creación de instituciones de idéntica finalidad (n. 240).

“Al ejercitar tan noble función, es imprescindible que los seculares no sólo sean competentes en su profesión respectiva y trabajen en armonía con las leyes aptas para la consecución de sus propósitos, sino que ajusten su actividad a los principios y norma sociales de la Iglesia, en cuya sabiduría deben confiar sinceramente y a cuyos mandatos han de obedecer con filial sumisión.

Consideren atentamente los seculares que si no observan con diligencia los principios y las normas sociales dictadas por la Iglesia y confirmadas por Nos, faltan a sus inexcusables deberes, lesionan con frecuencia los derechos de los demás y pueden llegar a veces incluso a desacreditar la misma doctrina, como si fuese en verdad la mejor, pero sin fuerza eficazmente orientadora para la vida práctica” (n. 241).

25 PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. Madrid, 2005, Nn 164-208.

sia, que se fundamentan en la ley natural, se ven confirmados y valorizados, en la fe de la Iglesia, por el Evangelio de Cristo. Con esta luz, se invita al hombre, ante todo, a descubrirse como ser trascendente, en todas las dimensiones de la vida, incluida la que se refiere a los ámbitos sociales, económicos y políticos.

Como afirma San Juan Pablo II: “La validez de esta orientación, a cien años de distancia, me ofrece la oportunidad de contribuir al desarrollo de la «doctrina social cristiana». La «nueva evangelización», de la que el mundo moderno tiene urgente necesidad y sobre la cual he insistido en más de una ocasión, debe incluir entre sus elementos esenciales *el anuncio de la doctrina social de la Iglesia*, que, como en tiempos de León XIII, sigue siendo idónea para indicar el recto camino a la hora de dar respuesta a los grandes desafíos de la edad contemporánea, mientras crece el descrédito de las ideologías. Como entonces, hay *que repetir que no existe verdadera solución para la «cuestión social» fuera del Evangelio* y que, por otra parte, las «cosas nuevas» pueden hallar en él su propio espacio de verdad y el debido planteamiento moral.” (CA, 5), pues **“Sin Dios el hombre no sabe adónde ir ni tampoco logra entender quién es.”** (CiV, 78)

3.7. Conclusión

Como síntesis de todo lo expuesto, se trata de plantear una ética social cristiana, formulada a través de la racionalidad crítico-utópica, que asume la praxis como criterio de verdad, y el cambio, como criterio constructor de la realidad. Tal quehacer teológico se realiza desde la opresión e injusticias padecidas, horizonte coincidente con el de los marginados y excluidos, pues los valores cristianos no pueden convertirse en legitimadores de un sistema dado y establecido. Frente a la ingenuidad que legitima casi todo, hay que adoptar una actitud crítica, fundada, que exprese el gran rechazo y el supremo ideal; pues, en Cristo muerto, se hace presente, el gran rechazo del hombre injustamente tratado; y, en Cristo resucitado, se actualiza el hombre que lucha por los supremos ideales de la justicia y la igualdad. En esta perspectiva se incluye la siguiente aportación: “La marginación no es fruto de una coyuntura pasajera desfavorable, sino que es una realidad estructural de esta sociedad. Nuestra sociedad, que produce numerosas cosas positivas, produce también marginación, que no tiene nada de positivo. Desde la fe cristiana, tal cosa no es aceptable. Un sistema no podrá pasar por bueno mientras esté generando marginados. La calidad humana de una sociedad se mide, entre otras cosas, por el trato que en ella reciben los más débiles. No podemos estar satisfechos de nuestro sistema social, ni pavonearnos de haber logrado Estados democráticos, derechos huma-

nos y otras abstracciones, mientras haya todavía miles de ciudadanos sin techo donde cobijarse”²⁶.

Tales planteamientos, descubren un Dios desconcertante “que nos desubica mientras haya un solo desubicado en la sociedad. Parece no querer dejarnos dormir tranquilos, mientras haya una sola persona que no tenga donde dormir. Por ello la teología de la marginación tiene una dificultad muy especial, ya que descubre poco a poco un Dios que no se deja enmarcar en ninguna positividad, que se escurre siempre de la pluma del teólogo o de la frase del narrador, un Dios que juega al escondite con nosotros para que, buscándole, encontremos al marginado que desconocíamos. Es un Dios al que Toni Catalá califica de *excluido con los excluidos, humillados y ofendidos* en un trabajo que significativamente tituló *Salgamos a buscarlo*, expresión que da idea de lo espacial, de la bipolaridad dentro/afuera típica de nuestro sistema, y de la necesidad de desplazarse para encontrar a Dios, no porque a Dios se le pueda encontrar a base de esfuerzo, sino porque Él escoge lugares para mostrarse, y permite que en otros no se le pueda encontrar”²⁷.

Sin duda, la humanización de la sociedad no será posible si se prescinde del encuentro con el otro. Para ello, han mostrado sus carencias, planteamientos realizados desde teologías magistrales de todo signo, que, si bien distintas en el modo, coinciden en el tono de seguridad inoperante. Ejemplo de ellos, son los siguientes: “*nosotros, cristianos, tenemos una Buena Noticia que transmitir, y os la comunicamos a vosotros, no cristianos, que no la sabíais*; y desde otro ámbito: *nosotros, cristianos progresistas, tenemos la verdad, y os la comunicamos a vosotros, cristianos conservadores, que no la sabíais*”²⁸. “Hay otras maneras de anunciar al Resucitado y de vivir el Reino, además de la magistral: Una es la de vivir sin poseerlo, buscándolo, anunciando que está entre nosotros, siempre por descubrir.

Ésta es la manera que brota de una teología desde los márgenes de la sociedad: no una teología segura de sí y minuciosa en las concreciones, sino una reflexión en búsqueda, en escucha del marginado, con la esperanza de que Dios hablará a través del silencio de los márgenes”²⁹.

26 SOLS LUCIA, J. “Teología desde el cuarto mundo”, *Frontera. Pastoral Misionera*, 3(1997)55-56.

27 *Ibid.*, 57. La cita que se incluye en el texto, corresponde a CATALÁ, T. *Salgamos a buscarlo. Notas para una teología y una espiritualidad desde el Cuarto Mundo*, Santander, Sal Terrae, 1992, 10.

28 *Ibid.*, 61

29 *Ibid.*

Frente a una realidad dramática, que muestra un mundo sin rumbo³⁰ y un planeta con problemático futuro³¹, una sociedad que “tiene todas las trazas de lo incomprensible, irracional, contradictorio y roto. Su atmósfera vital está viciada por la incertidumbre y la opacidad”³²; sin ser alarmantes, aunque alarmados, ¿seremos capaces de responder a los desafíos presentes y futuros?

Se pretende además, subrayar y enfatizar lo siguiente: la tremenda gravedad del problema, la llamada a ser coherentes y auténticos, la urgencia en la aplicación de soluciones operativas, la importancia de la solidaridad, la implicación de todas las instituciones e instancias sociales existentes, la necesidad de actuar coordinados en el cumplimiento de programas con objetivos priorizados. El individualismo, la discrecionalidad y el paternalismo son incompatibles con la Justicia y el ejercicio de la Caridad.

Ante tantas y variadas posibles respuestas que pueden producirse en el comportamiento del creyente, con respeto pero a la vez con nitidez debo decir con humildad lo siguiente: líbranos Señor del “buenismo” y protégenos de los amargados que juegan a ser profetas, para éstos todo está mal y nada respetan; más todavía, como se te ocurra discrepar te humillarán hasta que su orgullo quede satisfecho. Hacen nada, menos que nada y aun a veces daño. Si las dos “versiones” anteriores resultan obviamente inútiles para posibilitar soluciones coherentes con el espíritu evangélico, junto a los indolentes e insolidarios, pueden convertirse en cómplices de quienes produzcan cualquier tipo de maldad. Y, por supuesto, una denuncia contundente de quienes directa o indirectamente sean los sujetos agentes de cualquier injusticia, con especial referencia a los falsos profetas (“Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces.” Mt, 7,15)

Me satisface concluir con los cuatro siguientes versículos del apóstol san Pablo, pues la doctrina social de la Iglesia sin espiritualidad se convierte en instrumento frío de pretendida transformación de la realidad: “Los padecimientos de esta vida presente tengo por cierto que no son nada en comparación con la gloria futura que se ha de revelar en nosotros. La creación entera está en expectación, suspirando por esa manifestación gloriosa de los hijos de Dios; porque las creaturas todas quedaron sometidas al desorden, no porque a ello tendiesen de suyo, sino por culpa del hombre que las sometió. Y abrigan la esperanza de quedar ellas, a su vez, libres de la esclavitud de la corrupción, para tomar parte en la libertad gloriosa que han de recibir los hijos de Dios”. (Rm 8, 18-21)

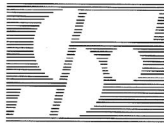
30 Cfr. RAMONET, I. *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Madrid, Debate, 1977.

31 Cfr. SCHAFF, A. *Humanismo ecuménico*, Madrid, Trotta, 1993.

32 JAVIER VITORIA, F. “Cristianismo y sociedad: presencia transformadora”, *Radicalizar la democracia*, AA.VV., Estella (Navarra), Verbo Divino, 2001, 281.

SIGLAS UTILIZADAS

CA.....	<i>Centesimus annus</i>
CiV.....	<i>Cáritas in Veritate</i>
DCE.....	<i>Deus Caritas Est</i>
EN.....	<i>Evangelii Nuntiandi</i>
FT.....	<i>Fratelli Tutti</i>
GS.....	<i>Gaudium et Spes</i>
JM.....	<i>La justicia en el mundo</i>
LE.....	<i>Laborem exercens</i>
LS.....	<i>Laudato si</i>
MM.....	<i>Mater et Magistra</i>
OA.....	<i>Octogesima Adveniens</i>
PP.....	<i>Populorum progressio</i>
PT.....	<i>Pacem in Terris</i>
QA.....	<i>Quadragesimo anno</i>
RH.....	<i>Redemptor Hominis</i>
RN.....	<i>Rerum Novarum</i>
SRS.....	<i>Sollicitudo rei socialis</i>
TMA.....	<i>Tertio Millennio Adveniente</i>



El Ecumenismo de la fraternidad: la solicitud del papa Francisco por la Comunión con la Iglesia Ortodoxa

ANTONIO ANDREU ANDREU

Instituto Teológico san Fulgencio
Murcia

Resumen: Este artículo pretende dar una visión de los gestos que, desde el Concilio Vaticano II hasta el pontificado del papa Francisco, la Iglesia católica ha tenido para con la Iglesia Ortodoxa y constatar el punto de inflexión que supuso el Concilio para la incorporación de la Iglesia Católica al movimiento ecuménico y las aportaciones al mismo.

Los distintos papas tales como Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto y Francisco, cada uno con su talante, han realizado enormes esfuerzos para acercar posturas y buscar la unidad; para ver a las otras confesiones como hermanos y no como enemigos y para, a través de los gestos, acercar el conocimiento de unas confesiones cristianas a las otras y, así, testimoniar juntos la fe en Cristo Resucitado y en Dios Padre.

No pretende el artículo una profundización en temas teológicos ni abarcar todas las confesiones y todos los diálogos ya que ello sería, por sí solo, tema de un libro. Lo que pretende es el acercamiento entre la Iglesia católica y las Iglesia Ortodoxa, con sus luces y sus sombras, a través de los gestos, en lo que Francisco llama el ecumenismo de la fraternidad, de los gestos, de la sangre, etc., y exponer todos los movimientos de la Iglesia católica, en este sentido, a través del pontificado, especialmente, de Francisco y sus múltiples viajes al

mundo de la ortodoxia. También resaltar lo importante que es fomentar la comunión, tal como constataba ya el Concilio Vaticano II y dejar paso al Espíritu Santo en el diálogo ecuménico.

El artículo constata las dificultades que han surgido, la caridad de Francisco para superar estas dificultades y constatar la diferencia en las relaciones de la Iglesia católica con respecto a los distintos patriarcados. Lo que da fe de la división que hay también dentro de la Iglesia Ortodoxa y las rencillas entre unos patriarcados y otros y la dificultad de caminar juntos superando barreras y constatando que ese camino iniciado ya es irreversible y la comunión en la Mesa Eucarística llegará.

Palabras clave: Comunión, fraternidad, diálogo, camino, esperanza, unidad, ortodoxia y catolicidad.

Abstract: This article intends to give an overview of the gestures that, from the Second Vatican Council to the pontificate of Pope Francis, the Catholic Church has had towards the Orthodox Church and to verify the turning point that the Council represented for the incorporation of the Catholic Church to the ecumenical movement and the contributions to it.

The different popes such as John XXIII, Paul VI, John Paul II, Benedict and Francis, each in their own way, have made enormous efforts to approach positions and seek unity; to see the other confessions as brothers and not as enemies and to, through gestures, bring the knowledge of some Christian confessions closer to others and, thus, witness together the faith in the Risen Christ and in God the Father.

The article does not intend to delve into theological issues or cover all the confessions and all the dialogues since that would be, by itself, the subject of a book. What it seeks is the rapprochement between the Catholic Church and the Orthodox Church, with their lights and shadows, through gestures, in what Francis calls the ecumenism of brotherhood, gestures, blood, etc. and expose all the movements of the Catholic Church, in this sense, through the pontificate, especially of Francisco and his many trips to the world of Orthodoxy. Also to highlight how important it is to promote communion, as the Second Vatican Council already stated, and to give way to the Holy Spirit in the ecumenical dialogue.

The article notes the difficulties that have arisen, the charity of Francis to overcome these difficulties and to note the difference in the relations of the Catholic Church with respect to the various patriarchates. This attests to the division that also exists within the Orthodox Church and the quarrels between some patriarchates and others and the difficulty of walking together overcoming

barriers and confirming that this path that has already begun is irreversible and communion at the Eucharistic Table will come.

Keywords: Communion, fraternity, dialogue, path, hope, unity, orthodoxy and catholicity.

El ecumenismo es una tarea ardua que conlleva mucho sufrimiento y mucha oración. Lejos quedan ya aquellos días en los que los llamados pioneros del movimiento ecuménico vislumbraron la necesidad de reunirse, de dialogar y de abrir caminos para un acercamiento y un entendimiento. Se pasó de los anatemas de unas iglesias contra otras al diálogo y a la necesidad de sentarse a hacer de dicho diálogo el camino para un mayor entendimiento.

Desde finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se produjeron acercamientos entre los representantes de las distintas religiones y confesiones y se puede decir que fue un hito en el desarrollo de dicho movimiento la llamada Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo y, posteriormente la creación de movimientos como Vida y Acción y Fe y Constitución, que posteriormente se integrarían en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, organismo que aglutinaría a casi todas las iglesias cristianas salvo la Iglesia católica y alguna otra, que declinaron amablemente la invitación a unirse al mismo, entre otros motivos por la falta de comunión de altar (intercomunión)¹.

El camino recorrido ha sido largo y los problemas siempre han estado presentes ya que las dificultades prácticas y las diferencias doctrinales han impedido un avance mayor, pero, es verdad, que hay, actualmente, una buena disposición por parte de la mayoría de las Iglesias cristianas. Y, ello, motivado por la caridad cristiana que debe reinar entre los hermanos separados y también por el redescubrimiento del evangelio y el deseo de Jesús a *que todos sean uno como el Padre y Él son uno* (Jn 17, 20-21).

En lo que respecta a la Iglesia católica, es verdad que su incorporación al trabajo ecuménico fue algo posterior a otras confesiones cristianas y tuvo que ser el deseo particular de Juan XXIII y la convocatoria del Concilio Vaticano II

1 La *intercomunión* es un concepto ecuménico acuñado para definir la facultad dada por una determinada Iglesia a sus miembros para que puedan recibir la eucaristía en otras confesiones cristianas con las que no hay plena comunión. También se puede definir como la práctica de determinados cristianos que participan en la eucaristía de otras comunidades sin autorización de la jerarquía pertinente. Se diferencia de la comunicación in sacris que designa la participación activa en los sacramentos de otras iglesias, solo en casos excepcionales y reglamentados; y de la hospitalidad eucarística que sería la admisión, por parte de una Iglesia, a los cristianos de otras comunidades para participar en la propia eucaristía.

lo que diese lugar a la incorporación plena en el diálogo ecuménico. Después del Concilio Vaticano II, los papas que sucedieron a Juan XXIII, es decir, Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco han colaborado abiertamente en los avances del movimiento ecuménico a través de los distintos lugares de oración y también por medio del Secretariado Pontificio para la Unidad de los cristianos. Destacan, en este sentido, las encíclicas *Ut unum sint*, de Juan Pablo II y *Laudato Si*, de Francisco; amén del magnífico documento del Concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio* y también de la Constitución Apostólica, *Lumen Gentium*. Todas ellas con grandes aportaciones al trabajo ecuménico y al diálogo teológico interconfesional. Todos estos documentos y otros muchos, el Concilio está transido en todos sus documentos de un espíritu ecuménico y un deseo profundo de unidad.

Por eso, subrayaba el Concilio que la división cristiana *no solo contradice abiertamente la voluntad de Cristo, sino que también es un escándalo para el mundo y perjudica la causa santísima de la predicación del Evangelio a toda criatura* (Decreto *Unitatis Redintegratio* 1)².

También es un aspecto importante a tener en cuenta en el diálogo ecuménico los avances del Concilio en el tema del lenguaje utilizado. Se destierra todo el lenguaje peyorativo e hiriente para hablar de hermanos y se reconoce que en las otras confesiones cristianas hay elementos de verdad y santidad de la verdadera Iglesia de Cristo que, aunque subsiste en la Iglesia Católica, pero también en las otras confesiones se dan elementos que hacen que las mismas estén unidas a la verdadera Iglesia de Cristo y participen de la salvación.

Sobre ecumenismo y el papel de la Iglesia católica habría mucho que decir y también hay mucho escrito, por ello nos referiremos solamente a las relaciones entre Roma y la Iglesia ortodoxa en el último pontificado, el del papa Francisco, pero no sin antes dar una pincelada sobre el ecumenismo emanado del Vaticano II y el compromiso de los distintos papas por el mismo. No pretendemos hacer un estudio exhaustivo de todo lo que acontece en las relaciones y diálogo entre Roma y Constantinopla, ya que sería objeto de un estudio más amplio y más profundo, sino dar unas pinceladas de cómo está hoy el diálogo entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa y el compromiso de Francisco en dicho diálogo una vez acabado el desprestigio mutuo e iniciado un camino que es irreversible y que solo Dios sabe donde llevará. Lo que sí es cierto es que la mano de Dios y la guía del Espíritu Santo darán su fruto más pronto que tarde.

2 E. CARLIER, *Hacia la unidad cristiana. Guía para entender el ecumenismo*, Palabra, 2017, 12.

1. EL CAMINO RECORRIDO DESDE EL CONCILIO VATICANO II HASTA EL PONTIFICADO DE BENEDICTO XVI

Hemos subrayado cómo la convocatoria del Concilio Vaticano II supuso un antes y un después en la tarea ecuménica. Elegido papa Juan XXIII nadie pensaba que ese humilde cura de pueblo fuese a dar un paso tan trascendental para la Iglesia y para el diálogo ecuménico.

Él había ido madurando la idea desde que fue enviado como agregado a la Nunciatura Vaticana en Sofía, Bulgaria. Allí tuvo que trabajar para poder ser aceptado y no fue tarea fácil, pero, al final se ganó el afecto de los búlgaros y pudo estudiar y entender a la Iglesia ortodoxa, sus costumbres, teología y vida. Posteriormente, fue enviado a Constantinopla y allí tuvo un acercamiento al Islám. Ambas experiencias marcarían su relación con las otras confesiones y también el talante ecuménico del Concilio. El papa tuvo claro, desde el primer momento, que una de sus prioridades sería el diálogo ecuménico e interreligioso. Un diálogo que puede ser bilateral, entre dos confesiones cristianas distintas, o multilateral, entre tres o más confesiones.

No es fácil hablar en profundidad del diálogo pues ello nos llevaría cientos de páginas, pero sí que debemos describir las características de este diálogo para entender el espíritu que lleva a las distintas confesiones a hablar con otras sobre temas tan cruciales pero, a su vez, tan alejados, como los Sacramentos, la Cristología, Trinidad, Mariología, el concepto de Iglesia, etc, y otros muchos.

El diálogo ecuménico debe de ser un diálogo instalado en la provisionalidad ya que el ecumenismo es un camino y, en cuanto tal, lo que es aceptable para hoy, mañana está obsoleto. Por tanto, nunca un diálogo pretende decir la última palabra y siempre hay que ser muy cautos en el lenguaje y expresiones de los documentos emanados de los diálogos. Cada documento es un escalón para el siguiente diálogo con el fin de llegar a la meta final.

Los documentos emanados poseen distinto carácter. Jacques Desseaux ha precisado la terminología con rigor técnico:

- a. Convergencia. Designa un dinamismo hacia la unidad más que un acuerdo sobre la sustancia de la doctrina y de la unidad.
- b. Elemento de acuerdo. Expresa el acuerdo sobre un punto dado, dejando abierta la posibilidad sobre otras divergencias que pueden ser profundas.
- c. Consenso. Designa un acuerdo total, al menos en el contenido, aunque a veces no en la expresión. El término consenso se reserva para expresar la adhesión común de las autoridades de las Iglesias, implicadas en el diálogo en curso, a los resultados adquiridos sobre tal o cual punto de doctrina.

d. Acuerdo sustancial. Recae sobre un conjunto fundamental sin el cual el mensaje de salvación no es transmitido en su integridad.³

Las aportaciones que tanto el Concilio Vaticano II como los papas posteriores han realizado al diálogo ecuménico han desbloqueado las relaciones entre las distintas confesiones cristianas y hoy en día existe un camino recorrido y un acercamiento mayor que en los comienzos del siglo XX. Las iglesias están preparadas para dar pasos importantes como los que ya se han dado sobre temas como la justificación, entre la Iglesia Católica y las Iglesias luteranas, o los acuerdos cristológicos con las antiguas iglesias orientales.

A la muerte de Juan XXIII fue elevado al pontificado Pablo VI, que seguiría el trabajo conciliar de su antecesor y continuaría con el talante de diálogo con las otras confesiones cristianas al igual que lo llevaría a cabo su casi sucesor Juan Pablo II⁴ y también el sucesor de este, el papa emérito, Benedicto XVI.

Pablo VI promulgó el decreto *Unitatis Redintegratio*; abrogó la excomunión Roma Constantinopla con su encuentro con el patriarca Atenágoras de Constantinopla; se publicó, en su pontificado el primer Directorio Ecuménico (la primera parte en 1967 y la segunda en 1970) y fue el primer papa en visitar la sede mundial del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra.

Aquí comenzaría el ecumenismo de los gestos cuando regaló su anillo al primado anglicano Ransey; el abrazo con el patriarca Atenágoras, el beso de los pies a Melitón de Calcedonia y otros muchos y hermosos gestos.

También sería en el pontificado de Pablo VI cuando se iniciaron los primeros diálogos bilaterales y multilaterales con las otras confesiones cristianas y también a partir de 1968, teólogos católicos participarían de pleno derecho en los trabajos de “*Fe y Constitución*”⁵.

Con respecto a san Juan Pablo II, señalar su honda preocupación por el acercamiento a las distintas confesiones cristianas a través del diálogo y de la plegaria.

3 J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Estella 1991, 172.

4 Entre Pablo VI y san Juan Pablo II, fue elegido Juan Pablo I, pero como todos sabemos, murió aproximadamente, al mes de haber sido elegido, lo que hizo imposible que, en tan escaso período de tiempo, pudiese llevar a cabo ningún trabajo ecuménico y de ninguna otra clase.

5 Movimiento nacido a raíz de la Conferencia Mundial de Edimburgo (1910) que intenta servir a las Iglesias cristianas, desde el diálogo doctrinal, en orden a superar los difíciles obstáculos teológicos que todavía las separan. No solo la acción unía, sino que para un verdadero ecumenismo era necesario abordar los temas teológicos. Se incorporó al Consejo Mundial de Iglesias cuando éste se creó en 1948. El método que utiliza es el del diálogo abierto partiendo desde bases cristológicas comunes.

Al iniciar su pontificado dijo que el compromiso ecuménico de la Iglesia católica era irreversible, e iba a ser su primera preocupación. Fue un incansable buscador de la unidad plena visible de todos los cristianos.

De él fue la idea de las reuniones interconfesionales de Asís, para rezar todos juntos por la unidad de los cristianos y también la publicación de la encíclica *Ut unum sint*, que, aunque es una glosa del documento del Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, pero tiene grandes y valiosas aportaciones como son: el modo de ejercer la autoridad papal, el ministerio petrino, el diálogo, la importancia de la oración (ecumenismo espiritual), etc. También es de resaltar el talante ecuménico de los viajes papales alrededor del mundo, en los que Juan Pablo II fue un incansable peregrino, aunque también Pablo VI fue un hombre de acción saliendo al encuentro de los hermanos, como el famoso encuentro en la catedral de Fanar con el patriarca Atenágoras, para levantarse mutuamente las excomuniones que venían de 1054, cisma de Oriente, y mutuamente se regalaron un cáliz y manifestaron su deseo de llevar a cabo un diálogo de la caridad.

Los periodistas preguntaron a Atenágoras que por qué había ido a Jerusalén y el patriarca respondió: “para dar los buenos días a mi hermano el papa. ¿Hace quinientos años que no nos hablábamos!”⁶.

Este encuentro rompió el hielo entre Roma y Constantinopla que venía desde 1054, y el primer fruto, ya mencionado, fue el levantamiento simbólico de las excomuniones. Cabe destacar que la iniciativa para un acto de reconciliación había venido de la parte ortodoxa y comenzó con la visita a Roma del metropolitano Melitón que regaló al papa un icono que representaba un abrazo entre san Pedro y san Andrés, icono que fue entronizado en la sede del Secretariado para la Unión de los Cristianos.

Dos años más tarde se producía un nuevo gesto, insólito hasta aquel momento, que posteriormente, tendría continuidad. En julio de 1967 el papa Pablo VI iba a Estambul a rendir visita al patriarca Atenágoras y éste iría en octubre de ese mismo año a Roma. Desde entonces, todos los años una delegación del patriarcado ecuménico va a Roma en la fiesta de los santos Pedro y Pablo (29 de junio) y una delegación papal va a Constantinopla en la fiesta de san Andrés (30 de noviembre).

Entre todos estos eventos, dentro del ecumenismo de los gestos, hubo uno conmovedor: el 14 de diciembre de 1975, Pablo VI celebraba la eucaristía en la Capilla Sixtina para conmemorar el X aniversario del levantamiento de las excomuniones. Junto al papa estaba Melitón de Calcedonia. Al terminar la

6 S. JANERAS, “Cincuenta años del inicio de la reconciliación entre Roma y Constantinopla”, *Diálogo Ecuménico* LI (2016), nº 159-161, 29.

celebración, el papa se arrodilló frente a él y le besó los pies. Melitón diría posteriormente que “*con este gesto el papa de Roma podía ser una fuerza de reconciliación y unificación de las Iglesias y del mundo*”.⁷

Juan Pablo II escribió numerosos textos con un talante ecuménico entre los que destacan *Tertio Milenio Adveniente* (1994); *Oriente Lumen* (1995) y sobre todo, la carta encíclica, netamente ecuménica, *Ut unum sint*, el documento ecuménico más importante después del decreto *Unitatis Redintegratio*, del concilio Vaticano II⁸.

En *Ut unum sint*, el papa pide ayuda a los cristianos no católicos para juntos buscar nuevas maneras de ejercer el servicio primacial y también pidió perdón, en nombre de la Iglesia católica, por los pecados de ésta contra la unidad. Uno de sus mayores sufrimientos fue no haber conseguido entrevistarse, durante su pontificado, con el patriarca de Moscú, Alexis II, que lo acusó de proselitismo y rompió relaciones con Roma. Pero los deseos de comunión del papa eran tan grandes que nunca se desalentó y los gestos, tan comunes en los papas de la Iglesia católica, hicieron que Juan Pablo II entregara a Alexis II, por medio del cardenal Kasper, la imagen de la Virgen de Kazan y, en noviembre de 2004, entregó las reliquias de san Gregorio Nazianceno y de san Juan Crisóstomo al patriarca ecuménico Bartolomé I.

En enero del año 2000 el papa abrió la puerta santa de san Pablo Extramuros junto al metropolitano ortodoxo Atanasio y once delegados de otras tantas iglesias ortodoxas. Era el resultado del movimiento de acercamiento que había comenzado con Juan XXIII y continuado por Pablo VI y al que Juan Pablo II dio el empujón definitivo al publicar su primera encíclica *Redemptor Hominis* (4 de marzo de 1979), donde dedicaba un extenso número al problema de la unión de los cristianos. Más tarde viajaría a Estambul para entrevistarse con el patriarca Demetrios I en su sede del Fanar y en la fiesta de san Andrés de aquel año. Quería mostrarle la importancia que la Iglesia católica da a las relaciones con la venerable Iglesia ortodoxa. La finalidad del viaje era muy clara: “*caminar juntos hacia esa unidad plena que tristes circunstancias históricas han vulnerado sobre todo a lo largo del segundo milenio*”⁹.

En 1995, Juan Pablo II, publicaba la Carta Encíclica *Oriente lumen*, conmemorando la escrita por el papa León XIII cien años antes. En ella se

7 Ibidem, 33.

8 M. GONZÁLEZ MUÑANA, *Iniciación al ecumenismo y al Diálogo Interreligioso*, Paulinas, Madrid 2014, 53.

9 PAPA JUAN PABLO II, *Relaciones entre católicos y ortodoxos*, <https://es.catholic.net/op/articulos/19023/cat/700/relaciones-entre-ortodoxos-y-catolicos.html>

invitaba a conocer el Oriente cristiano, pues solo desde ese conocimiento se puede acceder al encuentro.

Los gestos visibles de Juan Pablo II para con las iglesias ortodoxas fueron numerosos y sus encuentros con el patriarca ecuménico también fueron directos en numerosas ocasiones. Con el patriarca Demetrios fueron siempre muy cordiales y durante su patriarcado se obtuvieron los mejores logros. Con su sucesor, Bartolomé I fueron más difíciles, pero más por problemas internos de la ortodoxia que por la propia Iglesia católica. Incluso el papa le encargó a Bartolomé I el Vía Crucis que él mismo presidiría en el coliseo romano en 1994.

Como fruto de los numerosos encuentros se publicaron cuatro documentos, alguno de los cuales, el cuarto, concretamente, que hablaba sobre los grecocatólicos, no sería aceptado por las iglesias respectivas que declararon el texto como una herejía ya que, según ellos, los grecocatólicos era un cuerpo extraño a la ortodoxia y debían desaparecer.

Pero, a pesar de todo, los mayores obstáculos para el diálogo con los ortodoxos han surgido por parte de la Iglesia Ortodoxa Rusa, del Patriarcado de Moscú. Los primeros encuentros con éste fueron entre Juan XXIII y el patriarca Pimen y tras el Concilio se creó una Comisión Mixta entre ambas Iglesias que ha venido reuniéndose con cierta regularidad, pero con pocos resultados positivos en el terreno práctico motivados por la tesis del patriarca Alexis II y sus consejeros que afirmaban el supuesto proselitismo de la Iglesia católica contrario a la libertad religiosa¹⁰.

El patriarca de Moscú, Alexis II, vetó todo intento del papa para visitar Moscú y entrevistarse con Gorbachov. No obstante, sí hubo encuentros de delegaciones de ambas iglesias, como la enviada por la Santa Sede, a Rusia para participar en el milenario del Bautismo de Rusia, en Kiev en 1988 y Moscú en 1990, presididas por el cardenal Willebrands y el metropolitano Filarete. Todos los intentos de Roma, por cumplir con su misión de cuidar a los católicos dispersos en la URSS, fueron consideradas por el patriarca Alexis II y sus colaboradores como proselitismo e injerencia en los asuntos internos de la Iglesia Ortodoxa Rusa.

Uno de los hechos más hirientes fue la actuación del patriarca en la reunión ecuménica de Graz (Austria), 1988. El tono acusatorio y victimista de su discurso; su intervención para impedir la visita del papa a Rumania; sus gestiones para impedir la asistencia de la Delegación ortodoxa a la fiesta de san Pedro y san Pablo en Roma; las tres condiciones que pone para que el papa pueda ir a Moscú (renunciar al susodicho proselitismo, cesar en la ocupación de las Igle-

10 Ibidem, 6.

sias ortodoxas y reconocer que los “*uniatas*” constituyen una herida sangrante en la Iglesia ortodoxa) hablan muy poco a favor de su interés por la unidad.

A lo anterior, se unió, aún más grave, el intento de conseguir que el Parlamento ruso aprobara una ley de libertad religiosa discriminatoria para la Iglesia católica. La tensión aumentó cuando el papa se vio obligado a pedir a Yeltsin que vetara tal ley, pues declaraba a la ortodoxia como religión oficial y árbitro de la demás confesiones cristianas, lo que conllevaba la posibilidad, nada hipotética, de que excluyera a la Iglesia católica¹¹.

Sin embargo, el papa Juan Pablo II continuó realizando gestos de buena amistad. Y ello trajo consigo, veinte años después el histórico encuentro en el aeropuerto de la Habana, del papa Francisco y el patriarca ruso Kirill.

Cuando sube al pontificado Benedicto XVI, desde el primer momento, manifestó que haría del ecumenismo la razón de ser de su ejercicio ministerial. Cuatro días después, ante numerosos representantes de otras confesiones dijo: “*Mi compromiso prioritario es trabajar con el máximo empeño en el restablecimiento de la plena unidad visible de todos los discípulos de Cristo*”¹². Desde ese momento, las relaciones con otras confesiones fueron muy fluidas hasta su abdicación.

Con la Iglesia ortodoxa, destaca el Documento de Rávena (13 de noviembre de 2007). Este documento, según W. Kasper, constituye un vuelco importante en las relaciones entre ambas confesiones, al reconocerse *un nivel universal de la Iglesia y admitir que, también, en este nivel existe un Protos, es decir, un Primado, que solo puede ser el obispo de Roma*¹³.

Las relaciones con el patriarcado Ecuménico de Constantinopla y con la Iglesia Ortodoxa Griega fueron muy fluidas, no así con el patriarcado ruso, que continuó encerrado en sí mismo y rechazando cualquier contacto con Roma.

En el camino hacia la unidad entre ortodoxos católicos cabe subrayar la misma concepción eclesiológica en ambas confesiones. En los círculos ecuménicos se llama a esta tradición común “*tradición católica*” y es aquella que fundamente la comunión eclesial no sólo en principios invisibles y espirituales, sino también en principios visibles de unidad, y concretamente en la sucesión histórica en el ministerio apostólico, el sacerdocio y la eucaristía. Estas serían las “*estructuras católicas de unidad*”¹⁴.

El Concilio Vaticano II, en *Unitatis Redintegratio*, hablaba de las Iglesias ortodoxas como iglesias separadas pero que poseían verdaderos sacramentos y

11 PAPA JUAN PABLO, Relaciones entre ortodoxos y católicos , oc., 7.

12 BENEDICTO XVI, Documento de Rávena 13 de noviembre de 2007, 56.

13 Ibidem, 56.

14 VILLAR SALDAÑA, J. R., “*La unidad de la Iglesia. Concepción ortodoxa y Concepción católica*”, en Relaciones Interconfesionales, Año XXV, N° 61, Mayo-Agosto (2001).

están unidas a la verdadera Iglesia de Cristo porque también poseen verdaderos sacramentos y por su sucesión apostólica, su sacerdocio y la eucaristía. Esto hace que entre católicos y ortodoxos haya unos vínculos estrechísimos¹⁵.

Pero cierto es que hay que matizar más la concepción de cada iglesia en lo referente a la unidad.

Para la ortodoxia *“la Iglesia está unida en el amor a imagen de la Trinidad. La Iglesia es una, con unidad de comunión interior; y es numéricamente única. Hay un solo cuerpo, un solo Espíritu, un solo Dios y Padre de todos (Ef 4, 46). Los miembros de la Iglesia están unidos en Cristo como la vid, enraizados en él y unidos en una vida que brota del espíritu de Cristo. La unidad de la Iglesia es un don divino que supera las diferencias raciales, lingüísticas, sociales, etc, y toda división de la humanidad provocada por el pecado”*¹⁶.

En este documento se habla de los principios básicos de la Iglesia Ortodoxa Rusa en relación a otras confesiones cristianas subrayando que:

-La Iglesia ortodoxa es la verdadera Iglesia, Única y Santa y Católica y Apostólica establecida por Cristo, *“columna y fundamento de la verdad”* (1 Tim 3,15). Es la verdadera Iglesia en que se conservan intactas la Tradición y la plenitud de la gracia salvífica de Dios. Se han dado separaciones de los cristianos, pero no ha desaparecido la unidad de la Iglesia, que permanece sin ruptura en la Iglesia ortodoxa.

-A lo largo de los siglos muchas iglesias y comunidades cristianas abandonaron la unidad con la Iglesia ortodoxa. Y esto es una herida abierta y sangrante con el cuerpo de Cristo.

En cuanto al tema del *“Filioque”*, es decir, la procedencia del Espíritu Santo, se trata de explicaciones teológicas diferentes aunque la fe profesada en Oriente y Occidente es la misma pero expresada en reflexiones teológicas distintas¹⁷.

También existe unidad con la Iglesia ortodoxa en que tenemos los mismos siete sacramentos, la sucesión apostólica, la veneración de los santos, el reconocimiento de las Sagradas Escrituras y de la Tradición. Pero, desgraciadamente, existen otros aspectos fundamentales de la fe en los que no existe consenso y el primero y fundamental es el del primado de jurisdicción del obispo de Roma, aunque se le reconoce cierta primacía de honor debido al arraigo de la sede de Roma. La infalibilidad es otro aspecto difícil de reconciliar.

Unidas a estas divergencias existen otras como el no reconocimiento de los concilios celebrados a partir de la separación ya que al no haber participado en

15 Ibidem, 43.

16 Ibidem, 43.

17 M. GONZÁLEZ MUÑANA, *Iniciación al ecumenismo y al diálogo interreligioso*, Paulinas, Madrid 2014, 64.

ellos no los consideran ecuménicos. Así por ejemplo sucede con los dogmas marianos definidos en los siglos XIX y XX por Pío IX y Pío XII, papas, sobre la Asunción de María y su Inmaculada Concepción. Aunque la ortodoxia cree y celebra la Asunción de María y que fue santísima y sin pecado alguno durante su existencia terrena, sin embargo ellos dicen que María fue concebida con el pecado original, del que fue liberada no en el instante de su concepción, sino en el de la Encarnación del Hijo de Dios en ella¹⁸.

Pero, nunca podremos decir que los papas desde el concilio hasta nuestros días no han hecho todo lo posible por hacer del diálogo la razón de ser de sus pontificados.

En 2006, Benedicto XVI y Bartolomé I realizaron una declaración común invitando a los fieles de sus respectivas iglesias a orar en común y realizar gestos significativos. También recuerda la declaración, la sesión de la Comisión Mixta del diálogo católico-ortodoxo realizada en Belgrado, con la hospitalidad de la Iglesia Ortodoxa de Serbia y donde se habló sobre *Conciliaridad y autoridad en la Iglesia*, emprendiéndose una fase de estudio sobre las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Ambos representantes se comprometen a apoyar dicha comisión y a orar para el buen hacer de la misma y para fortalecer la cooperación y el común testimonio a todas las naciones.

La declaración recuerda que hay muchos cristianos en el mundo que enfrentan grandes dificultades, como el hambre, las guerras, el terrorismo, abuso de los pobres, de los emigrantes, de las mujeres y de los niños. Católicos y ortodoxos se comprometen a trabajar juntos por la defensa de los derechos humanos de todo hombre creado a imagen y semejanza de Dios y de su desarrollo económico, social y político. Proclama también que el crimen de inocentes en el nombre de Dios es una ofensa contra él y contra la dignidad humana. Todos debemos de comprometernos en un nuevo servicio al hombre y a la defensa de la vida humana, de toda vida humana.

Deseamos que se restablezca la paz en Oriente Medio y que se fortalezca la convivencia entre las distintas religiones para dejar a las futuras generaciones un mundo en el que puedan vivir.

Termina la Declaración dirigiéndose a los fieles de ambas iglesias e invitándoles a fomentar el diálogo y la cooperación¹⁹.

Benedicto XVI, en septiembre de 2011 se reunió en el seminario de Friburgo con una representación de las iglesias ortodoxas y de las iglesias ortodoxas orientales. En primer lugar, manifestó la alegría de estar juntos y poder com-

18 Ibidem, 62 s.

19 PAPA BENEDICTO XVI- BARTOLOMÉ I, *Declaración común, El Fanar, 30 de noviembre de 2006*, Relaciones Interconfesionales, año XXX, n° 77 (septiembre-diciembre 2006) 69-71.

partir opiniones y se atrevió a decir que no estaba lejos el día en que juntos pudiesen celebrar la Eucaristía. Su estancia en Múnich y Freising, como arzobispo, le dio la oportunidad de conocer más de cerca, a través de los ortodoxos que viven en Alemania, el mundo de la ortodoxia, lo que le llevó a consolidar las relaciones católico-ortodoxas en Alemania.

Animó a continuar el trabajo para aclarar las diferencias teológicas y, fundamentalmente, el tema del primado, invitando a discernir entre la naturaleza y la forma del ejercicio del mismo que hizo san Juan Pablo II en *Ut unum sint* (nº 95).

Terminó sus palabras animando a luchar contra los que quieren liberar a Dios de la vida pública y poniendo el misterio de la Encarnación en el centro del anuncio sabiendo que sobre este misterio se fundamenta la dignidad humana y juntos deben testimoniar la protección de la vida humana desde su concepción hasta su muerte natural. Junto a la defensa de la vida humana, Benedicto pone la defensa de la familia y del matrimonio ente un hombre y una mujer. Es el único camino para edificar una sociedad con futuro, en la cual se dé el debido respeto a la persona humana²⁰.

El papa terminó su discurso volviendo la mirada a María, a la *Hodegetria*, la “*guía del camino*”, venerada en occidente como *Santa María del Camino*. A ella se encomienda y encomienda a los hermanos ortodoxos deseando que, con el tiempo, ambas confesiones lleguen a ser una para alabanza y gloria de su nombre.

2. LAS RELACIONES CON LAS IGLESIAS ORTODOXAS EN LOS ÚLTIMOS AÑOS: PONTIFICADO DE FRANCISCO

Es muy complicado entender el mundo de la ortodoxia ya que no hay una unidad compacta en torno a una única cabeza tal como sí la hay en la Iglesia católica en la persona del papa, en este caso Francisco.

Como bien se sabe, en 1054, se separarían de la Iglesia católica las iglesias llamadas ortodoxas bizantinas o de la recta doctrina como las llaman ellos. Sería en 1204 cuando los cruzados saquearon Constantinopla e instauraron el patriarcado latino. Habría que llegar al segundo Concilio de Lyon (1274) para conocer un intento de restablecimiento de la unión entre Roma y Constantinopla. Se llegó a firmar una profesión de fe común, pero solo duró seis años. Habría que llegar a 1439, Concilio de Florencia, para que se pudiese realizar,

20 PAPA BENEDICTO XVI, *Encuentro con representantes de las iglesias ortodoxas y ortodoxas orientales*, sábado 24 de septiembre de 2011, Relaciones Interconfesionales, año XXV, nº 91-92 (abril-diciembre 2011), 25-26.

ante la amenaza de los turcos, otro intento de unión, pero el pueblo griego lo rechazó y Constantinopla cayó en manos de los turcos (1453).

También el papa Francisco tiene como prioritario, al igual que sus antecesores, el diálogo ecuménico. En la Exhortación apostólica “*Evangelium Gaudium*” el papa concibe el ecumenismo como una peregrinación conjunta de todos los cristianos hacia la plena unidad visible (números 244-246) y esta idea de la peregrinación apareció también en 2014 en la clausura de la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos: “*La unidad no llegará como un milagro al final, la unidad viene en el camino, la hace el Espíritu Santo en el camino. Si nosotros no caminamos juntos, si no rezamos los unos por los otros, si no colaboramos en tantas cosas que podemos hacer en este mundo por el Pueblo de Dios, la unidad no llegará. Ella llega en este camino, con cada paso, y no la hacemos nosotros, la hace el Espíritu Santo, que ve nuestra buena voluntad*”²¹.

Francisco entiende el ecumenismo como un ecumenismo del amor, de la esperanza, de la misericordia, de la solidaridad y de la paz. También habla el papa de un ecumenismo de la sangre como aquél ecumenismo que despierta las realidades que nos unen a partir de las venas abiertas de tantos hermanos y del mismo Verbo Encarnado, sufriente y orante por la unidad (Jn 17,1). Y también, en un *ecumenismo de las vísceras, expresión fuerte, para destacar una fraternidad humana unida a imagen y semejanza de un Dios que desde su corazón nos amó a todos, bajo la guía de su Espíritu, con la carne de su Hijo y, al modo como un padre ama a sus hijos, desde las vísceras*²².

El papa considera como parte fundamental de su Magisterio esta dimensión cotidiana del ecumenismo que sigue el camino abierto por el Vaticano II a partir del testimonio bíblico apostólico y que fue enriquecido por los papas anteriores impulsando al diálogo y al compromiso ecuménico.

Es importante destacar la solicitud del papa Francisco por acercarse a los hermanos separados a través de los múltiples viajes que ha realizado desde el comienzo de su pontificado.

En 2013, el patriarca Bartolomé acudió a Roma a la toma de posesión del papa Francisco y manifestó que había ido, amén de ser invitado, porque *cuando Francisco fue elegido dijo que se presentaba como obispo de Roma, la que preside todas las Iglesias en la caridad*²³. En su respuesta, el papa dijo que agradecía las palabras “*de su hermano Andrés*”²⁴

21 Ibidem, 58.

22 <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2022-03/papa-francisco-prefacio-libro-ecumenismo-osservatore-romano-print.html>, 1.

23 S. JANERAS, *Cincuenta años del inicio de reconciliación entre Roma y Constantinopla*, o. c., 39.

24 Ibidem, 39.

Francisco está decidido a caminar delante de todos aceptando el reto del camino y de la peregrinación y, prueba de ello, fue el sí a la invitación a peregrinar a Tierra Santa realizada por Bartolomé I, patriarca ecuménico de Constantinopla (24-26 de mayo de 2014). Allí ambos rezarían juntos, recordarían el encuentro, cincuenta años antes, del patriarca Atenágoras y Pablo VI. En aquél encuentro se levantaron mutuamente las excomuniones que pesaban sobre ambas iglesias por parte de la otra. Sería el comienzo de un nuevo amanecer en el diálogo ecuménico y el ecumenismo de los gestos, entre la Iglesia católica y la ortodoxa.

Francisco y Bartolomé I realizarían una Declaración Conjunta. El papa reconoció que *en esos cincuenta años se han dado pasos importantes, aunque todavía queda mucho camino por recorrer para llegar a compartir la misma Mesa Eucarística, pero así como fue movida la piedra del sepulcro, así pueden ser removidos los obstáculos que impiden la plena unidad visible de los cristianos*.²⁵

También habló el papa del *ecumenismo del sufrimiento* y del *ecumenismo de la sangre*, anteriormente citado, como una etapa que recorren hacia la unidad juntos, cristianos de diferentes confesiones, en aquellos países donde persiguen y matan a los cristianos por ser discípulos de Cristo, dando igual de la creencia que sean. *La sangre está mezclada*, unidos en la sangre aunque las Iglesias continúan divididas²⁶.

25 Ibidem, 59.

26 Ibidem, 60. En la actualidad, los cuatro patriarcados existentes en la ortodoxia son: El patriarcado Ecuménico de Constantinopla; el patriarcado Griego Ortodoxo (melquita) de Alejandría y de toda África; el patriarcado Griego Ortodoxo (melquita) de Antioquía y de todo Oriente y el patriarcado Griego Ortodoxo (melquita) de Jerusalén. A estos, más recientemente se han añadido: el patriarcado de Moscú; el patriarcado de Serbia; el patriarcado de Rumania; el patriarcado de Bulgaria y el patriarcado de Georgia. También existen las iglesias ortodoxas autocéfalas no patriarcales como son: la Iglesia Ortodoxa de Chipre; la Iglesia Ortodoxa de Grecia; la Iglesia Ortodoxa de Polonia; La Iglesia Ortodoxa de Albania; la Iglesia Ortodoxa de Chequia y Eslovaquia y la Iglesia Ortodoxa de América. También hay que añadir a las anteriores, las llamadas iglesias ortodoxas autónomas: La Iglesia Ortodoxa de Monte Sinaí; la Iglesia Ortodoxa de Finlandia; la Iglesia Ortodoxa de Estonia; la Iglesia Ortodoxa autónoma de Moldavia y la Iglesia Ortodoxa autónoma de Besarabia. Tras el comunismo nació la Iglesia Ortodoxa autónoma de Ucrania; la Iglesia Ortodoxa de Japón, la Iglesia Ortodoxa de China; la Iglesia Ortodoxa Rusa fuera de Rusia y la Iglesia Ortodoxa letona. Existen otras iglesias ortodoxas no reconocidas canónicamente como la Iglesia Ortodoxa de Macedonia, la Iglesia Ortodoxa de Bielorrusia, la Iglesia Ortodoxa Ucraniana autocéfala y la Iglesia Ortodoxa Ucraniana del patriarcado de Kiev. Por último, en el ámbito oriental bizantino hay tres iglesias que son consideradas cismáticas: los viejos creyentes; los vétero-calendaristas y el patriarcado católico bizantino. En E. CARLIER, *Hacia la unidad cristiana. Guía para entender el ecumenismo*, Palabra, Madrid 2017, 44 ss.

Unos meses después visitaría Turquía invitado por el presidente de la república, Erdogan, y allí, conjuntamente con el patriarca Bartolomé I, participó en la Divina Liturgia, en la Iglesia patriarcal de san Jorge, y pronunció un discurso al que siguió la bendición ecuménica y la firma de una Declaración Conjunta con el patriarca Bartolomé I.

En 2016 visitaría la isla de Lesbos, como hemos mencionado anteriormente, en su preocupación por los inmigrantes, y en 2019, visitaría Bulgaria (5-7 de mayo). Allí se entrevistó con el patriarca ortodoxo Neófito. No fue, precisamente, una de las visitas más constructivas, pero Francisco siempre está alentado por el Espíritu Santo y su afán de fraternidad y de comunión. Unos días después visitaría Rumania y llamó al restablecimiento de la comunión entre católicos y ortodoxos y en 2021 visitaría Chipre y Grecia (2-6 de diciembre). Sería la primera visita del papa a Chipre y la segunda a Grecia. No fue fácil esta última pero la actitud del papa es incansable y no se amedrenta por nada. Solo le persigue el amor a los hermanos separados y el deseo de fomentar la comunión a través de la cercanía.

Una de las preocupaciones del papa es hablar con todas las iglesias ortodoxas un lenguaje común que todos entendamos y éste lenguaje es el lenguaje de Jesús, el lenguaje del amor, de la fraternidad, del diálogo, del entendimiento y de la comunión

Hoy en día, afortunadamente, ya no se habla del hecho, tan manido en eclesiologías anteriores, de que fuera de la Iglesia no hay salvación. Ya se encargó el Concilio Vaticano II en *Unitatis Redintegratio* y en *Lumen Gentium* de resaltar que aunque la plenitud de la Iglesia de Cristo está contenida en la Iglesia católica, pero abría la puerta a la salvación de los hermanos en Cristo y de los no creyentes con los llamados vestigios que existen, aunque de forma incompleta, de la verdadera Iglesia de Cristo en las otras religiones cristianas.

Es por esto, que Francisco es considerado como el papa de todas las religiones que rechaza el sincretismo conciliador para fomentar un diálogo entre todas las religiones, amable, cordial y que, manteniendo los principios y convicciones propias, se abra a comprender las razones del otro y a la posibilidad de un enriquecimiento mutuo (EG 251)²⁷.

Francisco huye del conflicto en las relaciones ecuménicas y subraya fundamentalmente la palabra *comunión* como único camino para hacer crecer la unidad entre los ortodoxos y la Iglesia católica. Para Francisco, *el ecumenismo no es simplemente un ejercicio de diplomacia eclesial, sino un camino*

27 PAPA FRANCISCO. *Evangelium gaudium*, 251, en E. HIMITIAM, *Francisco, el papa de la gente*, Madrid 2013, 227 ss.

*de gracia que purifica la memoria y el corazón, supera las rigideces y orienta hacia una comunión renovada.*²⁸

Traemos a colación una carta enviada por Francisco al patriarca Bartolomé, de Constantinopla, con motivo del 30 aniversario de la elección del patriarca. En ella, Francisco habla de amistad fraterna y recuerda los compromisos comunes con el ecumenismo, la protección de la creación y la necesidad de conversión espiritual de la humanidad. También reflexiona Francisco sobre el vínculo personal que comparten desde el inicio del pontificado del papa y agradece que estuviese Bartolomé en Roma en esos momentos; un vínculo convertido en amistad fraterna alimentada por los múltiples encuentros en Roma, el Fanar, Jerusalén, Asís, el Cairo, Lesbos, Bari y Budapest²⁹.

En un sincero alarde de fraternidad, el papa agradece a Bartolomé *sus constantes indicaciones en el camino del diálogo, en la caridad y en la verdad, como única vía posible para la reconciliación entre los creyentes en Cristo y para el restablecimiento de la plena comunión*³⁰.

Termina Francisco agradeciendo a Dios el *acercamiento entre ambas iglesias y la solidaridad común como contribución indispensable a la fraternidad universal y la justicia social, de las que la humanidad está tan necesitada*³¹.

Francisco muestra siempre una preocupación por los hermanos ortodoxos y así lo manifiesta cada vez que tiene ocasión, como en el caso de la recepción del papa a una comisión del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, en la víspera de la solemnidad de los santos Pedro y Pablo.

El papa expresó su intención de fundamentar el diálogo con los hermanos ortodoxos en la caridad y la fraternidad y manifestó su deseo del *“restablecimiento de la plena comunión expresada mediante la participación en el mismo altar eucarístico”*³²

Continúa el papa expresando que para los cristianos es necesario, para superar rivalidades, partir de lo básico y preguntarnos cómo queremos proceder. ¿Seguir con los viejos prejuicios y las rivalidades nefastas, o bien derribar esos muros e inaugurar una nueva fase de relaciones entre nuestras iglesias, carac-

28 PAPA FRANCISCO, *Del conflicto a la comunión: la visión ecuménica del papa Francisco*, en <https://omnesmag.com/actualidad/del-conflicto-a-la-comunion-la-vision-ecumenica-del-papa-francisco>.

29 PAPA FRANCISCO, *Papa a Bartolomé, trabajando juntos por el ecumenismo y la protección de la creación* en <https://asianews.it/index.php>, 1.

30 Ibidem, 1.

31 Ibidem, 1.

32 PAPA FRANCISCO, *Superemos las rivalidades dañinas*, en <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2021-06/el-santo-padre-a-los-ortodoxos-superemos-rivalidade-daninas.html>, 2.

terizada por caminar más juntos, por querer dar verdaderos pasos adelante, por sentirnos verdaderamente corresponsables unos de otros?

El camino será el diálogo en la caridad y en la verdad y, junto al diálogo es fundamental la comunión entre los cristianos que será un signo de esperanza para muchos hombres y mujeres, que se sentirán animados a promover una fraternidad más universal y una reconciliación capaz de remediar los males del pasado. Otro signo profético será, dice el papa, una colaboración más estrecha entre ortodoxos y católicos en el diálogo con otras tradiciones religiosas³³.

De nuevo, el 18 de junio de 2019 el papa Francisco recibió a una delegación del patriarcado de Constantinopla, enviados por el patriarca Bartolomé I, con motivo de la fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo. En esta ocasión el papa hablará de su preocupación ecológica, plasmada en *Laudato Si*, una de sus encíclicas, y haciendo una llamada a cuidar la casa común para los creyentes. Esto “*no solo es una urgencia que ya no debe posponerse, sino una forma concreta de servir a los demás, en el espíritu del evangelio*”³⁴.

Pero el problema, nada fácil de las relaciones de Roma con la Iglesia ortodoxa es que no es solamente una Iglesia como la católica, sino distintas iglesias ortodoxas cada una con su patriarca y peculiaridades. Y estas diferencias se notan mucho entre unos patriarcados y otros. Si las relaciones con el patriarcado de Constantinopla son excelentes, no lo son tanto con el patriarcado griego o el ruso.

Aquél, recibió a Francisco en diciembre del año anterior, un tanto fríamente y muchos monjes recibieron al papa con banderas negras en señal de que no estaban de acuerdo con dicha visita. Francisco pidió perdón, el 4 de diciembre en presencia de Jerónimo II, líder de los ortodoxos griegos: “*la historia tiene peso, y hoy siento la necesidad de renovar mi petición de perdón a Dios y a mis hermanos, por los errores cometidos por muchos católicos*”³⁵

La pregunta que se plantea es: ¿Será suficiente esta enésima manifestación de contrición hacia los “ortodoxos” de Grecia para calentar las relaciones entre las dos confesiones?

Parece que el optimismo no puede ser inminente. A la llegada del Papa a la sede de la Iglesia autocéfala de Atenas, un sacerdote ortodoxo le dijo al papa que era un hereje. Esto, cuanto menos, no es un signo de comunión. Tampoco

33 Ibidem, 3.

34 PAPA FRANCISCO, *Es mucho lo que nos une. Anunciamos el evangelio en armonía*, en <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2019-06/papa-ortodoxos-unidad-comunion-patriarcado-constantinopla-pedro.html>.

35 PAPA FRANCISCO, *Grecia: el papa Francisco en problemas con el ecumenismo*, 16 diciembre 2021, en <https://fsspx.news/es/news/grecia-el-papa-francisco-en-problemas-con-el-ecumenismo>, 1.

se realizó ningún oficio religioso en común, ni siquiera el “padrenuestro”, cada uno en su propio idioma. Tampoco el Santo Sínodo consideró oportuno participar en la misa oficiada por el Santo Padre, el domingo 5 de diciembre en Megaron.

Igualmente, en Bulgaria, el papa recibió indiferencia y frialdad por parte del clero ortodoxo y rechazó cualquier acto de oración o liturgia conjunta; incluso el obispo de Plodiv lo acusó de fomentar “*una religión de Satanás*”.

Pero, por otra parte, el pueblo fiel alentaba la esperanza de que la visita del Papa atraería mayor atención a un pueblo, que, en sí mismo, es pobre. Por ello, el papa es un modelo para muchas personas de Bulgaria, en términos de liderazgo y servicio a la Iglesia.

El papa, en su visita a Bulgaria, habló, delante de las autoridades búlgaras de la necesidad de que los migrantes puedan encontrar las condiciones que les permitan llevar una vida digna:

“Soy consciente del compromiso de los líderes de esta nación que durante años hicieron esfuerzos para garantizar que los jóvenes, en particular, no se vieran obligados a emigrar. Les alentaría para crear las condiciones que lleven a los jóvenes a invertir sus nuevas energías y planear su futuro, como individuos y familias, encontrando en su país condiciones que les permitan una vida digna”³⁶.

Estas palabras del papa fueron un acto de valentía ante un gobierno que rechazó el Pacto Migratorio de Naciones Unidas, que el pontífice se había esforzado en promover.

Queda todavía mucho camino por recorrer. Pero que no quede por parte de la Iglesia católica y del papado estar intentándolo.

Pero, a pesar de los distintos contratiempos, Francisco nunca se rinde y su empeño de diálogo con los ortodoxos es encomiable. En noviembre de 2021, en la ya mencionada visita a Atenas dejó claro que, por parte suya y de la Iglesia católica nunca faltaría una mano tendida al diálogo. También es cierto que el ruido lo hacen grupos fundamentalistas de entre los ortodoxos, ya que la jerarquía está más abierta al diálogo y a la comunión como demostró la visita conjunta realizada a la isla de Lesbos, al campo de emigrantes, en 2016, entre el papa y el patriarca de Constantinopla, Bartolomé, a la que se unió el obispo ortodoxo de Grecia, Jerónimo II. Este ecumenismo de los gestos está muy presente entre la Iglesia católica y buena parte de la ortodoxia.

36 PAPA FRANCISCO, *Mejorar vínculos con la Iglesia ortodoxa*, <https://www.frnace24.com/es/20190505-papa-francisco-bulgaria-iglesia-ortodoxa>

Anteriormente, en 2001, Juan Pablo II visitó Grecia, después del gran jubileo del año 2000. Fue uno de los más difíciles de los 104 realizados por el papa. No fue recibido cordialmente y sí con protestas. El ambiente en la vista de Francisco no fue tan hostil, pero sí frío, aunque el papa actual nunca rehúye el delicado diálogo ecuménico. Siempre en sus viajes ha querido promover el diálogo ecuménico con hermanos de otras iglesias cristianas³⁷.

Él sabe que su visita no es fácil y los griegos se niegan, incluso, a rezar junto al papa y a los católicos. Ningún obispo ortodoxo correría el riesgo de desavenencias internas para entablar diálogo con los católicos.

Este diálogo ecuménico exige mucha caridad y paciencia y el modo de ganarse a la ortodoxia es mediante su caridad hacia los pobres y su sencillez evangélica, aunque los prejuicios seculares se interponen entre el catolicismo y la identidad griega. Hay minorías que hacen de la identidad un muro contra el diálogo y el entendimiento mutuo.

Hoy en día, no existe ese clima tan hostil y se ve la visita del papa como una oportunidad de testimoniar conjuntamente ante el mundo la fe en Jesucristo.

Y, en su infatigable camino ecuménico, Francisco realizó un viaje a Rumania donde las relaciones entre católicos y ortodoxos eran de desconfianza y, a menudo, de hostilidad, desde el cisma del siglo XI, pero se están dando pasos importantes y el clero rumano estaría presente en la Catedral Nacional cuando la visite el papa, comentaron los interlocutores ortodoxos rumanos. Es cierto que Rumania tiene un origen latino y eso explica la afinidad con los católicos y ya mantiene un diálogo más fluido desde tiempos anteriores a Francisco. Esto facilitaría su visita a Rumania.

También el papa Francisco visitó al arzobispo ortodoxo de Chipre, Crisóstomos II, el cual subrayó el diálogo de la fraternidad que ambos mantienen y cómo en medio de católicos y ortodoxos está Jesús, recordando que la Iglesia en Chipre fue fundada por tres apóstoles y dura hasta hoy.

En el viaje dijo a los periodistas que sería un viaje en el que tocaríamos las llagas, refiriéndose al drama de la migración que haría visible en el campo de refugiados de Lesbos.

Al llegar a Nicosia, capital de Chipre, se dirigió a la catedral Maronita donde fue recibido por el patriarca de Antioquía, el cardenal Béchara Boutros Rai y algunos centenares de sacerdotes, religiosos, catequistas y miembros de movimientos eclesiales. Las primeras palabras resaltaron el hecho de que “no

37 PAPA FRANCISCO, *¿Por qué es importante el viaje del papa a Chipre y Grecia?*, en <https://www.exaudi.org/es/por-que-es-importante-viaje-papa-chipre-grecia>, 1.

*hay ni debe haber muros en la Iglesia católica, es una casa común, es el lugar de las relaciones, es la convivencia de la diversidad*³⁸.

Habló de cómo el camino de la paz que sana los conflictos y regenera la belleza de la fraternidad, está marcado por una palabra: diálogo: *“Tenemos que ayudarnos a creer en la fuerza paciente del diálogo que podemos extraer de las bienaventuranzas. Sabemos que no es un camino fácil*”³⁹

Y no solo Francisco, anteriormente Benedicto XVI y Crisóstomo II mantuvieron tres encuentros conjuntos y ahora Francisco en el mensaje que dejó en el libro de honor en la catedral de Chipre escribió lo siguiente:

“Peregrino en Chipre, perla de historia y de fe, invoco a Dios la humildad y la valentía para caminar juntos hacia la plena unidad y dar al mundo, sobre el ejemplo de los apóstoles, un fraterno mensaje de consuelo y un vivo testimonio de esperanza.

Beatitud, gracias por haber hablado de la Iglesia madre, en medio del mundo. Este es el camino que nos urge como pastores. Vayamos hacia adelante en este camino. Y gracias por haber hablado del diálogo. Debemos siempre caminar sobre el camino del diálogo, un camino laborioso, paciente y seguro”⁴⁰.

Con el patriarcado de Moscú, las relaciones han sido un tanto discordantes y no por parte de Roma, sino de Rusia. En 2013 el patriarcado de Moscú publicaba un documento sobre el problema del primado en la Iglesia universal, un documento aprobado por el Santo Sínodo (reunido los días 25 y 26 de diciembre) y adoptado como guía en el diálogo ortodoxo-católico. Este documento era una respuesta al documento de la Comisión Mixta Internacional católico-ortodoxa de teólogos en su X sesión general celebrada en 2007, en la ciudad italiana de Rávena; respuesta o réplica que seguía el mismo esquema de los tres niveles de la conciliaridad y de la autoridad, a saber: local (diócesis), regional (Iglesia autocéfala) y universal (toda la Ortodoxia). El documento ruso insiste en la plena igualdad entre los patriarcas ortodoxos, aunque el de Constantinopla sea

38 <https://www.vidanuevadigital.com/2021/12/02/primer-dia-de-francisco-en-chipre-abanderado-del-dialogo-en-un-pais-fracturado>, 2.

39 Ibidem, 3.

40 PAPA FRANCISCO, *Encuentro con el arzobispo ortodoxo de Chipre, Crisóstomo II*, en <https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-se-encuentra-con-crisostomo-II-arzobispo-ortodoxo-de-Chipre>.

un *primus inter pares*, y afirma un primado exclusivamente honorífico, cualidad que tiene una base meramente humana e histórica⁴¹.

No obstante, el encuentro del papa Francisco y el patriarca Bartolomé I reafirmaron, cincuenta años después, aquel encuentro entre Pablo VI y Atenágoras que rompieron barreras e iniciaron un camino seguramente largo y difícil, pero sin retorno.

En 2016, 12 de febrero, el papa Francisco y el patriarca Kirill de Moscú tuvieron un encuentro histórico en el aeropuerto de la Habana (Cuba). De allí salió la Declaración Conjunta en la que ambos manifestaban lamentar la pérdida de la unidad, fruto de la debilidad humana y del pecado que se produjo a pesar del deseo de Jesús de que todos sean uno como el Padre y Él también son uno (Jn 17,21). Ambos desean el restablecimiento de la unidad querida por Dios, por la que Cristo rezó.

Hablan de la necesidad de católicos y ortodoxos de dar un testimonio concorde de la verdad en aquellos ámbitos donde sea posible y necesario. No nos podemos quedar indiferentes ante los desafíos que requieren una respuesta común.

En primer lugar, hay que mirar hacia aquellas partes del mundo donde los cristianos son perseguidos o son expulsados, como sucede en Oriente Medio, concretamente, y no son los únicos, en Siria e Irak, e invitan a la comunidad internacional a unirse para poner fin a la violencia y al terrorismo y para restablecer, mediante el diálogo, la paz civil. La comunidad internacional no puede permanecer indiferente ante estas violaciones de la paz y de la convivencia y, del mismo modo, la violación del derecho a ejercer libremente una religión.

Los católicos y ortodoxos nos comprometemos a trabajar hombro con hombro para testimoniar los valores del evangelio y poner de manifiesto la existencia de una base espiritual común de la convivencia humana⁴².

También manifiestan en la declaración cómo las Iglesias cristianas están llamadas a defender las exigencias de la justicia, el respeto por las tradiciones de los pueblos y una solidaridad auténtica con todos los que sufren. Hacen una defensa de la familia, del derecho inalienable a la vida; recuerdan la inmutabilidad de los principios morales, cristianos, basados en el respeto a la dignidad del hombre, llamados a la vida según los designios del creador y, por último, se dirigen a los jóvenes para que defiendan la verdad de Cristo en el mundo⁴³.

Subrayan que ambas Iglesias no son competidoras sino hermanas, lo que debe orientar las acciones de ambas en el mundo viviendo en paz y amor; lamentan

41 Ibidem, 39.

42 PAPA FRANCISCO-PATRIARCA KIRILL, *Declaración Conjunta, 12 de febrero de 2016, La Habana (Cuba)*, Diálogo Ecuménico LIII, (2016) n° 165, 151-160.

43 Ibidem, 157.

ambos el conflicto de Ucrania, el de 2016, e invitan a trabajar para construir la paz y también a colaborar en el anuncio de la Buena Nueva de la salvación.

Es curioso, cuando menos, que unas palabras dichas en 2016, seis años después sea tan difícil refrendarlas por el conflicto actual de guerra entre Rusia y Ucrania y la alineación del patriarca Kirill, con las políticas expansionistas de Putin.

Francisco, en la línea de Benedicto XV y Pío XII está intentando mediar para conseguir la paz en Ucrania, en estos momentos tan lacerada por las incursiones rusas. Está intentado mediar mediante la Ostpolitik⁴⁴.

La Santa sede intenta mediar a través de la cercanía con el patriarca de Moscú, Kirill, sabiendo que éste puede influir en Putin para conseguir el final de la guerra. Para ello el Vaticano no debe de tener una actitud de contraste total, aunque es bien sabido que en estos momentos la Iglesia Ortodoxa Rusa tiene dificultades para influir sobre el presidente Putin que tiene una actitud agresiva sobre los países del alrededor y esto no es lo que quiere la Iglesia ortodoxa.

Bien es cierto que hay un sector de la Iglesia Ortodoxa Rusa, principalmente ligado a los monasterios, que es aún más extremista y piensan que Putin es débil y podría haber hecho más para luchar contra el pensamiento occidental.

Frente a esta línea, se sitúan Francisco y Kirill, que han mantenido distintas conversaciones y ambos han expresado sus deseos de paz, aunque Kirill dijo, una paz justa. ¿Esto qué significa? El patriarca considera justa la unificación de los pueblos eslavos, ucranianos y rusos, mientras el papa reconoce el derecho de los ucranianos, como pueblo soberano, a su independencia y autonomía.

Francisco quiere tener un encuentro presencial entre ambos pero en estos momentos es difícil, precisamente por la guerra de Ucrania⁴⁵. Se quería, si fuese posible, haber realizado una reunión conjunta en Jerusalén para mediados de este mes de junio, pero la justificación de la invasión rusa, por parte de Kirill, hace muy difícil dicha reunión. Las posturas de Francisco y Kirill, en estos momentos, son insalvables, y aunque Kirill es el que más desea la reunión, pues está totalmente aislado en el mundo de la ortodoxia, Roma no ve con buenos ojos ahora dicha reunión.

En ese deseo de paz entre rusos y ucranianos, la Iglesia Ortodoxa Rusa y la Conferencia Episcopal Española, realizaron una declaración conjunta, el pasado 6 de abril. En ella, manifestaban su deseo de que *todo el que desee la paz*

44 Es el termino que hace referencia a la política hacia la Europa del Este impulsada por el canciller alemán Willy Brandt en la década de los setenta del siglo XX y basada en la normalización y la negociación con los países del antaño llamado telón de acero.

45 <https://www.diariosigloxxi.com/texto-ep/mostrar/20220323130740/papa-ostpolitik-patriarca-moscu-ganar-influencia-sobre-putin-segun-experto,1-4>.

*escuche la voz de Dios, que rechaza el mal y la guerra, y llama a reconstruir la fraternidad universal*⁴⁶.

Continuaba la Declaración manifestando el dolor y el sufrimiento provocado a tantos hermanos ortodoxos, católicos y de todas las creencias, por la invasión de Rusia a Ucrania. Califican esta guerra de repugnante y hacen referencia a Mt 5,9: “*Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios*”.

Continúan haciendo una llamada a la oración por la paz en todo el mundo y, especialmente, en Ucrania, *para que la luz radiante de la Pascua no quede oscurecida por las lágrimas de los que lloran a sus muertos, víctimas de la guerra*⁴⁷.

Invitan a realizar gestos de fraternidad hacia las víctimas de la guerra y a realizar una acogida generosa a todos los refugiados pues la solidaridad con el hermano que sufre es expresión del consuelo y la misericordia del Padre celestial hacia todos sus hijos. Termina con un compromiso conjunto a seguir trabajando por la reconciliación entre los pueblos como pastores que desean ser instrumentos de paz y de comunión⁴⁸.

2016 fue un año importante en el diálogo entre católicos y ortodoxos rusos en aras de la unidad. La Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre católicos y ortodoxos, reunida en Chieti, Italia, informó de un acuerdo para la aceptación del documento: “*Hacia una comprensión común de la sinodalidad y del primado al servicio de la unidad de la Iglesia*”.

La novedad era el pacto alcanzado casi por unanimidad llegándose así a un acuerdo sobre la definición compartida del primado. Se habló de los retos que depara el futuro, fundamentalmente el del *uniatismo*, que para los ortodoxos es uno de los temas más importantes del segundo milenio a resolver y sin el cual no es posible avanzar en el diálogo ecuménico.

En el año 2019 se cumplían casi cuarenta años del inicio del diálogo teológico entre católicos y ortodoxos iniciado en la isla griega de Patmos en mayo de 1980. Para ello se creó una Comisión Mixta Internacional compuesta por obispos, sacerdotes y laicos, mitad católicos, mitad ortodoxos. Se han realizado ya 14 sesiones, la última en Chieti (Italia) en septiembre de 2016.

El objetivo de esta Comisión es eclesial; es decir, el restablecimiento de la plena comunión de las dos Iglesias. Y tal comunión encontrará su expresión en la celebración común de la Sagrada Eucaristía. Mas hay que constatar que

46 <https://www.conferenciaepiscopal.es/declaración-conjunta-por-la-paz-iglesia-ortodoxa-rusa-y-conferencia-episcopa-española>, 1-2.

47 Ibidem, 2.

48 Ibidem, 2.

hoy en día existen factores externos e internos que obstaculizan y ralentizan el restablecimiento de la unidad.

De este diálogo de la Comisión Mixta han salido varios documentos. Uno de ellos es “*El ministerio de la Koinonia eclesial a la luz del misterio de la Santísima Trinidad y de la Eucaristía*”⁴⁹. Este documento trata de comprender la comunión eclesial, tanto a nivel de iglesias locales unidas en torno a su obispo, como a nivel de las relaciones entre los obispos de una Provincia, y entre las Iglesias locales y sus obispos a nivel de comunión universal (cf, Documento de Munich, 1982).

También se estudió el papel de la sucesión apostólica como garante de la koinonia de toda la Iglesia y su continuidad con los apóstoles en todo tiempo y lugar (Documento de Valamo, 1988).

Después en Rávena (13 de octubre de 2007), el Documento público de la comisión Mixta contempló las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia “comunión eclesial, conciliaridad y autoridad. Pareció que todo se centraba en el primado del Obispo de Roma a nivel universal y en la sinodalidad episcopal y su ejercicio en el primer milenio.

Algunos puntos esenciales vienen recogidos en el artículo del mencionado Dimitrios Salachas que enumera los siguientes:

- a. Cuando en el inicio de la historia de la Iglesia surgieron problema acerca de la comunión y la concordia entre las iglesias se recurrió a los Concilios ecuménicos.
- b. Eran ecuménicos porque sus decisiones, en materia de fe y de doctrina, eran vinculantes para todas las iglesias y para todos los fieles.
- c. Un Concilio ecuménico no era una institución fija y regular; era más bien un “acontecimiento” inspirado por el Espíritu Santo que guía a la Iglesia.
- d. La conciliaridad a nivel universal, ejercida en los primeros concilios ecuménicos, implicaban un papel activo del obispo de Roma, aunque no los haya presidido nunca presencialmente.
- e. Primado y conciliaridad están recíprocamente en correlación. Por este motivo, el Primado debe ser considerado siempre en el contexto de la conciliaridad y la conciliaridad en el contexto del Primado⁵⁰.

Hay que subrayar cómo hoy en día factores internos y externos ralentizan el proceso ecuménico hacia la unidad. Recientemente, surgieron conflictos a raíz del problema entre el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla y el Patriarcado

49 DIMITRIOS SALACHAS, “*El diálogo teológico entre las Iglesias católica y ortodoxa: primado y sinodalidad, aproximaciones comunes y divergencias*”, Diálogo ecuménico, LIV, 2019, n° 68 (2019) 54.

50 Ibidem, 57.

de Moscú, acerca de la proclamación de la autocefalia de la Iglesia Ortodoxa en Ucrania. Moscú ha roto relaciones con Constantinopla. Allí se rompió también la participación de Moscú en el diálogo teológico con la Iglesia católica.

A pesar de este incidente, el diálogo teológico sigue y para el futuro se proponen temas tales como el Filioque, el dogma de la infalibilidad del Romano Pontífice y del Primado; los dogmas marianos, etc, amén del uniatismo y de otros temas como la existencia de las Iglesias orientales católicas⁵¹.

3. CONCLUSIONES

A la luz de todo lo expuesto podríamos inferir lo siguiente:

1. La dificultad que existe en el diálogo ecuménico entre ortodoxos y católicos y no por mala voluntad de unos u otros, sino por la diversidad de patriarcados que hay en la Iglesia ortodoxa y las propias rivalidades entre ellos mismos. No es fácil poner de acuerdo a tantos patriarcados, iglesias autocéfalas, eparkías, etc. Esto ralentiza mucho el diálogo.
2. La presión constante de Moscú de ser la *primus inter pares* dentro de la ortodoxia, frente al papel que desempeña hoy en día el Patriarcado de Constantinopla, que lleva dicho título por ser el patriarcado más antiguo. Parece que vuelven a reverdecer aquellas viejas rencillas de los primeros siglos entre Roma y Constantinopla cuando ésta última pretendía ser la *Primus inter pares*, no solo en Oriente sino también frente a Roma y que terminaría con la escisión, en 1054, de la Iglesia Ortodoxa de Constantinopla.
3. La diferente actitud de los distintos patriarcados para con el diálogo: unos patriarcados están fuertemente comprometidos, como, por ejemplo, el de Constantinopla, mientras que otros son reticentes a entablar un diálogo serio con la Iglesia católica. Lo mismo sucede con cada patriarca; para unos, la Iglesia católica es una Iglesia hermana con la que se debe dialogar, pero, para otros, la Iglesia católica está instalada en la herejía y el papa es un hereje. Ello no es impedimento para que se continúe, aunque sea con dificultades, el diálogo, que lleva más de cuarenta años y con frutos importantes.
4. Frente a la división en distintas Iglesias de la ortodoxia, la Iglesia católica con el papa al frente, se mantiene firme en el diálogo y lo ejerce con una caridad infinita. Incluso, se ha pedido en distintas ocasiones perdón por el daño realizado antaño y se ha abierto un diálogo de los gestos que es fundamental para poder encontrarse, hablar, orar en común y dar pasos adelante para cumplir la voluntad de Cristo de ser uno como el Padre y Jesús son uno.

51 Ibidem, 51.

5. Podríamos decir que la tarea ecuménica con las Iglesias de la ortodoxia es una tarea de descubrimiento de la riqueza y pluralidad de ambas Iglesias y de cómo es mucho más lo que une que lo que nos separa y que hay una común expresión de la riqueza espiritual en ambas Iglesias y también muchos elementos de unión. También es cierto que hay elementos de discrepancia tales como el Primado de Pedro y la concepción de la Iglesia; el uniatismo y otros aspectos como la convivencia en Oriente con cristianos católicos de rito oriental. Pero nada es insalvable.
6. La separación Iglesia-Estado, que en Occidente está ya muy definida, en Oriente y, especialmente en Rusia, es un problema grave en el diálogo ecuménico y esto se vislumbra en estos momentos, con el apoyo del patriarca Kirill a Putin y su gobierno en la invasión de Ucrania, donde ya en 2016, se había dado una separación, cuando apoyada por Constantinopla, el patriarca de Kiev convirtió a la Iglesia Ortodoxa de Ucrania en una Iglesia autocéfala separándose así de Moscú. Esto trajo como consecuencia la ruptura de Moscú con Constantinopla y el apoyo, como he subrayado, que, en la guerra de Ucrania, está recibiendo Rusia por parte de Kirill. Esto, indirectamente, también afecta a la Iglesia católica, que, desde 1996 hasta 2016 no mantuvo relaciones con el patriarcado de Moscú que le había acusado de proselitismo en Rusia con la caída del muro de Berlín.
7. Aunque el camino es difícil pero no imposible es necesario orar juntos para que el Espíritu guíe a todas las Iglesias y les ilumine en su testimonio conjunto y en la valoración de lo que Juan Pablo II llamó ecumenismo del martirio y Francisco ha llamado ecumenismo de la sangre y ecumenismo del sufrimiento. Nos une la sangre derramada por Cristo desde los primeros siglos y también la sangre derramada hoy en día y el sufrimiento de muchos cristianos en países de origen islámico que son asesinados y masacrados por el simple hecho de tener una fe distinta pero la sangre de los mártires debe ser un ejemplo de valentía y perseverancia para los cristianos de ambas confesiones y frente a ello manifestar una unidad conjunta y un trabajo ecuménico que lleve no solamente a estudiar la teología, eclesiología o espiritualidad de ambas confesiones sino a testimoniar juntos su fe en Cristo Resucitado y la fe en el Espíritu Santo como Señor y dador de vida.

Con la apertura de los diálogos por medio de la Comisión Mixta entre la Iglesia Católica y la Iglesia ortodoxa se inició un camino, con sus más y sus menos pero que va dando frutos. Ya no hay vuelta atrás y algún día la tan deseada unidad será una realidad y todos nos podremos sentar a la misma Mesa Eucarística y entonar aquél canto que habla de un solo Señor, una sola fe y un solo Dios y

Padre que obra todo en todo. Es cuestión de perseverancia y de paciencia, pero la unidad llegará; una unidad que existe desde siempre internamente porque está fundamentada en Cristo pero que externamente se fracturó. Solo es cuestión de tiempo manifestarla también externamente. Seamos optimistas.



Fundamentos bíblicos de la devoción al Corazón de Jesús

CRISTÓBAL SEVILLA JIMÉNEZ

Instituto Teológico san Fulgencio
Murcia

1. LOS INICIOS DE ESTA DEVOCIÓN Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS

La devoción al corazón de Jesús no es una devoción más entre otras. Ya sabemos que todo parte de Santa Margarita María de Alacoque, de sus fenómenos místicos en forma de visión y audición, en adoración ante el santísimo sacramento en Paray-le-Monial en 1673¹. En aquella Francia aquejada por el rigorismo jansenista, esta devoción fue guiada por la compañía de Jesús desde que San Claude La Colombière, que era el superior de los jesuitas en la Casa de Paray-le Monial, se hizo cargo de la dirección espiritual de Santa Margarita. Él mismo se convirtió así en un apóstol del corazón de Jesús, lo que le atrajo no pocas incomprensiones y hasta una condena a muerte en Inglaterra, a donde había sido enviado por sus superiores. Al final todo se resolvió con la expulsión gracias a la intervención del mismo rey inglés.

1 Aunque no podemos olvidar que esta moderna devoción tiene sus antecedentes en la mística de la Edad Media, que se basaba en una teología patristica que hablaba de un corazón del que corren ríos de agua viva. Hugo Rahner, escribió varios artículos en la revista *Canisianum* mostrando como estas primeras manifestaciones de una tradición del corazón de Jesús se dieron en Asia Menor a la par de la composición del evangelio de San Juan, un evangelio que se fija en el pecho traspasado de Jesús en la cruz, del cual “correrán ríos de agua viva” (Jn 7,38 y 19,34).

En la espiritualidad del corazón de Jesús se subraya el amor gratuito de Dios a través del corazón traspasado de Jesús, de ese corazón del que brota sangre y agua (Jn 19,34-37). El rigorismo jansenista, una forma de pelagianismo de la época, veía en esto una devoción espiritualista que no ayudaba mucho a llevar una vida virtuosa, que era lo importante dentro de su puritanismo. Y a lo largo de estos casi tres siglos y medio, esta devoción ha sido tachada a veces de espiritualista y poco comprometida con los problemas de nuestra *humanidad*.

Y sin embargo esta devoción nos ayuda a entrar con gran fervor y entrega en el corazón de Jesús, es decir, en su humanidad. Y los jesuitas no se implicaron por casualidad, pues San Ignacio, en sus ejercicios, se introduce de lleno en lo que son los núcleos fundamentales de esta devoción. La oración medieval del *anima Christi* como prólogo de los ejercicios es una contemplación del costado abierto de Jesús, algo que San Ignacio contempla en el punto 297. Podemos decir que la espiritualidad de los ejercicios manifiesta desde el principio una predisposición a esta devoción del corazón de Jesús.

En nuestra Murcia tuvimos a un jesuita que acaba de ser beatificado en Málaga, en P. Tiburcio Arnáiz. Fue durante dos años, de 1909 a 1911, después de su paso por el noviciado de Cartuja en Granada, y antes de marchar a Loyola para su tercera probación, previa a su estancia definitiva en Málaga en donde realizó un gran apostolado que no puede ser tachado de espiritualista, sino lleno de frutos de conversión y con una gran preocupación social por los más necesitados. En Murcia se preocupó especialmente por las chicas jóvenes que venían de los pueblos a la capital para trabajar en las casas, y sabedor de cómo eran tratadas algunas de ellas y de los peligros que corrían, intentó hacer algo. El P. Arnáiz, vivía la devoción al corazón de Jesús desde sus primeros años, desde su familia, criado en el Valladolid de la Gran Promesa al otro beato jesuita, el P. Bernardo Hoyos². Y al profesar como jesuita ya mayor, después de haber sido sacerdote secular, vivió esta devoción con especial intensidad. Y aquí en Murcia no podemos olvidar la gran labor que realizaron los jesuitas, espiritual y socialmente, en los pueblos que rodean el monasterio de los Jerónimos, pueblos en donde arraigó esta devoción.

2 Cf A. J. GONZÁLEZ CHAVES, Padre Arnaiz. “Me he dado prisa en vivir”, San Pablo, Madrid 2018. La primera biografía del P. Arnaiz la escribió un sacerdote murciano (de Bullas), siendo canónigo penitenciario de Málaga, y que después sería arzobispo de Valladolid, Antonio García, El Padre Arnáiz de la compañía de Jesús. Datos biográficos y rasgos edificantes, Málaga 1928. Fue una biografía muy leída en los seminarios españoles. El obispo de Málaga que encargó esta biografía fue San Manuel González.

2. LA ENCÍCLICA “*HAURIETIS AQUAS*” DE PÍO XII EN LOS PROLEGÓMENOS DEL CONCILIO VATICANO

Vuelvo a la afirmación del inicio de que esta devoción no es una devoción más entre otras. Y esto es lo que resalta una encíclica del papa Pío XII publicada en los prolegómenos del Concilio Vaticano II: *Haurietis aquas* (1956)³. Es verdad que los papas anteriores habían universalizado ya esta devoción, especialmente desde Pío IX, cuando extendió la fiesta del Corazón de Jesús a toda la Iglesia en 1856, aceptando así el núcleo fundamental de las revelaciones privadas a Santa Margarita. Cuando todavía no había sido ni beatificada, algo que ocurrirá en 1864. Y canonizada en 1920 por Benedicto XV.

En los años previos del Vaticano, después de la segunda guerra mundial, hubo un movimiento bíblico, patrístico y litúrgico como fruto de un anhelo de renovación eclesial. Y esto se nota en *Haurietis aquas*, pues la fuente más citada para hablar del amor “divino-humano” de Jesús es la Sagrada Escritura⁴. Ya el título es una cita de Isaías 12,3: “Y sacaréis *aguas con gozo* de las fuentes de la salvación”. Es el salmo responsorial que leemos en la fiesta del Corazón de Jesús en el ciclo B.

En estos momentos previos al Concilio Vaticano II destacó en el movimiento de renovación bíblica el Cardenal Augustin Bea, jesuita y rector del Pontificio Instituto Bíblico. Sabemos que colabora con Pío XII en la elaboración de esta encíclica y participa activamente más tarde en el Concilio, en la Constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación, y especialmente en la declaración *Nostra Aetate*, sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, especialmente con el judaísmo. San Juan XXIII le había encargado al inicio del Concilio el tratamiento de este tema, que sería una ventana importante para la renovación de la Iglesia.

La encíclica *Haurietis aquas* se adelanta al Vaticano II en su tratamiento bíblico, y sitúa la devoción al Corazón de Jesús en lo íntimo de la persona de Jesús, en su conciencia profunda, divina y humana a la vez, y en su decisión de amor por toda la humanidad. En esta devoción está recogida todo el proyecto divino de salvación, en una síntesis bíblico-teológica que subraya el amor de Dios manifestado en Jesús. Antiguo y Nuevo Testamento unidos en una línea continua de plenitud, y que se manifiesta en el corazón divino y

3 http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_15051956_haurietis-aquas.html

4 Y después de la Sagrada Escritura, Santo Tomás de Aquino es el más citado, cf. J. RICO Pavés, “Los tres amores del Corazón de Cristo a la luz de algunas enseñanzas de Santo Tomás de Aquino”, *Espíritu* 151 (2016) 223-244.

humano de Jesús. Y aquí cobra sentido, más que en cualquier otro aspecto, lo que decía San Agustín: “El Nuevo en el Antiguo late, y el Antiguo en el Nuevo se hace patente”.

Necesitábamos el Concilio para meternos en esta riqueza de la Palabra de Dios, en ella se nos revela de un modo progresivo el amor de Dios hasta su plenitud en el corazón manso y humilde de Jesús. Y esta devoción no es una forma de intimismo pietista que fomenta una actitud pasiva ante el prójimo, sino todo lo contrario, pues la meditación de este amor divino revelado en la Biblia nos lleva al servicio a los demás. Nos ayuda a no caer en ninguna forma de pelagianismo que termina minusvalorando la necesidad de la gracia y así el valor de la oración y las devociones, y todo en pro de un activismo o compromiso con la transformación de este mundo.

3. LA RIQUEZA DE LA PALABRA DE DIOS EN LA SOLEMNIDAD DEL CORAZÓN DE JESÚS

En nuestro rito romano, la celebración litúrgica del Sagrado Corazón de Jesús es una fiesta de primera clase, una solemnidad. Así lo dispuso San Juan XXIII, y se festeja el viernes posterior al segundo domingo después de Pentecostés. La liturgia de la Palabra manifiesta la riqueza espiritual de esta devoción, y muestra de manera muy clara que esta devoción está enraizada en el núcleo de la Sagrada Escritura. Por eso tiene este rango de solemnidad, porque no está basada sólo en revelaciones privadas, sino que estas revelaciones privadas señalan un tema central de nuestra fe que se manifiesta abundantemente en lo que es la revelación pública, la Sagrada Escritura, la que proclamamos y escuchamos en nuestra liturgia. Algo parecido ocurre con el domingo II de Pascua o de la Divina Misericordia. Podemos repasar las lecturas y los evangelios que se proclaman en esta solemnidad, en sus tres ciclos.

CICLO A.

-Deut 7, 6-11. El Señor se enamoró de vosotros y os eligió

-Salmo: *La misericordia del Señor dura siempre, para los que cumplen sus mandatos.*

-1Jn 4, 7-16. Dios nos amó.

Aleluya. Mt 11, 29ab. Cargad con mi yugo y aprended de mí —dice el Señor—, que soy manso y humilde de corazón.

-Mt 11, 25-30. Soy manso y humilde de corazón.

CICLO B.

- Os 11, 1. 3-4. 8c-9. Mi corazón está perturbado.
 - Salmo. Is 12, 2-6. R. *Sacaréis aguas con gozo de las fuentes de la salvación.*
 - Ef 3, 8-12. 14-19. Comprendiendo el amor de Cristo, que trasciende todo conocimiento.
- Aleluya 1Jn 4, 10b. Dios nos amó y nos envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados.
- Jn 19, 31-37. Le traspasó el costado, y salió sangre y agua.

CICLO C.

- Ez 34, 11-16. Yo mismo apacentaré mis ovejas, yo mismo les haré sestar
 - Salmo 22, 1-3a. 3b-4. 5. 6 (R.: 1). *El Señor es mi pastor, nada me falta.*
 - Rom 5, 5b-11. La prueba de que Dios nos ama
- Aleluya Jn 10, 14. Yo soy el buen Pastor—dice el Señor—, conozco mis ovejas, y las mías me conocen.
- Luc 15, 3-7. ¡Felicítadme!, he encontrado la oveja que se me había perdido

Antiguo y Nuevo Testamento manifiestan esta unidad de la Palabra de Dios en torno a la manifestación del amor de Dios a lo largo de la historia de la salvación. Se han elegido algunos de los textos más significativos, pero todavía quedarían bastantes más que nos hablan de este amor divino que en Jesús se manifiesta en su corazón divino y humano. Y es que el corazón de Jesús como expresión del amor divino no es una forma de piedad más, algunas de ellas han ido languideciendo con el tiempo, sino que manifiesta una piedad bíblica, y por eso sigue viva de una manera fuerte en nuestra liturgia, e intelectualmente despierta.

4. EL CORAZÓN DE JESÚS Y LA “NUEVA ALIANZA”

Hay un tema bíblico que está muy relacionado con el corazón de Jesús y que no ha quedado recogido por la liturgia de la palabra de esta solemnidad, pero que tiene una gran fuerza teológica y eclesial. Está claro que no todo podía ser recogido, había que elegir los textos más significativos que unieran Antiguo y Nuevo Testamento desde esta perspectiva del amor divino manifestado en la persona de Jesús. Es el tema de la “Nueva Alianza” proclamada por Jeremías en 31,31-34⁵:

5 Cf N. LOHFINK, *A la sombra de tus alas*. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, Bilbao 2002, 117-133.

«Ya llegan días –oráculo del Señor– en que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva. No será una alianza como la que hice con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto, pues quebrantaron mi alianza, aunque yo era su Señor –oráculo del Señor–. Esta será la alianza que haré con ellos después de aquellos días –oráculo del Señor–: Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: “conoced al Señor”, pues todos me conocerán, desde el más pequeño hasta el mayor –oráculo del Señor–, cuando perdone su culpa y no recuerde ya sus pecados».

Jeremías vio que el corazón de muchos de su pueblo se había convertido en una piedra incapaz de sentir, de responder, de ponerse en el lugar del otro, de obedecer con docilidad espiritual los mandamientos divinos (Jer 11). En el corazón humano late un misterio de maldad, y sólo Dios conoce los entresijos de cada corazón, y es el único capaz de renovar y reconducir los corazones hacia el bien:

«Nada hay más falso y enfermo que el corazón: ¿quién lo conoce? Yo, el Señor, examino el corazón, sondeo el corazón de los hombres para pagar a cada cual según su conducta según el fruto de sus acciones» (Jer 17,9-10).

Y la palabra que Dios le da en este momento para que profetice consiste en un anuncio de renovación y de conversión a través del corazón, pues sólo con el corazón se puede responder a Dios. Ezequiel, en este mismo momento, pero en un lugar diferente, pues no estaba en Jerusalén como Jeremías sino en Babilonia, predica lo mismo, y es que el proyecto divino de renovación es el mismo.

«Les daré otro corazón e infundiré en ellos un espíritu nuevo: les arrancaré el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que sigan mis preceptos y cumplan mis leyes y las pongan en práctica: ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios. Pero, si el corazón se les va tras sus ídolos y objetos detestables, los haré responsables de su conducta –oráculo del Señor Dios–» (Ez 11,19-21; cf tb 36,24-26).

Un espíritu nuevo en un corazón de carne, receptivo y capaz de escuchar a Dios en medio de una época de desmoronamiento social marcada por la idolatría de todo tipo: política, económica y cultural.

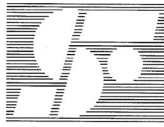
El corazón en la Biblia representa el centro de la persona humana, es lo más humano, y decir corazón es decir humanidad. No hay nada más humano que el corazón. Con el corazón se piensa, se decide, se toma conciencia, se escucha, se reza, se ama..., se elige el bien y se rechaza el mal. Es el lugar de la sabiduría, de la recta razón, de la decisión por lo bueno y lo recto. Lo que hoy nos explica la neurociencia estaría localizado en la Biblia en el corazón. El corazón bíblico es una inteligencia sentiente, racional y emocional.

¿Se ha cumplido esta profecía que Dios anunció a través del profeta Jeremías? En el corazón de Jesús, en la libertad del hombre Jesús, la cual es a la vez libertad divina, nació ese corazón anunciado por Jeremías, nació la nueva, perfecta y definitiva Alianza de amor de Dios con la humanidad, y esto es lo que trata de mostrarnos el autor inspirado de la Carta a los Hebreos (Heb 8,7-13).

Y puede nacer también en nosotros, sus seguidores, si nos acercamos a ese corazón humano como el nuestro, en todo igual a nosotros menos en el pecado. Una alianza que “purifica nuestra conciencia de las obras muertas para que demos culto al Dios vivo” (Heb 9,13).

El corazón de Jesús subraya su humana divinidad, es lo que supieron ver tantos santos, pero especialmente en nuestra querida España Santa Teresa de Jesús y San Ignacio. Y esa humanidad de Jesús, ese corazón, nos ayuda entender nuestra humanidad, nuestro corazón. Por eso, acercarnos a Jesús con un corazón sincero y humillado por tantas situaciones personales y humanas que no entendemos y nos hacen sufrir es acercarnos a una gran fuente de vida, de luz y de paz.

No hay nada más humano que el corazón, y no hay nada más del corazón que la oración.



El consejo de redacción de *Scripta Fulgentina* aprobó realizar un homenaje a quienes fueron los tres primeros directores de la misma y que ya han partido de entre nosotros. Nos referimos a D. Raimundo Rincón Orduña, D. Fernando Egea Albaladejo y D. Ginés Pagán Lajara.

Su primer director y fundador fue D. Raimundo Rincón Orduña (1991-1996) sucedido posteriormente por D. Fernando Egea Albaladejo (1997-1998), y por D. Ginés Pagán Lajara (1999). La puesta en marcha de *Scripta Fulgentina* tenía el propósito de ser cauce para difundir los resultados de las investigaciones de los docentes del centro de estudios, anteriormente Centro de Estudios Teológico Pastorales San Fulgencio, y actualmente Instituto Teológico San Fulgencio, de Murcia. En aquel momento, lo digital era incipiente; el papel, lo evidente. Hoy el papel está encontrando su especificidad de cara al futuro. Quizás los tres directores lo vislumbraban, pero ni se imaginaban la posición que iban a tomar los formatos digitales en los estudios. Lo digital ha llegado para quedarse y aún tenemos que encontrar mejores formas para trabajar con herramientas digitales, como le pasó en sus orígenes a la imprenta; pero el papel va a quedarse también y se trabajará en hacer un producto más artesanal, más cuidado y de más calidad, lo que hace que sobreviva en mejores formatos.

En función de este reconocimiento, aparecen, por tanto, en este momento, las semblanzas sobre Raimundo, Fernando y Ginés. Y parte de los artículos que han precedido tienen que ver con las materias que ellos han impartido en el centro: Cristología, Eclesiología, Ecumenismo, Moral, Doctrina Social de la Iglesia...

Solo palabras de agradecimiento tenemos a Dios por habernos permitido tenerles entre nosotros y contar con su sabiduría y su modo de hacer; cada uno distinto, pero los tres con una entrega decidida por el Reino de Dios. Esa entrega se ha puesto de manifiesto en la disposición de cada uno de ellos para trabajar en los proyectos necesarios que extendiesen y diesen difusión a las

obras realizadas por los demás. *Scripta Fulgentina* es un ejemplo de ello y así queremos agradecerlo y reconocerlo en este número.

Junto a los tres directores fallecidos recordamos igualmente al insigne Misionero de la Consolata formado en este Instituto y que llegó a ser Obispo en Mozambique para honra de los que seguimos formando esta comunidad fulgentina. “murciano universal, misionero ejemplar y obispo sencillo y cercano que ha entregado su vida a evangelizar y servir al pueblo en distintas misiones mozambiqueñas”



Raimundo Rincón Orduña

FUENSANTA SÁEZ RUIZ

Instituto de Ciencias Religiosas San Dámaso
Murcia

Sacerdote intelectual, buscador incansable de la verdad, familiar y amigo de sus amigos.

Reservado, prudente, solidario, preocupado por la formación, agradecido y obstinado.

Hijo de María y Pedro Antonio. Vino al mundo el día 12 de marzo de 1930 en Arenas de S. Juan (Ciudad Real).

Familia formada por seis miembros: el matrimonio, tres hijos y una hija.

Fue el menor de todos los hermanos, su padre era secretario del Ayuntamiento de Ciudad Real. Lo mataron en la guerra civil, por eso él apenas lo conoció ya que tenía seis años. Esto lo marcó profundamente máxime porque tuvo que vivir separado de su madre y hermanos pues fueron repartidos entre sus tíos.

Desde pequeño hacía altares sobre las sillas con estampas y, con el sacudidor del polvo, realizaba procesiones.

Estuvo interno en los padres Pasionistas donde pensaba ingresar como novicio, pero lo invitaron a irse porque lo suyo no era obedecer.

Cuando tenía 12 ó 13 años habló con el Obispo de Ciudad Real e ingresó en el Seminario. Alumno brillante, buscó incansablemente la apertura y modernización de la Iglesia lo que le llevó a ciertos conflictos con el Obispo y dejó el Seminario.

Se fue a Madrid, se examinó de bachillerato, hizo Derecho e incluso las milicias universitarias. Como la familia no podía ayudarle económicamente trabajó en lo que pudo.

Se rodeo de grandes amigos los cuales le daban alojamiento y pagaban el transporte. Viajó por toda España.

En Alemania trabajó con emigrantes y en una tienda de tejidos.

En Navarra hizo amistad con D. Javier Osés y D. Javier Azagra los cuales influyeron para que volviese al Seminario y marchó al colegio español en Roma. Estudió con brillantez Teología y Sagradas Escrituras.

Gran admirador del papa Juan XXIII, participó en los trabajos del Concilio.

En 1963 fue enviado a una Parroquia para ayudar al párroco donde tuvo algunas desavenencias al rechazar la sotana o el clérigman.

Cuando es nombrado Obispo D. Javier Azagra, se va con él a Cartagena y posteriormente a Murcia donde permaneció hasta el día de su fallecimiento (10 de Julio de 2021).

Algún semestre daba clase en la universidad de Comillas en Sevilla. También iba todos los veranos a la Paz (Bolivia) para sustituir a sacerdotes y que estos pudieran venir a ver a sus familias.

Persona de pocas explicaciones, tomaba decisiones sin consulta previa, por ello se autonombró padrino de una sobrina dejando a toda la familia atónita.

Cuando iba a ver a su familia les llevaba siempre algún detalle. Pero sólo a las mujeres y si éstas estaban esperándolo en la estación.

En el año 1986 fue nombrado primer director del Centro de Estudios Teológico Pastorales San Fulgencio, hasta 1995 donde impartió algunas asignaturas como: Derecho matrimonial; Doctrina social de la Iglesia; Ética; Italiano; Mariología; Matrimonio; Liturgia; Teología moral de la persona y Teología fundamental. Además, imparte múltiples Seminarios.

EL 21 de junio de 1988 el Centro se afilia con la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca para la Educación católica. Un año después pasa, del local de los Jerónimos, al edificio sito en calle de la Gloria en Murcia creado para la formación de seglares en el Centro de Estudios Teológico Pastorales (CETEP).

Gran lector, poseía una amplia y sustanciosa biblioteca que donó al CETEP. Tiene múltiples publicaciones, la mayoría con otros compañeros. Incluimos algunos de ellas:

1963	Rivera, Jesús, <i>Peregrino de la luz</i> Rincón, Raimundo [prologuista]. Salamanca : Sígueme, 1963
1965	Flick, Maurizio, <i>El Evangelio de la gracia</i> Paredes, Juan A. ; Rincón, Raimundo Alszeghy, Zoltan [traductor, autor]. Salamanca : Sígueme, 1965
1968	Haering, Bernhard, <i>El evangelio de la vida cristiana</i> Rincón, Raimundo [traductor]. Bilbao : Ediciones Paulinas, 1968
1970	Haering, Bernhard <i>La crisis de la "Humanae vitae"</i> Rincón, Raimundo [traductor]. Bilbao: Ediciones Paulinas, 1970
1970	Vinck, José, <i>La virtud del sexo</i> Rincón, Raimundo [traductor]. Madrid : Ediciones Paulinas, 1970
1970	Rahner, Karl, ¿Cisma en la Iglesia católica? Rincón, Raimundo [autor-traductor]. Madrid : Ediciones Paulinas, 1970
1971	Terruwe, Anne, <i>Amor y equilibrio psíquico: (para casados, solteros y célibes)</i> Rincón, Raimundo [traductor]. Madrid: Ediciones Paulinas, 1971
1971	Haering, Bernhard, <i>Líneas fundamentales de una teología moral cristiana</i> Rincón, Raimundo [traductor]. Bilbao : Ediciones Paulinas, 1971
1972	Bieler, André, <i>Una política de la esperanza</i> Rincón, Raimundo [traductor]. Bilbao Ediciones Paulinas, 1972
1973	Rincón, Raimundo ; Schlösser, F., <i>Conversión y reconciliación</i> Madrid Ediciones Paulinas; Ediciones Marova, 1973
1974	Rincón, Raimundo ; Castillo, J. M. <i>Al servicio del pueblo de Dios: (La singularidad del sacerdocio)</i> Madrid Ediciones Paulinas; Ediciones Marova, 1974
1976	Alszeghy, Zoltan ;Flick, Maurizio, <i>Como se hace la teología.</i> Rincón, Raimundo [traductor]. Madrid : Ediciones Paulinas, 1976 2ª Ed.
1976	Rincón, Raimundo, <i>Identidad real entre contrato y sacramento en el matrimonio de los bautizados: lección inaugural del curso académico 1976-77 profesor de Teología Moral</i> Zaragoza : Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón,
1980	Rincón, Raimundo, "Pistas para una iniciación prematrimonial evangelizadora" Madrid : Actualidad Catequética, (1980)
1981	Rincón Orduña, Raimundo, <i>Teología moral: introducción a la crítica</i> Madrid : Ediciones Paulinas, D.L. 1981.
1986-1988	-Rincón Orduña, Raimundo; Camacho, Ildefonso; Higuera, Gonzalo, <i>Praxis cristiana: 1. Fundamentación.</i> Madrid : Ediciones Paulinas, 1986 -Rincón Orduña, Raimundo, López Azpitarte, Eduardo, <i>Praxis cristiana. 2, Opción por la vida y el amor</i> Colaborador(es): Elizari Basterra, F.J. Ediciones Paulinas, 1988, 4ª ed. -Rincón Orduña, Raimundo; Camacho, Ildefonso; Higuera, Gonzalo, <i>Praxis cristiana: 3. Opción por la justicia y la libertad</i> Madrid : Ediciones Paulinas, 1986

portugués	Rincón Orduña, Raimundo; G. Mora Bartres; E. López Azpitarte; <i>Práxis crista I: Moral fundamental.</i> Sao Paulo : Edições Paulinas, 1983, 2ª ed. Rincón Orduña, Raimundo; Cunha, Álvaro; López Azpitarte, E; Elizari Bastera, J. <i>Práxis crista : II. Opção pela vida e pelo amor</i> Sao Paulo : Edições Paulinas, 1984 Rincón Orduña, Raimundo; Camacho, Ildefonso; Higuera, Gonzalo <i>Práxis crista : III. Opção pela justiça e pela liberdade</i> Sao Paulo : Edições Paulinas, 1984
2001	Rincón Orduña, Raimundo, <i>Bebate bioético contemporáneo: problemas y horizonte.</i> Cochabamba (Bolivia) : Instituto de Bioética, Universidad Católica Boliviana, © 2001 Revista: BIOS (Cochabamba-Bolivia)
2004	Rincón Orduña, Raimundo, <i>Manipulaciones lingüísticas en la bioética.</i> Cochabamba (Bolivia) : Instituto de Bioética, Universidad Católica Boliviana, © 2004 Revista: BIOS (Cochabamba-Bolivia)

Artículo en la revista Corintios XIII, nº 95 año 2000

El servicio a los pobres en la Iglesia: Reflexión eclesiológica: In memoriam de D. Joaquín Losada, S. J., ex director de la revista Corintios XIII

Artículos en la revista Scripta Fulgentina del Instituto Teológico san Fulgencio:

1991 Confesores para la “nueva evangelización”

1991 Hacia una Teología fundamental de la Sacramentalidad

1992 Hacia “una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación”. Economía planetaria al servicio del hombre

1992 Ley, conciencia, libertad. La conciencia sede, centro y síntesis de la vida moral

Podemos encontrar reseña bibliográfica sobre Raimundo Rincón en: Vicente Gómez Mier, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Estella 1995. 648-649

La contribución de Raimundo a la biblioteca del Centro de Estudios consta de 3700 libros.

A destacar del año 1793:

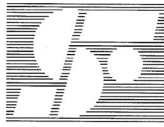
Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem divi Thomae Aquinatis ad usum discipularum ejusdem Angelici Praeceptoris. Tomus secundus, in primam secundae, et secundam secundae partis D. Thomae / accommodata per Fr. Vincentium-Ludovicum Gotti Editor: Venetiis : Ex Typographis Balleoniana, 1793

Y también, de dos sillones de madera que visten el hall del centro.
Fue Director del movimiento Familiar Cristiano durante muchos años.
En sus últimos años colaboró con la parroquia de san Juan de Ávila en Murcia.

Resumiendo:

Hombre abierto a la voluntad de Dios, con una vida entregada, y movido por el amor.

Desde aquí le decimos: ¡gracias Raimundo por estar en nuestras vidas!



Fernando Egea Albaladejo

Fernando Egea Albaladejo nació en San Javier (Murcia) el 3 de julio de 1938 y pronto supo que quería ordenarse. Desde niño fue una persona de profunda devoción. Con sólo 11 años, en 1949, ingresó en el Seminario de San Fulgencio, donde estudió Filosofía. Antes de ser ordenado presbítero pasó unos años en Innsbruck, Austria, donde estudió la licenciatura en Teología y también realizó un doctorado, titulado *La existencia de Dios* y publicado posteriormente en la editorial ZYX bajo la denominación *Dios y el hombre contemporáneo*. Con 23 años, en 1961, fue ordenado sacerdote por el obispo D. Ramón Sanahuja y Marcé.

Después de ser ordenado estuvo años en París, y allí estudió Sociología en la Universidad de la Sorbona. Su empeño por la formación fue una realidad continua que no cesó a lo largo de su vida. Al regresar de París realizó otro trabajo encargado por el obispo de Cartagena, en aquella época, D. Miguel Roca Cabanellas, que le sirvió de base para posteriores investigaciones, en continuidad con el ISPA fue publicado el estudio titulado *Sociología religiosa y pastoral de la Diócesis de Cartagena (Murcia)*.

Fue una persona de gran cultura, humildad y prudencia unidos a un tímido carácter y a una voluntad férrea. Ocupó diversos cargos a lo largo de su ministerio sacerdotal: Coadjutor de la Parroquia de San Mateo, en Lorca (1964-1965); Oficial de la secretaría de Cámara del Obispado de Cartagena (1965-1967); Capellán del Colegio Ntra. Sra. del Carmen (Hermanas Carmelitas Santa María del Carmen) de Murcia (1965-1990); Delegado episcopal de Cáritas (1965-1970); Director del Boletín Oficial del Obispado (1965-1967); Secretario del Consejo Presbiteral (1968-1970); Secretario general y director del Estudio Socio-Religioso de la Diócesis (1968); Director de la Oficina de Estadística y Sociología Religiosa (1969); Profesor del Instituto Teológico de Murcia – OFM (1986-1995), Profesor del Centro de Estudios Teológicos Pastorales (CETEP)

(1987-1995); Director del CETEP San Fulgencio (1995-1998); Jefe de estudios del CETEP (1998-1999); Rector del Seminario San Fulgencio de Murcia (1999-2006); Canónigo archivero de la Santa Iglesia Catedral (desde 2003) y miembro del Colegio de Consultores (desde 2004).

Más allá de sus encargos pastorales y su dedicación académica a la teología dogmática como profesor de Eclesiología, de Antropología Teológica, de Escatología o de Teología Fundamental, también ocupó su tiempo en la animación a la militancia de laicos en orden a su promoción integral: personal, intelectual, creyente y eclesial. Regentó durante años la librería Demos, con su sede más reciente en la C/ Merced de Murcia, un servicio y una presencia en el mundo de la cultura y un espacio para el diálogo y la reconciliación.

Su biblioteca personal, que recoge todo su afán bibliófilo, librero e intelectual que le caracterizó, fue entregada por sus familiares al Obispado y está ordenada como colección particular en la antesala de la Biblioteca de los Obispos en *el Martillo* del Palacio Episcopal de Murcia.

En palabras de don Faustino Fernández podemos decir: «No hacía las cosas a lo loco y nunca improvisaba». También era prudente y con ese don de saber cuándo se debe intervenir en las reuniones, pues «Cuando participaba, lo hacía con acierto», según don Faustino.

Falleció el 18 de noviembre de 2010, a los 72 años tras sufrir un infarto.



Ginés Pagán Lajara

Hijo de madre abanillera y padre fortunero que se habían conocido en el Balneario de Fortuna, cuando estas instalaciones fueron hospital de guerra en la retaguardia (1936-39), donde ambos trabajaban como personal auxiliar y de servicio. Nació en Abanilla, el 10 de diciembre de 1944, en la casa de su abuela materna, sita en el rincón de la calle san Cristóbal. Y fue bautizado en el templo parroquial de san José el 1 de enero de 1945.

Con 11 años ingresó en el Seminario Menor de San José en 1º de Latín, pasando después al Seminario Mayor de San Fulgencio, donde realizó los estudios de Filosofía y Teología. Estudioso él hasta la saciedad, se permitía cuestionar las enseñanzas de algunos profesores en unos momentos en los que se avecinaban tiempos de *aggiornamento*. En el diario *La Voz de Fortuna* nº 36, en la página 22, en un escrito de Pablo Larra, se refieren dos anécdotas que le ocurrieron a Ginés en esa época, una de ellas la de la «huelga de silencio». Rondaba el año 1965, en el que las revueltas obreras eran sofocadas por la dictadura, y estudiantes y trabajadores detenidos; en el Seminario Mayor de Murcia, (aunque parezca mentira), tenía lugar una inolvidable huelga, una insurrección en toda regla. Un profesor mayor imparte su asignatura ante un alumnado insatisfecho. Ginés Pagán respetuosamente se pone de pie y rebate con fundamento teológico las enseñanzas inmovilistas del catedrático. El profesor, escandalizado, al terminar la clase, denuncia ante el rector del seminario el rebelde comportamiento de tan insolente discípulo. Exige un correctivo. Inmediatamente el rector convoca a todos los seminaristas en la capilla. Desde el altar mayor sentencia: *Desde este mismo momento Ginés Pagán Lajara acaba de ser expulsado del Seminario.* Pero lo más insólito vino después: sus compañeros hicieron una huelga de silencio durante algunos días. En aquellos años, cuando las únicas noticias que llegaban, en sordina, de huelgas u otras protestas similares venían de Asturias y

del País Vasco, el plante de unos seminaristas en Murcia debió de oler a cuerno quemado, cuando no directamente a azufre.

Salió del seminario Ginés y entró a trabajar en una fábrica de conservas donde también trabajaba su familia. En el mundo laboral pudo comprobar la gran trama de injusticias que se cometían. Experiencia que le ayudó a convertirse en defensor de los más débiles ante las injusticias sociales por el atropello de los poderosos.

Cuando el obispo de Orihuela, Mons. **Pablo Barrachina**, estuvo de administrador de la Diócesis de Cartagena (1965-1966), conocedor de la valía de Ginés, le ofreció la posibilidad de volver al seminario, lo cual hizo sin dudarle, como prueba de su inequívoca vocación, siendo ordenado sacerdote el 28 de junio de 1967 en la parroquia de San Bartolomé-Santa María, de Murcia, por Mons. Miguel Roca Cabanellas, obispo de Cartagena.

Después de su ordenación residió fuera de la Diócesis, en dos periodos, para realizar estudios en la Gregoriana de Roma de Teología (1967-1969) y Sociología (1972-1975). Por su valía y conocimientos personales y académicos, ejerció de asesor de prensa e intérprete de los corresponsales extranjeros acreditados para cubrir los sínodos de obispos que se iniciaron tras el Concilio Vaticano II. A su regreso a España, su primer destino y contacto con la feligresía de a pie fue en 1969-1972: Cura rector de la parroquia de Nuestra Señora del Rosario de Barinas (Abanilla). De las anécdotas que se conocen, algunas referidas por él mismo en charlas informales o ante una mesa con o sin mantel, citaremos que estando en Roma le prohibieron los agentes encargados de la seguridad la entrada a algunos eventos, a pesar de ir identificado, porque no vestía ninguna prenda que le relacionara con el clero, pues iba de paisano, costumbre que siguió a su regreso a España. En Barinas le costó a la feligresía acostumbrarse a ver al cura sin sotanas ni alzacuellos.

Después de la segunda estancia en Roma, ocupó los siguientes cargos pastorales:

- 1975-1986: Cura ecónomo de la parroquia de San Roque de Alcantarilla.
- 1978-1987: Vicario episcopal de la Zona Pastoral Suburbana I.
- 1979-1982: Cura encargado de la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe (Murcia).
- 1983-1984: Cura encargado de la parroquia de San José de Alcantarilla.
- Desde 1987: Cura párroco de Nuestra Señora del Carmen de La Garapacha (Fortuna).
- Desde 1986 a 2007, ha ejercido la docencia en el CETEP y ocupado distintos cargos: Coordinador del departamento de Teología (1986-1988; y 1996); coordinador de Formación Permanente (1987-1995); coordinador de la Escuela de

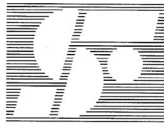
Formación de Adultos (1996); director (1998-2002); además, ha sido profesor de Cristología (1986-1997), Antropología Teológica I (1987-1997), Sociología General y Religión (1988-1996); Síntesis Teológica (1989-1990); Antropología Teológica III (1989-1993); y Mariología (1990-1997); director de la revista *Scripta Fulgentina* (1999) así como director del Instituto de Ciencias Religiosas San Fulgencio (2002-2007).

Otros cargos que desempeñó son:

- Arcipreste del Arciprestazgo Sierra de la Pila (1970-1972; 2001-2004; 2004-2007).
- Miembro del Consejo Presbiteral (1970-1972; 1999-2002; 2003-2006; 2006-2009).
- Miembro de la Comisión Permanente del Consejo de Presbiteral (1970-1972; 1977-2000; 1999-2002).
- Miembro del Consejo de Asuntos Económicos (1984-1987).
- Miembro de Colegio de Consultores (1999-2011).

A petición popular de las gentes que conocían a don Ginés Pagán a título personal y por la feligresía afecta, fue distinguido el domingo día 6 de noviembre de 2016, como HIJO ADOPTIVO DE FORTUNA, poniéndole su nombre a la plaza de La Garapacha, que es donde ejerció su ministerio pastoral desde 1987 y hasta su fallecimiento, que se produjo en Fortuna, a los 77 años de edad, el día 29 de junio del 2021.

La memoria del sacerdote don Ginés Pagán perdurará en las gentes llanas y sencillas por mucho tiempo, porque fue un hombre sencillo y modesto, con una eterna sonrisa y de agradable compañía, de conocimientos profundos de los que nunca hizo aspavientos, así como de un convencimiento personal de obrar siempre en conciencia acorde a la enseñanza de Jesucristo. Los que hemos tenido la suerte de conocerlo, tratarlo, escucharlo y observar su ejemplaridad, nos podemos sentir dichosos de sus enseñanzas, porque fue el ejemplo del buen ejemplo, del pastor que se desvive por los rebaños del Señor, procurando traer al redil a las ovejas descarriadas.



Francisco Lerma Martínez

ANTONIO MARTÍNEZ RIQUELME

Profesor emérito de Teología Pastoral
Instituto Teológico San Fulgencio
Murcia

ESTELA AFRICANA DE UN MISIONERO OBISPO

Las Hijas de San Pablo de Prior Velho en Portugal, conocidas en el mundo editorial como Paulinas, han publicado el pasado año un libro titulado *Dom Francisco Lerma Martínez En redor do Namuli*. Se trata de un libro homenaje en reconocimiento de la estela que ha dejado su vida y su obra en tierras africanas. Principalmente entre el pueblo macúa asentado en torno al legendario monte Namuli, origen mítico de la sensibilidad espiritual de esta etnia del norte de Mozambique.

El libro está impulsado y coordinado por Celestino Victor Mussomar, antiguo alumno y discípulo de las enseñanzas del padre Lerma en el campo de la antropología cultural. Y participan con valiosas aportaciones compañeros misioneros, presbíteros diocesanos, religiosas, con otras de amigos y colaboradores en su ministerio episcopal¹.

Esta síntesis nos ofrece la oportunidad, especialmente a toda la comunidad fulgentina del Seminario e Instituto Teológico, de conocer un poco más y me-

1 Cf. Celestino Victor Mussomar (Coord.), *Dom Francisco Lerma Martínez. Em redor do Namuli. Vida e obra no cozação dos Macúas*, Paulinas, Prior Velho 2021. Ilustrado con varias fotografías, todas ellas valiosas y muy significativas, forma un conjunto de 132 páginas en un formato de 23 x 16 cm. Depósito legal 478138720. ISBN 978-989-673-773-3. El libro está dedicado a todo el Pueblo Macúa para que valorando su propia cultura pueda alabar a Dios en cada hora y momento, siendo, simultáneamente, cristiano y macúa.

jor a este murciano universal, misionero ejemplar y obispo sencillo y cercano que ha entregado su vida a evangelizar y servir al pueblo en distintas misiones mozambiqueñas, en circunstancias muchas veces difíciles motivadas por las guerras sufridas en el país. Con este fin, presentamos una breve reseña, una síntesis de las colaboraciones y de la contribución personal que junto con su hermana Fina ofrecimos para este homenaje.

BREVE RESEÑA

El libro, escrito en lengua portuguesa, es un homenaje póstumo a don Francisco Lerma tributado por compañeros de estudio y de misión, por colaboradores en su ministerio pastoral y por profesores antiguos alumnos suyos en diversas instituciones académicas de Mozambique. En sus páginas podemos encontrar testimonios de gratitud y reconocimiento de su vida, de su obra y de su entrega misionera, así como del aprecio personal y del valor de sus investigaciones y enseñanzas, ante todo, en el campo académico y, especialmente de la antropología cultural.

Título

El título refleja el centro de sus enseñanzas como misionero y antropólogo, estudioso del pueblo Macúa en torno al monte Namuli, corazón de la cultura de esta etnia africana. Y el conjunto de las colaboraciones pone de manifiesto, además de las cualidades personales de don Francisco, la grandeza de su persona y la profundidad de su obra intelectual y la amplitud de su servicio misionero, junto a expresiones de dolor y tristeza motivada por su muerte. Todo ello coordinado por el profesor Mussomar, artífice promotor y animador de este homenaje.

Prefacio

El prefacio es de don Diamantino Guapo Antúnez, misionero de la Consolata y actual obispo de Tete en Mozambique, gran amigo y compañero de don Francisco. Tal como él mismo indica, lo conoció ya en sus tiempos de Seminario como un misionero preocupado por las dolorosas pruebas que pasaba el pueblo mozambiqueño y, sobre todo, por tener un espíritu fuerte, animoso e innovador. Destaca la semilla sembrada por este apóstol del Evangelio, trabajando por su inculturación desde sus primeros años en Niassa e Inhambane hasta su última etapa en Maputo y Gurúe.

Afirma con total claridad que don Francisco Lerma, en su larga trayectoria misionera, se comprometió en el desarrollo de los pueblos más necesitados, tal

como refleja el conjunto de las colaboraciones. Según dice en su presentación, su vida y su quehacer va desde la dedicación a la formación de agentes de pastoral, la animación de laicos, las enseñanzas académicas hasta la colaboración con las autoridades en el desarrollo socio-económico, la salud y la enseñanza de las gentes con las que trabajó y a las que sirvió. El padre Lerma fue un amigo al que hoy se le recuerda, no sólo como profesor, antropólogo y realizador de grandes obras sino, sobre todo, como, un gran misionero y un obispo ejemplar.

Añade que quienes le han conocido más a fondo conservan la memoria de un hombre espiritual, un santo y auténtico sacerdote que se consumía por los otros, por la Iglesia. Tuvo el privilegio de pasar por donde él pasó, concluye el obispo de Tete, y todos le recuerdan como un hombre de Dios, rico de caridad evangélica, que dejó grabado en todos su testimonio de acción y de fe².

Presentación

La presentación de este homenaje póstumo es del profesor Celestino Victor Mussomar que además de animar y coordinar el libro, aporta también una colaboración sobre la vida y la obra de don Francisco Lerma como misionólogo, antropólogo y misionero en Namuli, centro geográfico y corazón del pueblo macúa.

Hace una semblanza de don Francisco reconociendo sus valores personales y sus aportaciones en el campo de la antropología cultural. Parte de la apertura provocada en la Iglesia desde el Concilio Vaticano II, especialmente del decreto *Ad gentes*, para valorar la gran tarea realizada por los misioneros, y en concreto por el padre Lerma, para realizar la inculturación del Evangelio en los pueblos de África, en el campo litúrgico a partir de la constitución *Sacrosanctum Concilium* y en el diálogo con el mundo de acuerdo con la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia y el mundo de hoy. Valora los nuevos métodos de evangelización que surgen en Europa y fuera de ella, en especial en África, favoreciendo con ello el resurgir de una teología de la adaptación, de inculturación, de interculturalidad y de transculturalidad, es decir, una teología transcultural y performativa, que trasciende el simple anuncio del Evangelio y llega a la vivencia del cristiano que actúa en conformidad con la Buena noticia recibida y aceptada, convirtiéndose en testigo y evangelizador según la lógica de la *Evangelii nuntiandi* del papa Pablo VI.

Añade, por tanto, la importancia de conocer las culturas propias de cada pueblo como ámbito necesario para la evangelización y el trabajo realizado por una ingente pléyade de teólogos africanos que, animados por las palabras del

2 Cf. Diamantino Guapo Antúnez, *Prefácio*, 7-8.

papa Juan Pablo II a los congoleños en mayo de 1980, reflexionan para que se haga realidad la inculturación y africanización del Evangelio con el fin de llegar a ser cristianos sin dejar de ser africanos, esto es, ser plenamente cristianos y al mismo tiempo plenamente africanos.

Concluye, por último, que don Francisco Lerma ha realizado su trabajo dentro de esta atmósfera teológica que surgía en el mundo del posconcilio, procurando hacer dialogar el Cristianismo con las culturas africanas y evitando una metodología de dialéctica conflictiva entre macúas y cristianos, sino haciendo una narrativa como si fueran los macúas los que se narraban a sí mismos unificando los elementos propios de esta antropología cultural en diálogo con el núcleo esencial del Evangelio y los valores propios de la tradición cristiana mantenida por la Iglesia. Con su obra, *O povo macúá e a sua cultura*, inspira una visión misionera de futuro centrada en Cristo, Hijo de Dios semejante a nosotros en todo menos en el pecado. Lo cual plantea la urgencia de una antropología teológica con raíces africanas a la que don Francisco Lerma ha contribuido con su vida y con su obra³.

Colaboradores

Los autores de las colaboraciones desarrollan en la actualidad diversas funciones en el campo de la acción misionera y académica. Unos son misioneros y misioneras del Instituto de la Consolata como el obispo Diamantino, el padre Frizzi y las hermanas Simona Brambilla y Dalmazia Colombo, compañeros de don Francisco. Otros han sido amigos como Brazao Mazula, y la hermana María Cacilda. Y otros alumnos como el sacerdote Rafael Baziano y el profesor Celestino Víctor Mussomar. Una especial significación tienen las aportaciones de los presbíteros diocesanos que ofrecen su testimonio vivo y directo sobre su ministerio episcopal en la diócesis de Gurúe, como Francisco Cunlela, Daniel Alexandre y Enero Antonio. Además del catequista Samuel José Comú y el padre José Luzia Gonçalves, presbítero diocesano de Nampula, que hace el epílogo. Todos han tenido estrecha relación con don Francisco en diversas ocasiones y por motivos diferentes. Sus aportaciones reflejan tanto el aprecio personal como el reconocimiento de su vida y de su obra en los aspectos que cada uno aborda⁴.

Epílogo

Por último, el libro concluye con un amplio epílogo del padre José Luzia Gonçalves contemporáneo de don Francisco en su ministerio misionero. Su

3 Cf. Celestino Víctor Mussomar, *Apresentação*, 9-13.

4 Cf. Unas breves indicaciones sobre sus respectivas biografías, 125-130.

exposición parte de la experiencia de trabajo y sueños que ambos compartían, según su maestro común, el arzobispo de Nampula don Manuel Vieira Pinto, heraldo del Concilio Vaticano II en Portugal y Mozambique. Cita varios de sus textos dirigidos a los sacerdotes de su diócesis y dice que el padre Lerma vivió siempre animado por su sabiduría y su estímulo pastoral.

Tras referirse a varios encuentros con el padre Lerma gracias a sus respectivos trabajos pastorales, hace una breve síntesis del testimonio del profesor Brazao Mazula, amigo común, comentando las coincidencias de estos dos hombres cristianos que, siendo uno de origen mozambiqueño y otro español, ambos se han encontrado en los caminos de las luchas por el bien de las personas y de los pueblos. Añade que estos dos gigantes intelectuales son una fuente de inspiración para el momento político vivido en el país.

A propósito de la amistad de estos mozambiqueños, uno de origen y otro de corazón, cita el poema de un padre brasileño sobre lo que es ser misionero, para seguir con la exposición de su experiencia compartida con don Francisco y su postura de pastor de una Iglesia ministerial a todos los niveles. Y añade cómo disfrutaba hablándole de las estructuras físicas de la Iglesia diocesana y demás proyectos pastorales referidos por el padre Cunlela y otros presbíteros diocesanos cuyo testimonio deja buena constancia de su labor inspirada en la I Asamblea Nacional de Pastoral. Y cómo le preocupaba la escasa presencia del presbítero en las comunidades, y las necesidades económicas de sobrevivencia que impulsaba a muchos de ellos a encontrar medios de subsistencia al margen del ejercicio de la pastoral, sobre todo en el ámbito de la educación.

Aporta una extensa reflexión sobre el testimonio del padre Giuseppe Frizzi, resaltando su relación con el padre Lerma a quien califica como su primer maestro. Reconoce abiertamente que su tesis doctoral se ha convertido en manual de referencia para quien quiera conocer el pueblo y la cultura macúa y que el Centro de Investigación Macúa Xirima animado por Frizzi, prácticamente es continuación de las investigaciones iniciadas por el padre Lerma. Insiste en que el padre Frizzi, tras la estela de Lerma, eleva la sabiduría macúa-xirima a una plataforma superior, filosófica y teológica, de consecuencias pastorales para todas las Iglesias, sobre todo, las africanas y más en concreto la Iglesia católica de Mozambique. Su actitud existencial es una propuesta y un desafío para el diálogo intercultural, abriendo nuevos caminos para la convivencia local, nacional, regional e internacional. Un diálogo con incidencia política también.

Por último, el padre Luzia se refiere a otros temas novedosos como la liberación de la mujer en la sociedad y más en concreto en nuestra Iglesia católica, citando la llamada que hace el papa Francisco sobre la necesidad de devolver a los bautizados, y en especial, a la mujer toda su dignidad. Alude a la colabo-

ración de la hermana Dalmacia que describe con detalle el papel de la *Apwiyamwene* en la sociedad macúa. También a la falta de macúas, tal como dice Frizzi, en el trabajo de profundización intelectual de naturaleza antropológica y pastoral, en el pensamiento teológico y litúrgico. Y, a partir de varias citas del padre Frizzi, valora la sensibilidad artística de Lerma expresada tanto en las obras realizadas en la Casa Diocesana por artistas locales como en su aprecio por las ilustraciones artísticas de la *Biblya Exirima* en su presentación pública.

Concluye reconociendo que se ha extendido demasiado en la contemplación del patrimonio de Lerma, nacido de las semillas del Verbo y desarrollado por Frizzi. Y hace votos para que los hijos de la tierra macúa se sumen como verdaderos protagonistas a la recreación y a la expresividad de sus propias almas como afirman en su aportación los padres Cunlela, Daniel y Enero, quienes reconocen en la obra del obispo Lerma un desafío para dar continuidad a su legado. Lerma ha dejado un buen ejemplo de fiel creatividad y coraje. Pide ser dignos de él y que nos abramos para acoger siempre más y mejor los valores que el Verbo ha sembrado, en las almas de todos los pueblos⁵.

SÍNTESIS DE LAS COLABORACIONES

Todas y cada una de las colaboraciones constituyen un testimonio que, en su conjunto, deja traslucir la personalidad misionera de don Francisco Lerma que ha llevado hasta el extremo su entrega *ad omnes, ad pauperes, ad vitam*, según el espíritu de su Instituto de la Consolata fundado por el Beato José Allamano.

Me consta que estas colaboraciones son veraces pues a muchos de sus autores los he podido conocer personalmente en mis viajes por varias regiones de Mozambique y, sobre todo, por la diócesis de Gurúe. Es la razón que motiva sintetizarlas y traducirlas al español para que el valor que contiene pueda ser conocido, aunque sólo sea en síntesis, por familiares, amigos y, como ya he indicado, por la comunidad fulgentina.

La vida y la obra de nuestro querido Paco Lerma no puede quedar reducida al ámbito mozambiqueño donde ha sido tan amplia y altamente reconocido. Los testimonios que contienen estas colaboraciones son tan elocuentes que merecen ser conocidos también entre nosotros. Con ello espero contribuir a que su memoria tan amplia y sólidamente recordada, sirva para enriquecernos a todos.

5 Cf. José Luzia Gonçalves, *Posfácio*, 101-124. Es licenciado en Teología y maestro en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Católica Portuguesa. Portugués de nacimiento fue ordenado presbítero en la diócesis de Nampula en la que ha ejercido diversos ministerios, entre ellos, delegado de Caritas diocesana, tal como aparece en la referencia de su biografía.

Presentamos, por tanto, las principales ideas maestras que contiene cada una de las colaboraciones reunidas en este homenaje tributado por quienes le han conocido, le han valorado y le siguen queriendo como amigo, misionero y obispo.

Profesor Brazao Mazula

El texto original del profesor Brazao Mazula se refiere a su testimonio pronunciado con motivo de las exequias fúnebres de don Francisco Lerma en la catedral de Maputo, el 30 de abril de 2019, y posteriormente revisado para la edición del libro homenaje.

El profesor Mazula, gran amigo de don Francisco, expresa los sentimientos de tristeza y alegría que le provoca su partida sin retorno. Tristezas y alegrías, dos sentimientos encontrados, que describe con expresiones que le surgen de lo más íntimo de su corazón de amigo⁶.

En su escrito parte de los autógrafos de sus libros en los que Lerma expresa su sincera amistad y los ideales compartidos de sentir los gritos del pueblo, de todos los pueblos, y de luchar por el bien de las personas. Ideales y trabajo que les ha unido a los dos a lo largo de su andadura por los caminos que les ha ofrecido la vida.

Habla de tristezas refiriéndose a la pérdida del amigo, del misionero y del investigador. Dice que duele perder al amigo que conoce desde los años de su juventud, una amistad cultivada desde entonces y que fue creciendo con el tiempo. Y ha crecido a un nivel de fraternidad que ni las tempestades de la historia ni las crisis de la vida han logrado sacudir y mucho menos quebrar. Amistad que hemos alimentado con visitas mutuas; con cambio de impresiones sobre sucesos políticos, situaciones sociales y económicas; con los continuos *e-mails* informando de su acción pastoral en las parroquias y en la diócesis donde ha desarrollado su ministerio; con reflexiones sobre la paz, la enseñanza superior y el tráfico de órganos humanos en Mozambique; y, sobre todo, con la oración: cada uno pedía oración al otro. Y aporta una experiencia realmente conmovedora al referirse al apretón de manos que se dieron estando Lerma en

6 Cf. Brazao Mazula, *Tristezas e alegrías por ocasio da morte de D. Francisco Lerma Martínez, missionario da Consolata e Bispo de Diocese de Guriè, Mozambique*, 27-31. El profesor Mazula es doctor en Historia y Filosofía por la Universidad de Sao Paulo en Brasil y profesor y doctor jubilado de la Universidad Eduardo Mondlane de la que fue rector desde 1995 a 2007. Ha sido presidente de la primera Comisión Nacional de Elecciones, elegido por unanimidad de los partidos, para las primeras elecciones multipartidarias de Mozambique en 1994, según la nota biográfica en página 125.

el hospital y que jamás podía pensar que fuera su despedida antes de que el Padre Celestial le llamara a su presencia.

Otra tristeza es haber perdido un gran misionero. A pesar de sus problemas de salud nunca dejó de predicar, visitar las comunidades cristianas, bautizar y reconciliar a los hombres con Dios. Cuando nos encontrábamos, añade, me hablaba de sus planes de formación de catequistas y animadores de las comunidades en la línea de la inculturación del Evangelio impulsado por el Concilio Vaticano II. Siempre que hablaba percibía que se tomaba en serio su vocación religiosa y su tarea pastoral. Me decía que a pesar de las incontables dificultades financieras, materiales y políticas, debía llevar el Evangelio no sólo a los cristianos sino a todos los hombres de buena voluntad y que se sentía animado, a pesar del mucho trabajo, por la participación del clero, de los misioneros y por la vitalidad de la fe de las comunidades cristianas. Añade que no sabe si fue la intensidad de su actividad pastoral la que arruinó su salud o su salud precaria, animada por la fe en Cristo, la que fortaleció más su acción pastoral.

Por último, siente que Mozambique pierda un intelectual, un científico e investigador. Y dirigiéndose personalmente a él dice con sentidas palabras: Lerma no me olvido que apenas llegaste a Mozambique y fuiste enviado a la Misión de Maúa en Niassa, te acercaste a la cultura macúa y pasaste catorce años investigando para conocer el Pueblo Macúa, su vida y sus valores. Ya entonces comenzamos a compartir la investigación que hacíamos en el área cultural. Ahí es donde comenzamos nuestra amistad. Tus investigaciones te llevarían a realizar tu tesis de doctorado titulada *el Pueblo Macúa y su cultura: Análisis de los valores culturales del pueblo Macúa en su Ciclo Vital*, defendida en la Universidad Gregoriana de Roma. Y no te detuviste ahí. Continuaste a investigar y a publicar. Me diste la alegría de prologar su versión portuguesa y su edición inglesa. Un soliloquio realmente estremecedor.

El doctor Brazao Mazula habla también de que, aunque parezca una paradoja, junto a estas tristezas hay otras tantas alegrías. Es decir, la alegría de haber conocido a un padre y un obispo, y saber que la muerte no puede romper nuestra amistad forjada gracias a su sencillez y a mi pequeñez ante un gran Pastor de la Iglesia. He aprendido mucho de él, de sus consejos siempre oportunos, de sus llamadas de atención y hasta de sus tirones de orejas cuando era necesario. Tengo que felicitar a su país que ha engendrado un hijo que ha llegado a ser un gran hombre amante de Mozambique, amigo de los mozambiqueños allí donde se encuentra uno de ellos. Y agradecer al Instituto de la Consolata el haber forjado y traído para acá a este misionero que siempre luchó por el bien de las personas y de los pueblos.

Otra alegría es sentir que ha partido un misionero trabajador, un luchador, un santo. Por eso, ¿por qué estar triste delante de un misionero, pastor de la

Iglesia, que durante su vida combatió el buen combate, supo partir santo, dejándonos el perfume de su sencillez y santidad? Dejándonos, sí, el desafío de dar continuidad a este combate de difundir el Evangelio de Cristo hasta los confines de Mozambique.

Y también produce una gran satisfacción saber que sus obras de investigador permanecen y se convierten en clásicas. No sé si podemos decir que perdemos un intelectual y un investigador cuando sus muchas obras sobre antropología cultural, sobre religiones africanas, circulan por las universidades mozambiqueñas y se han convertido en clásicas. No lo podemos decir, no. De ahí la alegría de haber conocido a un intelectual, un científico e investigador. Su pensamiento científico atraviesa los tiempos y los lugares. Esto quiere decir que Lerma no ha muerto, sino que sigue viviendo en Mozambique como en otros países del mundo. Agradecemos a Lerma que con sus investigaciones y escritos ha difundido el nombre de Mozambique en otros países del mundo. El calibre intelectual de este hombre es tal, que se ha convertido en antropólogo de referencia al lado de los grandes pensadores en esta disciplina y al lado de los grandes investigadores de las culturas africanas.

Concluye diciendo que no se llora la muerte de un intelectual, de un científico, de un investigador. Se esté o no de acuerdo con él, si se estudia su pensamiento se establece con él un sano debate académico, ya sea para deleite personal, ya sea, sobre todo, para el bien de la sociedad.

Y de nuevo le dice personalmente: Lerma te agradezco tu legado y así estaremos siempre juntos en el tiempo. ¡Te vas en paz con los Hombres y en la paz de Dios! ¡Paz a tu alma, Lerma! ¡El Señor Jesús ha querido compartir contigo su Resurrección en la Semana Pascual! ¡Ahora estaré contigo en la oración y en la relectura de tus obras! ¡Te lo agradezco siempre!

Profesor Celestino Victor Mussomar

El profesor Celestino Victor Mussomar ofrece una amplia semblanza de don Francisco Lerma en torno a tres ejes que considera el soporte de su personalidad: misionero estudioso de la antropología cultural, centrada en torno al monte Namuli corazón de los Macúas, como base para su tarea evangelizadora. Indicamos algunas de sus afirmaciones más significativas siguiendo el desarrollo de su documentada exposición⁷.

7 Cf. Celestino Victor Mussomar, *Don Francisco Lerma Martínez: misionólogo, antropólogo y misionario no Namuli*, 32-37. El profesor Celestino es doctor en Historia, Ciencias Filosóficas y Sociales por la Universidad de Estudios de Roma Tor Vergata y doctor en Filosofía por el Pontificio Ateneo san Anselmo de Roma. Actualmente está preparando su tercer

En primer lugar, muestra su sincero agradecimiento a Dios por haberse encontrado personalmente con el padre Lerma, misionero de la Consolata, que siendo español se hizo macúa con los macúas. Pues ante todo es un hombre de fe, cristiano católico, misionero antes de ser antropólogo y misionólogo.

Cita el refrán macúa “viemo do Namuli ao Namuli regressaremos” para afirmar que esta visión del mundo no es antagónica con la visión cristiana, sino dialógica hasta el punto de poder decirse que el cristianismo es “namuliano”. Y deduce que Lerma se tornó macúa sin dejar de ser cristiano. Su libro *O povo macúa e a sua cultura* muestra cómo pone en diálogo la cultura macúa con el mensaje cristiano presentándola como una visión del mundo que tiene su dinamicidad e historicidad, o sea, su filosofía propia. El objetivo de don Lerma, dice, es que los macúas sean cristianos sin dejar de ser macúas. Su obra, desde esta óptica, es hermosa porque es fácil comprender su contribución para la dignidad del hombre macúa y del hombre africano en general.

Más adelante, tras narrar algunos de los diálogos mantenidos con don Francisco y mostrar la profundidad de sus respuestas, el profesor Celestino Victor Mussomar destaca que para él la evangelización respondía a lo que el papa Benedicto dice en su encíclica *Spes salvi* (nn. 2 y 10) recordando la necesidad de pasar del anuncio del Evangelio meramente informativo a la acción cristiana inspirada en su mensaje, o sea, lo que el lenguaje moderno llama acción performativa, que cambia el modo de ser y de vivir. Añade que para él el objetivo de la evangelización es formar cristianos que se conviertan en nuevos evangelizadores. En este sentido recordaba las palabras del papa Pablo VI cuando dijo en Uganda con motivo de la canonización de los mártires ugandeses: “Africanos sed misioneros de vosotros mismos”.

Estas convicciones las expresaba el padre Lerma con cultura y sabiduría y sobre todo con felicidad y alegría. Es lo que mostró formando y preparando africanos para que amasen el Evangelio y que simultáneamente amasen sus culturas. Era una biblioteca viviente. Por eso, de acuerdo con las palabras de Amadeo Hampaté Bà: “En África cuando un viejo muere es una biblioteca que arde”. Lerma era un viejo africano. Un hombre que hizo que la cultura del Evangelio dialogase con la cultura africana, especialmente con la cultura macúa de acuerdo con el espíritu del Concilio Vaticano II y por las sendas de tantos teólogos africanos.

En tercer lugar, el profesor Mussomar hace referencia a que don Lerma respondía a sus preguntas de forma espontánea y fraterna, pero con profundidad y

doctorado en Teología, además de otros estudios y actividades docentes, tal como aparece en su referencia biográfica.

humildad. Y trae a la memoria que le hablaba de que los jóvenes estudiantes y los misioneros africanos necesitan pensar en una antropología holística pues la era de la antropología estática ya había pasado y era necesaria una formación integral para los nuevos misioneros. La antropología estática, decía, describía al hombre africano como sin cultura, sin religión, sin historia y miraba a los africanos como personas sin dinamismo cultural. Una concepción parcial, fruto de formulaciones conceptuales de autores extraños a este continente, sin la necesaria convivencia y, por tanto, ignorantes de nuestra realidad antropológica. Para don Francisco no existe Cultura con C mayúscula, o sea acrítica, pues la persona humana es siempre un encuentro de culturas, un continuo y dinámico proceso de construcción y deconstrucción cultural. Es preciso hablar de persona en cuanto fruto de un pluralismo cultural permanente; es decir, debemos hablar de personalidad africana o macúa como un conjunto de culturas que le dan forma. Añade que hoy los jóvenes deben construir una nueva cultura africana viendo a la persona en todas sus dimensiones. Para responder a este desafío deberán prepararse, igualmente, en todas las dimensiones culturales.

Por último, concluye diciendo que don Francisco insistía en que debíamos estudiar mucho sin dejarnos envolver por una visión restrictiva sino interdisciplinar, abriéndose al mundo moderno con una visión integradora de todas las dimensiones de la persona humana sin olvidar las propias culturas. Sin tener miedo a los desafíos y a las novedades, pues una cultura etnocéntrica y estática no tiene futuro. Ya que la cultura es esencialmente dinámica y, por tanto, resultado de una reelaboración continua. Nos decía que debíamos reavivar el carisma del Instituto de la Consolata dialogando a la luz de nuestras culturas. Y nos ponía, como ejemplo, el espíritu de familia propio de este Instituto misionero, más sentido en África que en Europa. Y la Iglesia africana debe tener cuidado y desarrollar este valor cultural y otros muchos valores culturales, según la Exhortación apostólica *Ecclesia in Africa* (n. 42) del papa Juan Pablo II.

Padre Januário António Mucaia

La colaboración del padre Januário António Mucaia se centra en la permanencia de las obras de don Francisco, aunque su voz ya se haya apagado. Su aportación se inicia ofreciendo varios datos biográficos con información puntual sobre algunos de los lugares donde ejerció su ministerio misionero, resaltando su amor por la cultura⁸.

8 Cf. Januário António Mucaia, *D. Francisco Lerma! Calou-se a sua voce! Vivem as suas obras!*, 22-26. Es licenciado en Teología y maestro en Derecho Canónico por la Universidad Pontificia Urbaniana de Roma, entre otros títulos y diplomas como el de Derecho Internacional

Resalta la dedicación del padre Lerma a la formación de catequistas y agentes de pastoral en todos los niveles desde sus diversas y sucesivas responsabilidades como misionero, párroco, coordinador de la pastoral diocesana, como formador y responsable del Instituto Misionero de la Consolata en Mozambique. Destaca especialmente su trabajo como investigador y escritor prolífero sobre temas ligados a la cultura, a la antropología y a la acción pastoral. Y le reconoce el haber escrito la primera biografía de los Mártires de Guiúa cuando estaba al frente de este Centro Catequístico en la diócesis de Inhambane.

Indica también algunas peculiaridades propias de la diócesis de Gurúe situada al norte de la provincia de Zambézia en la que el padre Lerma trabajó por la evangelización y por la consolidación de la Iglesia local.

Entre sus obras principales señala la estructuración de los servicios diocesanos, el Seminario Propedéutico de san José, del que él mismo fue su primer rector durante un año. También la remodelación de la Casa Diocesana con habitaciones para acoger a los sacerdotes y despachos para los servicios de la curia diocesana.

Reconoce que el Seminario, entre todas estas obras, sobresale como una decisión acertada en el momento preciso. Pues antes de su creación, los jóvenes seminaristas debían frecuentar el Seminario Interdiocesano de san Agustín de Quelimane que resultaba insuficiente para acoger a los candidatos de otras diócesis.

Personalmente soy testigo de cómo al día siguiente de su entrada oficial en la diócesis, visitó con el padre Renato Comastri, hasta entonces Administrador Apostólico, unos terrenos propiedad de la diócesis cerca de Invinha. Estaban medio abandonados, pero su intuición y su corazón de pastor le surgió espontáneo que aquellos terrenos eran los adecuados para fundar el Seminario, dado que cerca había un Instituto donde podrían realizar sus estudios hasta que se consolidara su organización y su funcionamiento de un modo definitivo. Desde aquel primer día de su ministerio episcopal, hizo todo lo que pudo para que su intuición llegara a ser realidad.

Con toda razón el padre Januário dice que el Seminario de san José es un memorial vivo legado por el añorado pastor. Su acertada decisión ha hecho que surjan muchas vocaciones, concretamente, treinta y un seminarista en el Propedéutico, diecisiete en el Filosófico y veintitrés en el Teológico. Toda una expresión viva y palpable de su celo y ardor de pastor que tiene como prioridad

Humanitario por la Facultad Pontificia de san Buenaventura de Roma y el del Curso de Formadores por la Congregación del clero. Ha sido rector del Seminario diocesano de san José de Invinha, simultaneado con la capellanía del Beato Isidoro Baganja de Muagiua. Actualmente es prefecto de Estudios del Seminario Filosófico de Matola, según su nota biográfica.

pastoral dotar a la Iglesia diocesana de presbíteros suficientes, bien formados y, sobre todo, arraigados en una espiritualidad profunda propia del clero diocesano. Y para conseguirlo es fundamental el Seminario.

Concluye diciendo que don Francisco ha sido un misionero de alma y corazón que ha dejado en todos nosotros la memoria de su amistad y el ejemplo de su dedicación, de su amor y de su trabajo. Pero, ante todo, ha legado a nuestro país y a su Iglesia la marca indeleble de sus obras y su testamento de alegría y de fe. Su desaparición física ha dejado un vacío en la Iglesia de Gurúe. ¡Pero en la Iglesia universal, don Lerma ha sido Pastor y Hermano y, sobre todo Padre!

Padres Francisco Cunlela y Daniel Alexandre

La información del padre Francisco Cunlela y del padre Daniel Alexandre Raúl sobre don Francisco Lerma Martínez tiene un valor excepcional por ser testimonio vivo de quienes han sido dos de sus colaboradores más directos en las tareas pastorales durante los nueve años de su ministerio episcopal. El padre Cunlela su Vicario General en la diócesis de Gurúe y su más inmediato cooperador. Y el padre Alexandre como párroco de la Iglesia Catedral y secretario del Consejo Presbiteral.

Ambos colaboraron directamente con el primer obispo don Manuel Chuanquira a quien conocí personalmente como condiscípulo en la Universidad Salesiana de Roma y con quien mantuve correspondencia epistolar antes y después de ser nombrado obispo de la diócesis mozambiqueña. Don Francisco Lerma también le conoció en aquellos años de estudiante pues ambos coincidimos con sus estudios para elaborar la tesis doctoral. Don Manuel, según me confesó en uno de mis viajes, centró su principal labor pastoral en poner en marcha la recién creada diócesis y dotarla de las estructuras diocesanas elementales. Entre las cuales tenía una prioridad fundamental crear y formar el presbiterio diocesano que asumiera la responsabilidad pastoral que hasta entonces asumían los misioneros. En esta tarea encontró pronto una ayuda eficaz en los nuevos presbíteros. Entre ellos, de modo especial, en el padre Cunlela y el padre Daniel que pertenecen a las primeras generaciones de presbíteros ordenados por él.

La experiencia pastoral de ambos, adquirida y ejercida durante el ministerio de don Manuel, ha sido de una gran ayuda para don Francisco que, desde el primer día, supo reconocerla nombrándole a uno su Vicario General y a otro manteniéndole como párroco en la Catedral. Una ayuda fundamental en el gobierno de la diócesis por su conocimiento de los hermanos en el presbiterio, de sus cualidades personales y de sus actitudes para nombrarles en sus ministerios para regir las parroquias y los demás servicios diocesanos. Ambos han servido

de gozne para el ejercicio de la sucesión apostólica del nuevo obispo y para colaborar con él en todas sus obras pastorales. De aquí se deriva el valor de su testimonio sobre la persona y la obra de don Lerma.

Este testimonio viene expuesto en su colaboración para el libro homenaje tributado a don Francisco Lerma en el que hacen una síntesis de la tarea realizada durante los años de su ministerio episcopal. Su colaboración se centra, tras unas breves indicaciones sobre don Francisco como pastoralista y pastor antes de su llegada a la diócesis de Gurúe, en sus primeras actividades, sus orientaciones diocesanas y algunas de sus principales actuaciones para revitalizar las antiguas Misiones de la diócesis⁹.

* SUS PRIMERAS ACTIVIDADES

El día que se hizo público su nombramiento por el papa Benedicto XVI como obispo para la diócesis de Gurúe, concretamente el 24 de marzo de 2010, escribió una carta a todos los diocesanos, reconociendo la importante labor de todos los misioneros que habían servido a la evangelización y consolidación de la Iglesia local.

Pocos días después de entrar en la diócesis, en julio, tuvo un primer encuentro con todo el presbiterio diocesano con el objeto de conocerse mutuamente. Y en agosto, tuvo una reunión con todos los misioneros con el mismo fin.

Durante los meses siguientes realizó su primera visita pastoral a varias Parroquias y Misiones de distintos lugares clave de la diócesis, como Alto Molocuè, Namarroi, Invinha, Muiane, Gilé y Mulevala. Las visitas pastorales fueron

9 Cf. Francisco Cunlela – Daniel Alexandre Raúl, *D. Francisco Lerma Martínez. Bispo do Gurúè (24-3-2010-24-4-2019)*, 38-48. El padre Cunlela es doctor en Teología Moral por la Academia Alfonsiana de Roma entre otros estudios civiles. Tras los estudios en el Seminario del Buen Pastor de Beira y en el de san Agustín de Matola, fue ordenado presbítero de la diócesis de Gurúe en donde ha desempeñado varios ministerios y más concretamente el de Vicario General desde el año 2005 al 2019. Ha sido también profesor y formador en el Seminario Mayor de san Pío X en Maputo. Actualmente es miembro del Colegio de Consultores y párroco de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de Invinha. Por su parte, el padre Daniel es doctor en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma. Ordenado presbítero de la diócesis de Gurúe tras completar sus estudios de Filosofía y Teología en los Seminarios de san Pío X y san Agustín en Maputo y Matola respectivamente. Además de párroco de la Catedral ha ejercido como secretario del Consejo Presbiteral y vicedirector del Secretariado Diocesano de Pastoral. Y desde los años de su implantación en la diócesis, director de la Extensión de la Universidad Católica en Gurúe y profesor auxiliar invitado de dicha Universidad. Tal como aparece en sus respectivas notas biográficas.

sucedándose de modo progresivo y rotatorio por todo el amplio territorio diocesano que abarca 41.000 Km² y una población de casi 2 millones de habitantes.

Convocó la VI Asamblea Diocesana de Pastoral con el lema “*La Diócesis en estado de misión. Evangelizar es deber de todo cristiano*”, con los siguientes temas: unidad y comunión, evangelización, formación de los ministerios y economía o autofinanciación de la Diócesis como tema transversal. Asistieron 4 delegados por cada Parroquia o Misión: presbítero, religiosa y dos laicos (padre, madre o joven). Y tuvo lugar en la Casa Diocesana, nombre que don Francisco eligió abandonando el calificativo de Palacio episcopal como tradicionalmente se le designaba a su residencia.

Entre sus conclusiones sobresale el compromiso por la evangelización, la renovación de la catequesis en contenidos y métodos y la promoción de vocaciones a la vida sacerdotal y consagrada. Y surgieron algunas acciones como construir un salón con capilla para la oración, unos servicios para las estructuras y servicios diocesanos y unas habitaciones para la acogida del clero. Así como otros medios de evangelización como la Radio Diocesana, el diario *Etxheko* y la página *Web* de la Diócesis.

Durante sus nueve años de ministerio pastoral impulsó otras muchas actividades tal como quedan reflejadas en el Elogio fúnebre que hizo del Presbiterio Diocesano en el marco de sus exequias. Destacan las sucesivas Asambleas Diocesanas, la reparación de templos, la construcción de los servicios diocesanos y otras.

*** ORIENTACIONES PASTORALES**

Fruto de la VI Asamblea fue la actualización de las Orientaciones Diocesanas por las que se actualizaron las anteriores de 1996 y 2005 y sirvieron de guía para todos y, de un modo especial para los catequistas y animadores de las comunidades cristianas. Eran un auténtico manual de pastoral que don Francisco llevaba siempre consigo. Editado en 2012, estaban compuestas de cinco partes relativas a la comunidad cristiana, su relación con la Palabra de Dios, con los sacramentos, con los ministerios y la autonomía económica. Y distribuidas en ciento noventa y ocho números.

Entre las novedades destacan como más significativas la división de la diócesis en zonas pastorales, las visitas pastorales, el bautismo de los niños, atajar ciertas prácticas abusivas y procurar la autonomía económica. La división de la diócesis en cuatro zonas pastorales tenía como fin el facilitar las actividades pastorales, por ejemplo, los retiros mensuales de los sacerdotes, la formación de los laicos y la elección de los miembros del Consejo Presbiteral.

Esta nueva división diocesana fue motivada por la necesidad de reorganizar las antiguas Misiones, algunas de ellas con trescientas comunidades, convirtiéndolas en Parroquias o en Capellanías y atendidas por los sacerdotes y cuando fuera necesario por ministros extraordinarios. Y no al contrario, pues los ministros de los sacramentos son los presbíteros. Y éstos han de dedicarse a la acción pastoral antes que a otras actividades. Esta orientación trataba de evitar su prolongada ausencia de las comunidades y el peligro de sectas.

Las Orientaciones trazan indicaciones precisas sobre las visitas pastorales. Aclara que la visita tiene como finalidad, además de administrar la Confirmación, el que el obispo imparta catequesis a los fieles confirmándolos en la fe. En ellas don Francisco dedicaba parte del tiempo a dialogar con cada animador de la comunidad y a tomar nota de las comunidades de tal modo que al final del primer año de su ministerio tenía el número exacto de todas las comunidades que había en la diócesis. Estas visitas terminaban siempre con una catequesis general a todas las comunidades reunidas. También daba indicaciones sobre el cuidado de los Sagrarios en las capillas y de cómo se cuidaban los libros parroquiales que él mismo examinaba con esmero. En relación con el Bautismo de los niños, las Orientaciones aportaban otra innovación. Se trataba de que cuando éstos fueran hijos de padres cristianos podrían frecuentar la catequesis a partir de los siete años y, después de tres años, ser bautizados y recibir la Primera Comunión.

En cuanto a la promoción de la autonomía económica, don Francisco acude a razones basadas en la experiencia bíblica, más que a motivos de cantidades. Así lo explicaba en sus catequesis aludiendo a las enseñanzas de la II y III asamblea Nacional de Pastoral, siguiendo el criterio de trabajar juntos para edificar la Iglesia superando el tiempo de la mano tendida para pedir y recibir de otros las soluciones y procurando transparencia en todo y siempre, desde las comunidades hasta la Diócesis. Para ello, insistía en tener libros de contabilidad en las parroquias, con un apartado expreso a la Caridad pues ésta es la razón de nuestro ser Iglesia.

*** REVITALIZACIÓN DE LAS MISIONES**

Muchas de las antiguas Misiones transformadas en Parroquias tenían abandonados los templos y las casas medio destruidas desde el tiempo de las nacionalizaciones. Por eso, la rehabilitación de templos y dependencias religiosas fue una prioridad desde el primer momento para facilitar la presencia de los sacerdotes y religiosas que atendieran a las comunidades. Para lo cual hizo una campaña de movilización entre las congregaciones femeninas y masculinas para que vinieran a la Diócesis y atendieran a las comunidades de fieles.

En este sentido, antes de rehabilitar la Casa del Obispo, comenzó por construir una Capilla que podía servir también de salón para los encuentros y de

pendencias para que los sacerdotes pudieran ser acogidos. También construyó despachos para la Curia y el vallado del terreno perteneciente al conjunto de las dependencias del Obispado.

Además de estas obras durante estos años han sido construidas dependencias para acoger el Seminario Diocesano de San José en Invinha, rehabilitación de algunas casas parroquiales como la de Vila do Errego (Ile), salas para escuelas, diversas capillas y construcción de una Radio diocesana, entre otras obras materiales.

Con motivo del Jubileo del veinticinco aniversario de la Diócesis, celebrado el 2018, se restauró y consagró la Santa Iglesia Catedral. Y, ante todo, se dedicó a profundizar en el significado espiritual de este acontecimiento jubilar con todas las fuerzas vivas de la Diócesis y de las parroquias y comunidades que forman el pueblo de Dios.

*** EXTENSIÓN DE LA UCM EN GURÙE**

Otra de sus acciones de especial trascendencia para la Diócesis ha sido abrir en Gurùe una extensión de la Universidad Católica de Mozambique (UCM) para cubrir el vacío de un Centro de Enseñanza Superior en todo el territorio diocesano. Desde su apertura en abril del año 2014, se ha realizado numerosas iniciativas académicas y se ha preparado y lanzado al mercado de trabajo varios centenares de graduados.

Los docentes de la Universidad contribuyeron en varias ocasiones a la iniciación de los nuevos misioneros de la Diócesis formándoles sobre la Historia de Mozambique y otras disciplinas como Administración Pública y Economía de nuestro País. Y también soñaba con la apertura de una especie de clínica jurídica en la que los estudiantes de los últimos años de licenciatura en Derecho, bajo la dirección de un profesor, pudieran ofrecer asistencia jurídica gratuita a las personas necesitadas. Iniciativa que no ha podido ser concretada por razones burocráticas de las instituciones que pueden autorizar la asistencia jurídica en nuestro contexto.

En otro sentido, teniendo en cuenta los gastos que supone la enseñanza superior en nuestro contexto, don Francisco hizo todo para crear una plataforma de concesiones para bolsas de estudio para los estudiantes que, demostrando cualidades académicas, no tuvieran los necesarios medios económicos con los que acceder a un nivel superior. Cabe destacar que, gracias a esta iniciativa, los primeros becados fueron provenientes de las parroquias más alejadas, la del Buen Pastor de Pebane o la de Nuestra Señora de Lourdes de Mulevala. Después de varios años, encontramos hoy jóvenes formados además de sacerdotes y religiosas beneficiarias de estas becas de estudio cuyo facilitador fue el propio don Francisco Lerma.

* ¿CÓMO MANTENER VIVO EL LEGADO DE DON LERMA?

La aportación de los padres Cunlela y Daniel concluye expresando un sentimiento de impotencia por no poder hacer justicia como se merece el legado que don Francisco Lerma deja en la que fue su diócesis durante nueve años. Por eso, hacen suya una síntesis del Elogio fúnebre pronunciado en nombre de todo el presbiterio diocesano al concluir sus exequias. Lo expresan con los siguientes términos:

Toda esta obra de nuestro Obispo es para nosotros, presbiterio y toda la Diócesis, un desafío en el sentido de dar continuidad a este legado cargado de mucho significado. La vida de D. Lerma es un patrimonio de lecciones no escritas, pero que están grabadas en nuestros corazones, de todos los que son testigos y se han beneficiado de ellas. Gracias, señor Obispo D. Francisco Lerma, por todo lo que vuestra vida significa para cada uno de nosotros.

Elogio que fue leído públicamente al finalizar sus exequias por el Secretario del Obispado en nombre de todo el presbiterio diocesano presente en su totalidad en los funerales, junto con todos los miembros de la Conferencia Episcopal de Mozambique.

Padre Rafael Baciano Sapato

La colaboración del padre Rafael Baciano Sapato, presbítero de la diócesis de Lichinga, está centrada en las aportaciones de don Francisco Lerma en el campo de la educación en general y especialmente entre los macúas. Y hace una amplia y pormenorizada presentación de sus diversos aspectos en este campo¹⁰.

Comienza preguntándose qué puede decirse sobre don Lerma en relación con la educación. Y dice que la respuesta es inmediata: fue un hombre dedicado a la educación. Puede afirmarse tranquilamente que su vida fue un libro abierto. Dicho de otro modo, fue un hombre entregado a la educación. Conviene resal-

10 Cf. Rafael Baciano Sapato, *D. Francisco Lerma Martínez e a educação em particular a dos Macúas*, 49-65. El padre Rafael es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma. Fue rector del Seminario Teológico Interdiocesano san Pío X de Maputo, vicario general de la diócesis de Lichinga y vice-rector de Pastoral Universitaria y Acción Social de la Universidad Católica de Mozambique. Ha publicado varios libros, ha dictado conferencias y ha dirigido muchos retiros según su nota biográfica.

tar, añade, que no se contentaba con una educación superficial o de banalidades, sino que promovía y defendía una educación profunda.

Esta profundidad la pone de manifiesto en su libro *Homem e Mulher, Ele os crou* (2008) sobre la preparación de los jóvenes al matrimonio. Y la corrobora con su experiencia personal como alumno de Teología Sacramental en el Seminario de san Agustín en Matola. Procuraba siempre descodificar las palabras lo que solía ser valioso, aunque para algunos estudiantes impacientes resultara pesado.

Describe con todo detalle y corrobora con citas puntuales las características de esta educación profunda practicada por don Lerma. Una educación holística, es decir, como un todo integral que abarca a todas las dimensiones de la persona sin focalizaciones excluyentes. Una educación abierta al futuro con mirada de largo alcance, alejada de una mera repetición de conceptos aprendidos de memoria, sino una obra que prepare a la persona para afrontar su futuro. Una educación superior habilitante, esto es, que prepara para ejercer una profesión en cualquier campo y sea fruto de un trabajo serio, con el fin de preparar personas competentes capaces de salir al paso de los problemas reales del pueblo y no meros reproductores de conocimientos. Una formación sacerdotal que prepare sacerdotes celosos fruto de una educación integral tal como lo puso de manifiesto en la fundación del Seminario Propedéutico en Gurúe. Una formación capaz de equipar con buenas herramientas espirituales superando la tentación de reducir el ministerio a una mera profesión desprovista de la dimensión de la caridad pastoral propia del presbítero, alejándolo de toda tentación de comodidad.

Don Francisco Lerma, además de ser un hombre entregado a la educación ha sido un hombre apasionado por la educación. Durante su vida ha realizado obras que así lo demuestran. Es lo que aporta el padre Baciano en la segunda parte de su colaboración. Presenta como gestos más significativos su dedicación como Director del Centro de Promoción Humana de Guiúa en la diócesis de Inhambane donde reveló su profundo amor por la educación dando a conocer, como un acto de justicia, a los catequistas bárbaramente asesinados, escribiendo sus datos en el libro *Mártires de Guiúa* y proponiendo incluso su beatificación. Otro gesto de su pasión por la educación ha sido la instalación de una Extensión de la Universidad Católica de Mozambique en su diócesis de Gurúe. Y, ante todo, la fundación del Seminario Propedéutico de san José para formar a los futuros presbíteros que habrán de dedicarse a la evangelización.

Dedica un tercer apartado a presentar la relación del padre Lerma con el pueblo Macúa al que mostró una pasión especial sin subestimar su dedicación a otros pueblos y mucho menos suscitar celos humanamente comprensibles.

Como él dice en su libro *O Povo Macúá e a sua Cultura* con su estudio quiere contribuir a su conocimiento y estima resaltando algunos de sus valores culturales. Lo estimaba tanto que suscitó en muchos la estima por él. Algo comprensible por ser este pueblo macúá el primero de sus contactos misioneros en Mozambique, en el distrito de Maúa, en la provincia del Niassa. Esta estima la expresa como pastor, añade Baciano, asumiendo el ser del pueblo macúá sin ningún complejo de superioridad y abriéndose a él para aprender las expresiones de su cultura desde su dedicación misionera. Es así como conquistó la fama de investigador en el campo de la antropología cultural ofreciendo un estudio cabal y correcto de este pueblo y contribuir así a su conocimiento y estima. Indica también algunas notas más específicas del estudio de don Lerma como las referencias a la iniciación de los macúas como proceso de primer orden en la socialización de las nuevas generaciones, citando expresamente algunas referencias a la dinámica social de los macúas y su apertura al mundo.

Concluye sintetizando que don Lerma ha defendido siempre una educación que abarque todas las dimensiones de la persona humana, abierta al futuro y capaz de conferir competencias sin limitarse a reproducir los conocimientos del educador. Un proceso que confiere al educando un estatuto de persona y le introduce en una vida no estática sino dinámica. Su contribución en la educación del pueblo Macúá fue apoyar su método educativo con algún incremento como el valor de la escuela, socialización secundaria, para que no quedasen solamente con la iniciación, aunque ésta en términos tradicionales y culturales ofrezca todas las herramientas para la vida, pero no ofrece la preparación para el trabajo fuera de su ámbito socio-cultural. En sus contactos con los macúas siempre los estimuló a mantener su riqueza cultural, a mirar al futuro y abrirle al mundo y a otros pueblos para no quedarse cerrados en sí mismos.

Hermana Dalmacia Colombo

La hermana Dalmacia Colombo, misionera de la Consolata, dedica su aportación a exponer el papel de la mujer en la cultura macúá. Parte de la tesis del padre Francisco Lerma resaltando la sorpresa que le ocasionó al llegar a su Misión en Mozambique la compleja figura femenina de *Apwiyamwene* al igual que le ocurrió a ella al entrar en contacto con el pueblo macúá¹¹.

11 Cf. Dalmazia Colombo MC, *O papel da mulher e da Apwiyamwene na cultura macúá*, 66-72. Maestra en Misionología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Nacida en Italia en 1935, ha trabajado muchos años en Mozambique, entre los Macúas y ha editado varios libros, entre los cuales destaca el titulado *Economía doméstica*, según consta en la nota biográfica.

Cita literalmente el contenido del término indicando que en la organización política de la sociedad macúa encontramos junto al jefe, *Mwene*, una jefa, *Apwiyamwene*, que puede traducirse como reina, mujer más importante o consejera principal. Y según el sentido etimológico, la más importante de las mujeres de la sociedad junto al jefe.

Presenta la particularidad sociocultural macúa basada en el cordón uterino matrilineal, matrilocal, en la cual la posición social de la mujer es muy diferente a la de los sistemas patrilineales, patrilocales y patriarcales predominantes en la mayoría de los pueblos antiguos y modernos. Las consecuencias prácticas de estos sistemas diferentes tienen un gran peso en la vida personal, familiar y social de las personas y de los pueblos. Especifica las características del sistema de parentesco macúa que es unilinear, matrilocal, exogámico y sigue la línea de la madre, ascendente o descendente. Señala la importancia sociopolítica del *Atata*, el tío o hermano mayor de la madre. Y añade que la peculiaridad macúa reside en que la transmisión del poder no es de padre a hijo, sino a un sobrino hijo de la hermana, de la misma forma que él no es hijo de su antecesor sino sobrino de su tía materna.

Y, desde estas peculiaridades se pregunta quién es la *Apwiyamwene* dentro del estatuto social del pueblo macúa, cuáles son sus competencias institucionales y cómo transmite su poder a quien le sucede ocupando su lugar. Responde citando las aportaciones del padre Lerma en su tesis doctoral, indicando que su estatuto es ser la primera entre todas las mujeres, consejera del jefe junto con su consejo de ancianas y recibe el respeto y sumisión de toda la comunidad. En cuanto a sus funciones, debe ser siempre consultada, tiene un papel activo en la vida ritual en la iniciación femenina y en la ejecución de los sacrificios tradicionales. Transmite su poder por sucesión y dentro del propio linaje, sin especificar si esta transmisión se realiza después de la muerte o por otros motivos. Y recuerda que esta *madre de todas las madres* o reina, como también se le conoce, es hermana del jefe (*Mwene*) y la candidata a sucederle ha de ser siempre preparada desde niña y ha de ser hija o nieta, siguiendo la línea uterina de madre a madre.

Concluye citando también la aportación del padre Lerma cuando afirma que en épocas de crisis, cuando las raíces culturales e instituciones se veían en grave peligro fue siempre la cadena de las madres de las madres la que mantuvo viva la tradición gracias a su discreta manera de actuar que la mantenía fuera de las luchas e intrigas públicas. Añade que ciertamente se debe a ella, o mejor a ellas, a tantas *Apwiyamwene* en todo y variado sistema social macúa, el orgullo de pertenencia a un grupo mítico de personas que, incluso si viven lejos, siempre vibrarán alrededor del Namuli.

El misionero de la Consolata, padre Giuseppe Frizzi, como refleja en su colaboración, es un conocedor y estudioso destacado de la cultura macúa. Su ministerio misionero lo realiza en la región de Zambesia. Actualmente en la misma Misión de Maúa donde también trabajó en sus primeros años don Francisco Lerma.

Centra su contribución en el desarrollo de los escritos de don Francisco sobre la cultura del pueblo macúa, a partir tanto de sus dos primeros cuadernos policopiados como de su posterior tesis doctoral. Destaca su aportación a la lengua y a la cultura macúa y su influencia en los trabajos realizados en la diócesis de Lichinga y en el conjunto de las provincias de la etnia macúa. Y esto a distintos niveles: lingüístico, litúrgico, bíblico, catequético, etnográfico, etnológico, artístico y artesanal. Y señala algunas pistas del futuro de la cultura y la lengua macúa, indicando algunas señales positivas, otras negativas y también determinados aspectos críticos y problemáticos¹².

Ofrecemos una síntesis de esta amplia colaboración del padre Frizzi, señalando sólo aquellos aspectos que reflejan más el valor testimonial sobre la vida y la obra de don Francisco. Y obviando todos aquellos que son más propios de la cultura macúa y del estudio sobre ella que expone con tanto detalle y precisión.

En su introducción se refiere a una visita que hizo a don Francisco en la Navidad de 2018, junto con el Equipo Misionero de Maúa, y de su acogida *matata meli*, un término macúa para decir que les hospedó con todo su corazón. Dice también que les mostró con alegría las obras realizadas en la Casa Diocesana, les contó sus aventuras durante las visitas pastorales y sin tristeza alguna les habló de los proyectos de sus últimos meses de episcopado. Pues ya había aprobado su renuncia la Santa Sede y, por tanto, en mayo del siguiente año, dejaría la diócesis. Durante el regreso comentamos su disponibilidad, su incansable celo pastoral y la serenidad patriarcal con la que dejaría la diócesis a su sucesor. Siempre tuvo problemas de salud, añade, pero desde que fue nombrado obispo gozó de la salud suficiente para realizar grandes sueños pastorales. Cuando enfermó, nadie pensaba que se trataba de la despedida final, pero en aquel regreso imaginábamos que aquella visita habría sido la última.

Después, de forma retrospectiva, ofrece algunos datos sobre su relación con el padre Lerma que unos años antes había iniciado y dirigido el catecumenado diocesano de Etatara. Dice que cuando comenzó a estudiar la lengua *macúa-xirima*

12 Cf. Giuseppe Frizzi, *O binomio Muluku-Namuli na vida e obra do bispo Francisco Lerma*, 73-92. Es doctor en Exégesis Bíblica por la Universidad de Münster (Westfalia, Alemania). Doctor *honoris causa* por la Universidad Urbaniana de Roma. Ha estudiado la lengua y la cultura macúa-xirima y ha creado el Centro de Investigación Macúa-Xirima, tal como parece en su nota biográfica.

se encontró con dos cuadernos suyos que anotó bien en el inicio de su actividad misionera en Niassa, en sintonía con las directrices del Concilio Vaticano II. Añade que estos dos opúsculos los guarda como reliquia en su biblioteca.

El primer cuaderno policopiado, *Proverbios macúas – Breve recopilación*, tiene 60 páginas. Se trata de 150 proverbios con su respectivo texto macúa y su traducción en español y, a veces, también con un breve comentario. Aunque no tiene fecha, puede considerarse como uno de sus dos primeros estudios, madurado durante su estancia en Maúa y completado en el tiempo en que dirigió el catecumenado de Etatara. En su presentación, Lerma califica estos proverbios de “literatura oral, sapiencial y poética”, indicando así su sensibilidad antropológica en relación con la cultura macúa.

La lectura de estos proverbios, además de mostrar la amplia colección de los axiomas macúas, muestra que más de un tercio tiene temáticamente a *Muluku/Dios* como sujeto y objeto. Dice que preguntó al padre Lerma el motivo de esta preferencia por la temática teológica y todavía hoy recuerda su respuesta. Podemos ser antropólogos, me dijo, pero como misioneros nuestra búsqueda antropológica siempre traiciona una preferencia por el comportamiento religioso y teológico del pueblo que queremos conocer y evangelizar. El hecho de tener la etnia macúa un término propio de Dios – *Muluku* independiente de la influencia externa, islámica o cristiana, y la constatación de que en los labios de este pueblo se escuche todos los días y en todas las eventualidades la persistente invocación de Dios – *Muluku*, lleva al antropólogo misionero a dar prioridad a la temática religiosa y teológica. Sus estudios, añadió, nunca serán neutros y totalmente profanos en el sentido etimológico del término.

El segundo cuaderno, también policopiado, se titula *Namuli* y lleva por subtítulo, *Panorámica general sobre el Pueblo Macúa, visto desde el distrito de Maúa (Niassa) en el norte de Mozambique* (Madrid 1982). El monte Namuli marcó su atención desde los primeros años de su investigación a todos los niveles. El índice temático manifiesta claramente que es el embrión de lo que más tarde será su tesis doctoral. Nunca logré saber por qué Lerma abandonó el título *Namuli* tan emblemático y grave por el subtítulo tan común y bastante genérico. Sin embargo, resulta esclarecedor que regresando al territorio macúa-lomue y llegando como obispo titular a la tierra del Namuli recupere la belleza religiosa y la centralidad del Namuli, creando después una parroquia a los pies de este sagrado monte. Sin duda, en esa oportunidad recordó el título originario del embrión de su tesis doctoral. Y no solamente este hecho, de por sí, ya bastante significativo. La veneración que sentía por este monte sagrado para el pueblo macúa hizo que lo incluyera en su escudo episcopal¹³.

13 Personalmente tuve la oportunidad de traducir del italiano el significado de los distintos elementos de su escudo episcopal. En él, referente al elemento misionero aparece la Santísima

El padre Frizzi sigue su exposición con un tercer apartado dedicado a la tesis doctoral de don Francisco. Dice que esta tesis es fruto de la escucha y la investigación durante varios años, iniciada y madurada principalmente en el distrito de Maúa. Aunque se trata de un lugar prototipo que trasciende este lugar y proporciona al lector una visión global de la etnia macúa. Es un trabajo que merece el aprecio del público en general, especialmente del mundo académico, y entre los agentes de pastoral misionera dentro del horizonte macúa. Añade que la tesis del padre Lerma se ha convertido pronto en una cartilla de referencia y en un manual clásico para aquellos que quieran conocer el pueblo y la cultura macúa. El hecho editorial poco común de sus tres ediciones en portugués, español e inglés confirma su valor, su difusión y su importancia. No hay duda que, con este estudio, el padre Lerma merece el título de doctor en Antropología.

La colaboración de Frizzi contiene, además un cuarto apartado en el cual expone el salto histórico que ha supuesto la tesis doctoral del padre Lerma en los estudios sobre la antropología de la etnia macúa desconocida hasta entonces. Y ha despertado, ante todo, el interés en este campo para las respectivas reflexiones macuanas propias de las diversas provincias de esta etnia en Nampula, Zambezia, Cabo Delgado y Niassa.

Para conocer lo que se ha hecho a este respecto se necesita tomar en consideración los trabajos a nivel lingüístico como las gramáticas y los respectivos diccionarios; a nivel etnográfico y etnológico como las monografías y análisis realizados con el apoyo de las universidades; a nivel artístico como las obras de escultura, pintura, música y cerámicas creadas; y a nivel eclesial, las traducciones litúrgicas, catequéticas y bíblicas emprendidas en este campo cultural. Centrándose en lo que se ha realizado en la diócesis de Lichinga, dedica un pormenorizado análisis de cada uno de estos campos por medio del Centro de Investigación Macúa Xirima.

Concluye afirmando que el interés por el estudio de la cultura y la lengua macúa, desde el Concilio Vaticano II hasta ahora, sigue creciendo extraordinariamente y es rico en resultados. La tesis doctoral del padre Lerma puede ser considerada como uno de los catalizadores que provocarán y proporcionarán importantes iniciativas. Incluso en estudiosos extranjeros que no son de este pueblo pero que se sienten atraídos por los valores culturales del pueblo macúa.

y Vera Cruz de Caravaca por celebrarse el Año Jubilar el mismo año en que fue nombrado obispo. Y el elemento cultural fundamental del pueblo de Lonwe, donde el obispo es llamado a cumplir su misión evangelizadora, es el monte Namuli considerado como el lugar de la unidad originaria y constitutiva del pueblo. Y cita un cántico tradicional que afirma: “El Monte Namuli donde todos tenemos el origen”. Soy testigo de cómo lo mostraba satisfecho a familiares y amigos y cómo lo explicaba en las ruedas de prensa con los medios de comunicación locales cuando nos visitó siendo obispo electo de Gurúe.

En este específico momento, el obispo Francisco Lerma puede ser considerado como paradigma. Llegó a Maúa como misionero, comenzó a interesarse por el Namuli, epicentro de la cultura macúa. Y, años después, emblemáticamente regresó al mundo macúa como obispo de Gurúe, retomando y ganando de nuevo la belleza religiosa y centralidad teológica del Namuli.

Catequista Samuel José Cômua

La colaboración de Samuel José Cômua, catequista del distrito de Mecanhelas, está escrita por Amando Maissone Santos. Se trata de un testimonio personal en el que ofrece varios detalles de su experiencia de catequista, cómo conoció al padre Francisco Lerma y la impresión que le causó desde el primer momento. A través de su exposición se puede apreciar el valor del servicio de los laicos en el campo de la catequesis como animadores de las comunidades cristianas y sus dificultades para ejercer su misión en tiempos de la revolución marxista¹⁴.

Con un estilo sencillo narra el proceso de sus estudios primarios y secundarios y cómo fue elegido para trabajar como profesor y catequista en la Escuela de Limone hasta el año 1970. Dice que fue llamado, junto con el Equipo Misionero de Mepanhira para participar en la formación de los catequistas en el Centro Catequístico de Anchilo (Nampula) cuya formación duraba unos dos años¹⁵.

Fue en este Centro de Anchilo donde nos encontramos con el padre Lerma a la altura de 1971, es decir, cuando estaba recién llegado a Mozambique. La impresión que se le quedó grabada es la de un hombre cordial y feliz para la misión. En aquel tiempo don Manuel Viera Pinto era el obispo de Nampula. Cuando terminamos el curso fuimos presentados a la comunidad. Eramos enviados en misión canónica para trabajar como responsables en la diócesis, no en el gobierno, pero sí enviados por el Obispo.

Cuando llegué a Cuamba, sigue diciendo, fui presentado a la comunidad y fui colocado para trabajar en la comunidad de Melomba. Tenía la responsabilidad de siete comunidades unido a los dos padres de la parroquia. Con la entrada del Frelimo todo tuvo que parar. Ellos prohibían rezar y el obispo cerró la cuenta diocesana porque los catequistas ya no podían recibir los mil meticales.

14 Cf. *Dom Lerma: homem cordial. Testemunho do catequista Samuel José Cômua redigido por Amando Maissone Santos (Mecanhelas)*, 93-95. Fue catequista durante el período anterior a la Independencia del país y después de ella. Nació en 1943 en Mepula, distrito de Mecanhelas, Provincia de Niassa.

15 El Centro de Anchilo junto con el de Beira y el de Guiúa son los tres centros creados en Mozambique para la formación de los catequistas que después tendrán una responsabilidad mayor en la organización de las comunidades cristianas de las parroquias en las distintas diócesis.

Cuando fuimos impedidos por el Frelimo volví desde Cuamba para mi zona de Mecanhelas. Yo rezaba, pero como un miembro simple de la comunidad. Y un día, después de la celebración, programé una reunión con los fieles de la comunidad. Quería dar una explicación. Después de todo, había allí alguien que salió a denunciarme al Gobierno porque tenía una reunión en la iglesia. Cuando vinieron los del Frelimo vieron que yo no tenía culpa. Después de algunas semanas fui llamado por el Frelimo para preguntarme: “¿usted trabaja?” Yo les dije: “No, soy un catequista formado en Achilo-Nampula” Y ahí terminó todo.

Más tarde fui enviado para hacer un curso de nuevos profesores. Y cuando terminé fui colocado en Chuta-Mecanhelas. Entonces prohibían bautizar. Cuando llegué fui a llevar a mi hijo a bautizar a la iglesia. Recibí gran crítica porque comentaban que el señor Cômua, siendo un profesor formado, llevó a su hijo a bautizar. Indica algunos otros detalles sobre trabajos y concluye dando las gracias.

Hermana María Cacilda Benete

La hermana María Cacilda Benete de la Congregación de Hermanas de la Inmaculada Concepción, ofrece un testimonio de la ayuda y el acompañamiento que desde hace ya muchos años han recibido de don Francisco Lerma que como dice al final de su relato, es “nuestro tío” como cariñosamente le nombraban entre las hermanas¹⁶.

La colaboración de la hermana María Cacilda presenta un relato del proceso seguido por la Congregación desde su fundación por el padre Roberto Abondio a quien don Francisco Lerma encontró en Maúa cuando llegó a Mozambique. Este misionero de la Consolata, a finales de los años cuarenta, sintió la necesidad de reunir las primeras jóvenes en la Misión de Santa Teresa de Jesús en el distrito de Mecanhelas, en la provincia de Niassa, con el fin de instruir las de modo que pudieran transmitir el Evangelio a su pueblo. Es la primera Congregación africana en Mozambique.

Después de señalar con precisión los sucesivos momentos y la trayectoria seguida por la Congregación, deja constancia de que desde el principio sus formadores han sido los Misioneros de la Consolata que les han asistido y a quienes les están muy agradecidas.

Dice que entre ellos se encuentra el padre Francisco Lerma que siempre ha estado muy cerca de ellas acompañándolas como asesor en las actividades de la Congregación. Indica cuáles han sido estas actividades. En concreto, la revisión de las Constituciones y la elaboración del reglamento congregacional.

16 Cf. María Cacilda Benete, HC, *Somos Irmãs da Imaculada Conceição*, 97-99.

Añade que presidió el IX Capítulo General, como delegado del Obispo de Lichinga, consiguiendo calmar los ánimos con sus ideas e intervenciones. Ha sido para ellas, añade, un auténtico termómetro en reuniones en las que debían tomar decisiones importantes para el crecimiento de la Congregación. Él sabía medir la temperatura de todas y de cada una de nosotras. Era el sustituto legal de nuestro padre fundador pues sabía elogiar sólo cuando había que hacerlo y nunca sacaba el látigo para corregir o reprender, sino en vista al crecimiento de cada una y de la Congregación en general.

Con el padre Lerma, concluye, aprendimos el coraje de ser audaces para mostrar nuestra idea en el desarrollo de la Congregación y, al mismo tiempo, ser consideradas y reservadas para no monopolizar la palabra y tener respeto para las demás. Este antropólogo nos enseñó a evitar los extremos y a buscar la justa medida en nuestras actuaciones. Y creemos que desde el cielo continuará velando por nuestra Congregación, intercediendo por ella ante la Santísima Trinidad. ¡Paz a su alma!

Hermana Simona Brambilla

La hermana Simona Brambilla aporta una breve colaboración centrada en lo que ha supuesto el paso de don Francisco Lerma entre el pueblo macúa a partir de uno de sus proverbios: *Namarwa àhima murette wolamiha*, que significa: el peregrino/vidente indicó el remedio de la curación¹⁷.

Afirma, con precisión y acierto, que don Lerma no sólo pasó por estas tierras, sino también y sobre todo, por el corazón de los macúas como quien llega para visitar, escuchar con respeto reverencial, aprender, consolar, indicar caminos con toda humildad, curar con su presencia que refleja la luz de Dios y con su propia obra que reconoce el valor de la semilla del Verbo sembrada en los corazones y que ya ha crecido, florecido y fructificado.

Basándose en el refrán de la sabiduría *namúllica* citado, añade que don Francisco era el peregrino en búsqueda incansable de Dios ya sea en la oración, en la reflexión y en el estudio, ya sea en el trabajo pastoral animado por la pasión de quien sabe que a Dios no se le encuentra solamente mirando hacia arriba, sino también buceando en las profundidades del corazón de la persona, del pueblo, de la cultura, hasta encontrar el Espíritu que baila en el alma del pueblo.

17 Cf. Simona Brambilla, *Dom Lerma Martínez no coração dos Macúas*, 96. Es doctora en Psicología por la Universidad Gregoriana de Roma con la tesis *Evangelizzare il cuore: L'Evangelizzazione inculturata tra i macúa scirima del Mozambico*. Actualmente es Superiora General de las Misioneras de la Consolata, tal como indica su nota biográfica.

La hermana Brambilla concluye diciendo que es en este contacto vital donde acontece el verdadero diálogo e intercambio de dones, el recíproco enriquecimiento humano y espiritual que se vuelve remedio y curación para tantos sufrimientos y heridas y abre la puerta a rutas de solidaridad, fraternidad y humana evangelización.

CONTRIBUCIÓN PERSONAL

El libro contiene, además de estas colaboraciones, una contribución personal y de su hermana Fina, en la que respondemos a la invitación que nos hizo el coordinador profesor Celestino Victor Mussomar. Viene publicada en castellano y muestra nuestra aportación como hermana y amigo. Reproducimos un resumen que sirva para mostrar sus raíces cristianas, su vocación misionera y su ministerio como misionero obispo¹⁸.

Las raíces humanas, cristianas y misioneras de mi hermano Francisco, dice su hermana mayor, han estado sostenidas y alimentadas siempre en la fe recibida en el seno de una familia cristiana. Nuestros padres supieron transmitirles con su testimonio vivo y sus palabras sencillas los contenidos fundamentales del credo, le enseñaron a comportarse como cristiano, a rezar a Dios con la oración que Jesús nos enseñó y le ayudaron a celebrar la fe junto con los demás cristianos en nuestra parroquia de La Purísima de El Palmar a la que siempre se sintió ligado. Fue en esta parroquia donde recibió los sacramentos de la iniciación cristiana, Bautismo, Confirmación y primera Comunión, donde creció y alimentó su vida de creyente y en la que celebró su primera Misa solemne cuando fue ordenado sacerdote.

Por mi parte, la relación de amistad con Lerma tiene su origen en los días de convivencia en el Seminario de nuestra diócesis de Cartagena en Murcia. Primero durante los estudios de Latín y Humanidades en el Seminario Menor de San José. Y después en el Mayor de San Fulgencio. Años después, Dios quiso que nos volviéramos a encontrar en Roma en el mismo período de tiempo que ambos dedicamos al estudio y la elaboración de nuestras respectivas tesis doctorales. Un tiempo de gracia que el Señor nos concedió y en el que consolidamos nuestra amistad tras un largo tiempo de acción pastoral directa, que para él fueron años muy dolorosos a causa de la guerra sufrida por el pueblo de Mozambique.

Me vienen a la memoria aquellas largas conversaciones de amigos. Cómo hablábamos y compartíamos nuestras convicciones sobre la importancia de

18 Cf. Josefa Lerma Martínez – Antonio Martínez Riquelme, *Don Francisco Lerma Martínez! Hermano y amigo!*, 15-21.

conocer a fondo la cultura de las gentes, su modo de ser y de comportarse, como base para enraizar el mensaje del Evangelio. Cómo estaba convencido, y así lo expresaba desde su honda experiencia, de que si la fe no penetraba en lo profundo del ser humano, si sólo se quedaba en la superficie, estaba expuesta a toda clase de vaivenes y propensa a perderse ante cualquier eventualidad o dificultad. Fe y cultura, fe y vida en simbiosis eterna. La expresión más alta y profunda de la inculturación del Evangelio. Una unión de la fe con la vida, o de la vida impulsada por la fe, que Francisco Lerma deja traslucir en sus numerosas obras apostólicas, en sus libros y artículos. Sobre todo en su tesis doctoral sobre el pueblo macúta y su cultura al que sirvió en su tarea evangelizadora.

Ambos compartíamos el impulso pastoral del Concilio Vaticano II, madurado con la recepción de sus enseñanzas que recibimos en nuestros años de estudios teológicos. Jamás podré olvidar el apoyo que recibí de él cuando me animó a realizar una investigación sobre las intervenciones que hicieron los Padres del Vaticano II en el aula conciliar. Y, menos aún, dejar de agradecerle que, siendo obispo de Gurùe, viniera a presentar la edición de la obra, desplazándose desde Roma, donde había venido a realizar la visita *ad limina Apostolorum*, junto con los demás obispos de la Conferencia Episcopal de Mozambique. Son gestos de verdadero amigo y hermano.

La vocación misionera supo compartirla con familiares y amigos desde el momento en que llegó a su primer destino como miembro del Instituto de la Consolata a la diócesis de Lichinga en la Misión de Maúta. Con sus cartas primero y con los *e-mail* después. Siempre concluía sus comunicaciones con las palabras de Isaías: *Para consolar a todos los que lloran Is 61,2*. Pero ante todo, nos contagiaba de su entusiasmo y ardor apostólico ante el desafío de la misión. Y nos hacía partícipes de sus proyectos allí donde ejercía su ministerio. Y esperaba siempre nuestra libre respuesta y colaboración sin pedirnos nunca dinero. Sólo nos informaba y dejaba que nuestra conciencia y libertad dieran paso a la ayuda concreta dentro de nuestras posibilidades.

Nuestro hermano y amigo nos ha ofrecido un ejemplo constante de donación total como expresión de su vocación de misionero. Jesús nos pide que quien quiera seguirle que deje padre y madre, familia y tierra, para anunciar el Evangelio de la salvación. Y él respondió a su llamada hasta el extremo de dejar a su madre en el lecho de muerte para volver a Guiúta donde en aquellos años estaba al frente del Centro para la formación de Catequistas.

Cuando a las pocas semanas nos escribió ya desde Mozambique, compartiendo con nosotros el dolor de la muerte de la madre, nos reveló a la familia y amigos cuáles fueron sus últimas palabras al despedirlo: *Cuando Él quiera y como Él quiera*. Unas palabras que manifestaban la fortaleza de una gran

cristiana y que nuestro hermano y amigo calificó como una despedida valiente y digna de la mujer fuerte de la Biblia. Y añadía que nuestra madre *nos educó y nos enseñó a vivir como hombres y como cristianos*. Una mujer que alimentaba su fe con la participación diaria en la Eucaristía como personalmente pude comprobar durante los años que estuve sirviendo en la parroquia de la Purísima de El Palmar, su pueblo natal.

Misionero obispo como nos lo decía a la familia y a los amigos, recordando las palabras que intercambié con el papa Benedicto XVI en un encuentro con él en Roma. Misionero toda su vida y obispo sus últimos años. Porque para su conciencia y su ser de cristiano ambas expresiones de la misma fe estaban estrechamente unidas.

Sí. Misionero ante todo. Misionero desde niño en la escuela cuando participaba como postulante con la hucha durante la campaña del Domund y en las actividades de la parroquia, abriendo sus ojos infantiles al mundo más allá de los estrechos límites del pueblo de El Palmar en el que nació y al que siempre volvía para contagiarnos el amor a las misiones y la urgencia de llevar la buena nueva del Evangelio y la gloria de Dios a todas las gentes: *Annuntiabunt gloriam meam gentibus*, como decía en el lema escrito en su escudo episcopal.

Misionero desde aquellos años de joven estudiante en el Seminario de San Fulgencio de nuestra diócesis de Cartagena cuando nos comunicó a los compañeros que marchaba a Italia para seguir los estudios de teología integrándose en el Instituto Misionero de la Consolata cuyo lema repetía para hacernos partícipes de su vocación: *Ad gentes, ad pauperes, ad vitam*. ¡Cómo insistía y nos enseñaba su significado! Y sobre todo, ¡cómo lo vivió hasta el último día de su vida!

Aún conservamos en la memoria y, ante todo en el corazón, el último *e-mail* enviado desde Nampula en el que nos explicaba el proceso de la fiebre que no le remitía y que le hizo salir de su casa en Gurùe hasta Maputo donde el Señor le llamó a su presencia. Fue su última comunicación. La siguiente nos la dieron los padres de la Consolata en Maputo, comunicándonos la noticia de su inesperada muerte, la tarde siguiente de su llegada al Hospital. Nos dejó helados y sin apenas fuerzas para asimilar su pérdida. Pero esa misma tarde decidimos ir a Mozambique para participar en sus exequias y para entregar sus restos mortales a su diócesis de Gurùe cumpliendo así su voluntad.

Los pocos días que duró nuestra presencia en Maputo y en Gurùe, con motivo de su tránsito de este mundo a las manos del Padre Dios, vivimos una experiencia profunda de fe y de amor cristiano junto con sus hermanos misioneros de la Consolata, con los presbíteros diocesanos, las religiosas y religiosos y todo el pueblo de Dios que camina por las tierras africanas y entre las gentes que tanto amó nuestro hermano y amigo.

¡Qué honda experiencia participar en la Eucaristía presidida por el presidente de la Conferencia Episcopal de Mozambique y concelebrada por todos los obispos! ¡Qué funeral en la catedral de Maputo presidido por el señor arzobispo, junto con varios obispos, sacerdotes y religiosos, y participado por un gran número de fieles! ¡Y qué viaje con el cortejo fúnebre a lo largo del extenso territorio diocesano acompañando al señor arzobispo de Maputo que continuamente expresaba su admiración por la obra realizada en tan pocos años de obispo al comprobar el amor que le expresaban los innumerables grupos de diocesanos que salían a la carretera para mostrar su dolor por la muerte de su pastor y para compartir una oración!

Una experiencia de dolor compartido con hermanos, amigos, con nuestro obispo diocesano don José Manuel Lorca, con quien mantenía una estrecha relación fraterna y ayuda solidaria, y con el entonces obispo auxiliar electo, don Sebastián. Y todo el presbiterio de nuestra Diócesis de Cartagena que quisieron estar presentes por medio de nuestra presencia. Todos sentimos su muerte. Y al mismo tiempo experimentamos el gozo de comprobar que quien deja a los suyos por servir al reino de Dios, recibe el ciento por uno y la vida eterna.

Nuestra contribución concluye dando gracias a los impulsores de este libro homenaje a nuestro querido hermano y amigo que deja constancia de su huella estelar por tierras de Mozambique. Y, sobre todo, por haber tenido la oportunidad de ofrecer este testimonio como hermana mayor de don Francisco Lerma Martínez y como presbítero de la Diócesis de Cartagena, amigo de este gran hombre cristiano, misionero y obispo.

CONCLUYENDO

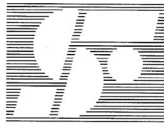
El libro en su conjunto y las colaboraciones en particular han dejado constancia y han valorado con muy alta estima quién es don Francisco Lerma y cómo ha servido a la Iglesia y al pueblo de Mozambique durante su vida misionera.

Todos y cada uno de los que intervienen en este homenaje póstumo manifiestan, desde sus propias perspectivas, el gran valor de la vida y la obra de este misionero que se ha entregado totalmente a Cristo y a su Evangelio sirviendo a la Iglesia y ayudando al pueblo de Mozambique en condiciones, muchas veces, muy difíciles.

Un hombre de Dios, cercano y cordial, un santo sacerdote, un investigador reconocido, un pastor entregado a su grey, un misionero a tiempo completo y sin reservas. Son algunos de los calificativos con los que lo definen quienes le han conocido y tratado. La valía de su persona, unida a la altura y profundidad de su espiritualidad y su misión, quedan reconocidas por todos con unas u otras expresiones.

Esta alta valoración y reconocimiento nos invita a sentir realmente un sano orgullo de contarlo como uno de los nuestros, como familia, como amigo y como paisano. Máxime cuando es un misionero y obispo salido de nuestra diócesis de Cartagena, originariamente formado en nuestros seminarios de san José y san Fulgencio. ¡Y cuyo nombre permanece guardado en el corazón de La Señora!

Resta sólo reiterar nuestra sincera esperanza de que la publicación de este libro y la síntesis que ofrecemos contribuyan para conocer más y mejor a don Francisco Lerma y sobre todo, para que las nuevas generaciones fulgentinas sigan la estela misionera que nos ha dejado, suscitando nuevas vocaciones para seguir a Jesús y llevar su mensaje a todos los pueblos. La dedicación de una calle en su pueblo natal es ya una señal del reconocimiento de sus paisanos. Y, ante todo, un estímulo para que su memoria ejemplar continúe siempre viva entre nosotros al igual que permanece con tan alta estima en el pueblo de Mozambique.



M. J. GUEVARA, *APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LOS ORÍGENES DE ISRAEL*. NOTAS DE LA PRESENTACIÓN DE UN ESTADO DE LA CUESTIÓN (ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA, MONOGRAFÍAS BÍBLICAS 80; VERBO DIVINO, ESTELLA 2021) 255 PP.

Abordar el enigma histórico de los orígenes de Israel como pueblo no es fácil en este momento, pues son varias las hipótesis que se han venido desarrollando a partir de la segunda mitad del S. XX. La autora de este libro, profesora en la Facultad de Teología de Granada de la Universidad Loyola, comienza en un prólogo mencionando el artículo que en 1988 escribió J. L. Sicre en *Estudios Bíblicos* 46 (421-455). Es verdad que aquella síntesis del profesor Sicre nos vino bien a muchos para explicar en las clases de historia de Israel el capítulo más importante, y también el más complicado; pero son muchos los años pasados desde entonces y también lo mucho estudiado, excavado, descubierto y escrito desde entonces. En este prólogo, la profesora Guevara nos sitúa ante los fundamentos metodológicos de este libro, y en la introducción ante la historiografía bíblica en este momento y las diversas posturas de los autores más conocidos. Dice situarse en una postura integradora entre los complejos datos extrabíblicos y las narraciones bíblicas, tratando así de comprender el trasfondo histórico bíblico. Siendo consciente de la gran dificultad de escribir una historia del origen de Israel en el sentido científico del término en nuestros días. Y creo personalmente que lo seguirá siendo, pues estamos ante un grupo humano totalmente marginal en la historia del Oriente Próximo antiguo.

El desarrollo de este libro en sus cuatro capítulos se corresponde con cuatro momentos en dos periodos arqueológicos claves para la historiografía bíblica: el Bronce y el Hierro. El primer capítulo está dedicado al periodo del Bronce en el Levante, es decir, la zona occidental del Oriente Próximo, conocido en el mundo bíblico como «Creciente Fértil». Y la primera noticia que tenemos sobre la existencia de Israel como entidad es la estela del faraón Merneptah,

en el Bronce reciente, s. XIII a. C. Un período clave para esta zona por los muchos movimientos de población que acaban interfiriendo en los sistemas sociopolíticos que se habían desarrollado hasta el momento. Esta estela egipcia es un punto de partida para buscar a este grupo en la tierra de Canaán entre el Bronce reciente y el Hierro. Y la Biblia sitúa a los patriarcas como gente de clanes nómadas, con una forma de vida diferente a la que se desarrollaba en la mayoría de las poblaciones asentadas de los grandes imperios de la época, a lo que nuestra autora llama «globalización». Ilustra este período del Bronce con algunos textos bíblicos, casi todos de la historia deuteronomista, y que nos hablan de la relación de estas tribus con las formas religiosas cananeas, y también el conocimiento de la vida en Egipto que reflejan algunos textos del Génesis.

El cap. 2 se centra en un período clave: el colapso de civilización que se produce en la transición del Bronce al Hierro. Un periodo en donde el pueblo de la Biblia muestra las dos claves que le caracterizan fuertemente según las narraciones bíblicas: la importancia de las relaciones humanas entre los grupos o tribus que se mueven al margen del sistema, y la movilidad de estas tribus a lo largo del territorio. Esto define al pueblo de la Biblia como grupo social y estoy de acuerdo con la autora en que refuerza la autenticidad de los relatos bíblicos. Esto ya lo había subrayado con abundantes datos R. De Vaux en su *historia antigua de Israel*. Es verdad que estos relatos no podemos confirmarlos históricamente con documentos y pruebas extrabíblicas, pero son creíbles desde este contexto, pues lo que la Biblia narra se comprende bien en la cultura del Próximo Oriente antiguo. En este sentido son históricos, no míticos.

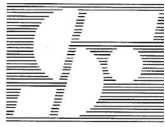
En el cap. 3 nos situamos ante el escenario del Hierro, con el surgimiento de un nuevo mundo después del colapso. Es un capítulo clave para poder estudiar la ubicación de Israel en este período del Hierro en Canaán en el siguiente capítulo. La autora repasa el panorama de las nuevas «entidades políticas» que habitan la tierra de Canaán y también los pueblos vecinos. Los filisteos como grupo étnico extranjero y la nueva cultura material que introducen en la zona basada en el hierro. Un pueblo no semita del que la Biblia informa con ciertos detalles. Los fenicios y su cultura material, sus templos y enterramientos, su expansión por el Mediterráneo y sus manufacturas y comercio, algo que también aparece en el relato bíblico de la construcción del templo. Luego se repasan los reinos de la Transjordania: Amón, Moab y Edom. También los arameos, un pueblo semita con un amplio territorio del que la Biblia aporta numerosos y valiosos datos como una «nueva entidad étnica en el panorama sociopolítico» al comienzo del Hierro.

El capítulo 4 es el más importante pues se centra en el período del Hierro en Canaán. Está dividido en dos partes, una primera dedicada a los nuevos

asentamientos en las tierras altas de Canaán en donde surge el Israel bíblico. La autora repasa las hipótesis más conocidas sobre este Israel que se han ido generando a la luz de los nuevos datos arqueológicos, pero en este momento toda esta información no es concluyente, ni sobre su origen étnico, ni sobre su identidad. Y en la búsqueda del origen de su identidad que les diferenciaba de los otros grupos está la del origen del culto a Yahvé, un asunto clave, pues marca intensamente la identidad de este grupo frente al panteón cananeo. La segunda parte se centra en el desarrollo de Israel a lo largo del Hierro II (1000-586 a. C.). Un período clave en la historia bíblica y caracterizado principalmente por la expansión del imperio asirio. La presencia asiria está bien documentada por las fuentes extrabíblicas, fue una «presencia arrolladora» en su pretensión de establecer un poder universal, y esto tuvo su repercusión en la identidad israelita. Es el tiempo clave para el reino de Judá y la ciudad de Jerusalén, y la autora hace una buena síntesis de los trabajos arqueológicos en la colina de la «ciudad de David», con un buen repertorio de fotografías y mapas. El crecimiento de la ciudad en el periodo neoasirio se debe claramente a la consolidación de una administración política fuerte en un momento en el que la Biblia aporta bastantes datos. Guevara resume las características de esta administración real por lo que sabemos a través de los sellos o bullae y de los últimos descubrimientos en la región de la Sefelá. Termina este libro con un resumen sobre los hallazgos arqueológicos que ayudan a reconstruir la historia del reino norte.

En las conclusiones, nuestra autora afirma que su estudio no es concluyente, y que tal vez el futuro nos aporte nuevos elementos materiales que nos den más luz. Pero mientras tanto, creo que salvando siempre la «pretensión teológica del relato bíblico», este estudio es una buena síntesis para enfocar correctamente el origen histórico del pueblo de la Biblia. Nos ayuda a los que tenemos que explicar esto en nuestros seminarios y universidades.

Cristóbal Sevilla Jiménez



C. DELL’OSSO E PH. PERGOLA (A CURA DI), *TITULVM NOSTRVM PERLEGE*. MISCELLANEA IN ONORE DI DANILO MAZZOLENI (STUDI DI ANTICITÀ CRISTIANA, PIAC LXVIII; CITTÀ DEL VATICANO 2021) 903 PP.

Un volumen homenaje al profesor Danilo Mazzoleni, reconocido estudioso y docente de la epigrafía paleocristiana, con 51 artículos especializados en el área de la arqueología cristiana, acompañados de abundantes fotografías, dibujos y planos. El libro comienza con una presentación de la dedicación del prof. Mazzoleni a la epigrafía cristiana y toda su bibliografía desde 1975 a 2020.

Uno de los artículos de este volumen es el de Elena Conde Guerri (pp. 270-289), profesora de la Universidad de Murcia y de nuestro Instituto Teológico San Fulgencio, titulado «La exégesis bíblica de San Jerónimo en la Carta 78». Una carta que es respuesta póstuma al requerimiento de la noble romana Fabiola sobre la exégesis de algunos pasajes difíciles del libro de los Números. En un primer momento parece que Jerónimo no se sintió con la clarividencia de una exégesis iluminadora ante Fabiola en Belén, pero más tarde sintió que debía y podía responderle tal como le prometió, aunque ya hubiera muerto. Jerónimo siente que su demora ha sido providencial, pues ahora cree haber logrado una exégesis iluminadora.

En esta carta 78 Jerónimo se centra en el capítulo 33 de Números, que describe las 42 etapas y los itinerarios del éxodo, con abundantes nombres de lugares ante los que Fabiola había preguntado qué sentido tenía todo este listado. Y en su exégesis, Jerónimo identifica las 42 etapas con las generaciones del Mesías que encontramos en Mat 1,17ss, pues al final, Jesús es la meta en quien todo confluye. Moisés y Aarón, como representantes de la Ley y del Sacerdocio, son como dos manos, como dos serafines que nos empujan a la proclamación de la Trinidad, proclamando el triple *Santus*; pues la Trinidad es principio y final en la historia de la salvación.

Esta exégesis de San Jerónimo sobre Nm 33 le da a la profesora Elena Conde la clave para interpretar algunas escenas pintadas en la pequeña catacumba romana de Via Dino Compagni. El gran exegeta sabe unir Antiguo y Nuevo Testamento en una única historia de salvación, una historia con una única meta escatológica de Dios con su pueblo, en un momento, el siglo IV, con fuertes tendencias heréticas, algunas de ellas contra el Antiguo Testamento; y Jerónimo responde revalorizando la importancia del pueblo judío como depositario de la fe verdadera insertada en el cristianismo. Cristo es la nube que guía hasta el destino final. Y esta exégesis jeronimiana parece estar representada en dos cubículos del Hipogeo de Via Dino Compagni.

Elena Conde propone que la exégesis de San Jerónimo sobre el libro de los Números en esta carta 78 a la noble romana Fabiola es la inspiradora de algunas representaciones pictóricas de este Hipogeo romano. Aunque Jerónimo viviera en esta etapa de su vida en Belén, en sus años de Roma fue muy conocido, y sigue manteniendo una relación epistolar intensa con personas influyentes entre los cristianos de la Urbe. Conocía bien los cementerios paleocristianos, es lo que podemos deducir leyendo su comentario a Ezequiel 40,5-13. Y es posible que los que decoraron este Hipogeo tuvieran conocimiento de esta exégesis jeronimiana que une escenas veterotestamentarias con otras del Nuevo Testamento, en una simbiosis catequética que muestra en sentido escatológico el fin último de la historia de la salvación. Sin duda, algo muy apropiado para un cementerio cristiano en el que probablemente eran enterrados cristianos de origen judío que esperaban la resurrección final a través de Jesucristo, el liberador final y definitivo de esta historia de la salvación. El lector podrá repasar las distintas escenas pictóricas en las fotografías que acompañan el artículo.

Creo necesario anotar que las claves de la exégesis de San Jerónimo ya estaban en Orígenes y en otros Padres de la Iglesia. El maestro alejandrino recuerda que los Apóstoles no apostataron de su fe judía, sino que el Mesías les enseñó la verdadera interpretación, y de aquí nace la intuición alegórica como método de interpretación unitaria y catequética de toda la Biblia¹.

Es de agradecer a la autora este estudio que nos ayuda desde una perspectiva interdisciplinar. Arqueología, arte, iconografía, exégesis, historia, teología... confluyen en una comprensión que no sólo nos habla del cristianismo sino también del judaísmo, que es raíz y tronco del mismo olivo, y tan vinculado a la Urbe.

Cristóbal Sevilla Jiménez

1 Cf C. SEVILLA, recensión a Peter W. Martens, *Orígenes y la Escritura. Vocación exegetica y hermenéutica bíblica* (BEB 158, Sígueme; Salamanca 2018), en *Scripta Fulgentina* 55-56 (2018), pp. 213-218.



D. VITALI, *EL DIACONADO. NUEVAS PERSPECTIVAS* (BAC, MADRID 2021) 182 PP.

El autor es Profesor Ordinario y director del Departamento de Teología Dogmática de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ha dedicado gran parte de sus estudios a la profundización de la eclesiología emergente del Concilio Vaticano II. En el año 2019 publica una obra cuyo título original en italiano: *Diaconi, che fare?*, expresa, con mayor fuerza que la traducción al castellano, la intención del estudio: mostrar inconformidad ante la falta de respuesta a la restauración del diaconado permanente incoada por el Vaticano II.

El reto del autor es el de afrontar el delicado tema del diaconado, para verificar hasta qué punto esta elección conciliar es un don para la Iglesia de hoy, o más bien un elemento superficial y contingente. Desde la base de la eclesiología de *Lumen Gentium* se percibe la actualidad de poner sobre el tablero teológico el tema del diaconado como grado propio y permanente de la jerarquía (LG 29). En el primer esquema sobre la Iglesia presentado en el aula conciliar no aparecía nada sobre el diaconado. Serán los obispos de los países de misión los que planteen la posibilidad de la recuperación del diaconado permanente para paliar la escasez de clero. Hasta este momento, en el cuadro ministerial tridentino, el diaconado había quedado relegado a un orden transeúnte, al final de la escala que conducía al sacerdocio, siendo reducido a un servicio meramente litúrgico. El itinerario que conduce a su restauración será tratado en el capítulo I de la obra, con la aprobación del número 29 de *Lumen Gentium*, que describe el perfil teológico del diaconado y abre la posibilidad de su restauración como grado propio y permanente.

En el capítulo II del libro, se presentan los primeros pasos de la recepción postconciliar del diaconado. El papa Pablo VI, mostrando gran preocupación por el asunto, toma la iniciativa. Con la publicación del Motu propio *Sacrum diaconatus ordinem*, la revisión de los ritos de ordenación, y el Motu proprio *Ad*

pascendum, parece que la restitución del diaconado como grado propio y permanente se habría completado. Sin embargo, el autor muestra como, el perfil ministerial del diácono sigue siendo incierto, abocado a un simple rol de sustitución en el altar. El documento de la Comisión Teológica Internacional *le diaconat: évolution et perspective*, del año 2002 ahondará en esta materia. Una intuición clave del documento será vincular de nuevo el diaconado al Obispo, el cual tiene la plenitud del sacramento del orden. Que los diáconos sean ordenados *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*, abre al autor un horizonte nuevo, el cuál, retro trayéndose en el tiempo, busca en las raíces bíblicas y patrísticas un perfil original del ministerio diaconal que sirva para su recuperación en la actualidad.

En la segunda parte de la obra (capítulos III y IV) presenta un retorno a las fuentes. En el acercamiento al Nuevo Testamento, en especial al epistolario paulino, no se puede afirmar un perfil claro y preciso del diaconado. Más bien, muestra un uso inicial del término *diakonia* aplicado a los distintos ministerios, que con el paso del tiempo marcará el proceso de estructuración de la jerarquía. La fuente bíblica aporta algunos datos, no suficientes para trazar un ministerio preciso, pero ofrece una primera imagen de la existencia, en época apostólica, del diaconado en plena evolución. La acción del Espíritu Santo que guía a la Iglesia, conducirá progresivamente a la articulación ministerial, cada vez más precisa, en el episcopado, presbiterado y diaconado. Por ello, centra la atención en el estudio de los Padres de la Iglesia. El diaconado encuentra su edad dorada en los siglos III y IV. A semejanza del camino recorrido por el Vaticano II, el autor pretende retornar a las fuentes patrísticas, para, superando la pobreza de un ejercicio puramente litúrgico, recuperar la riqueza de este ministerio que tuvo un potencial enorme en la Iglesia de los primeros siglos. A través de distintos testimonios patrísticos, el autor traza el perfil de una comunidad cristiana cuyo centro es el Obispo, figura que garantiza su origen apostólico. Éste ejerce una doble función: por un lado, preside la función sacerdotal, compartida con el presbiterio, por medio de la cual alimenta con el pan de la Eucaristía; por otro, ejerce un servicio fuera del culto, proporcionando el alimento material necesario a los miembros más pobres. En este último registro están situados los diáconos, que, en el ejercicio de diversas tareas a favor de los pobres y enfermos, tenían un vínculo privilegiado con la persona del Obispo. Su presencia, junto al Obispo, en la celebración eucarística, era expresión de la importancia que la Iglesia daba al cuidado de los necesitados. La época decadente comienza con la transformación de la Iglesia a partir de Constantino. Los obispos, convertidos en funcionarios imperiales, y los ministros limitados al templo y la función cultural, desencadenan el debilitamiento del diaconado, relegado a un ministerio litúrgico, puesto en el nivel más bajo de la jerarquía.

La tesis del autor queda plasmada en la tercera parte de la obra, ofreciendo una reinterpretación teológico-pastoral. El esfuerzo que realiza para comprender las indicaciones del Vaticano II junto con las aportaciones de la Iglesia de los primeros siglos, no tiene como fin repetir esquemas que pertenecen al pasado. Al contrario, el autor pretende iluminar desde la época dorada del diaconado, la figura ministerial que se ofrece como oportunidad al momento presente. Para profundizar en el diaconado en esta perspectiva, el estudio no se limita al número 29 de *Lumen Gentium* (capítulo V). Es más, el autor muestra como sólo desde una lectura más amplia, a la luz de las relaciones con los distintos grados del ministerio, se logrará alcanzar un paso decisivo. Fruto del estudio de la patrística, encuentra en el número 21 de *Lumen Gentium* un punto crucial, la sacramentalidad del episcopado: «con la consagración episcopal se confiere la plenitud del Orden». Quedando superado el viejo esquema de *potestas ordinis-potestas iurisdictionis*, la sacramentalidad episcopal se fundamenta sobre la unidad de los *tria munera*: santificar, enseñar y regir. Unida a esta afirmación, la plenitud del Orden se entiende, no como superioridad respecto al presbítero en la función de santificar, sino en el hecho de que el Obispo es el «principio visible y fundamento de la unidad en su Iglesia» (LG 23). Con estos dos números, el estudio pretende mostrar cómo el Vaticano II hace todo un replanteamiento del modelo de ministerio, recuperando la estructura jerárquica propia del primer milenio. Ésta no se articula ya en la lógica de grados de una escala sacerdotal (diáconos, presbíteros, obispos), sino en las relaciones constitutivas de los tres sujetos jerárquicos dentro de la Iglesia Particular. Para el autor, si el Obispo tiene la plenitud del Orden, en lugar de proponer un primer, segundo y tercer grado del sacramento, se podría articular de una forma diversa. El Obispo, que tiene el sumo sacerdocio, lo realiza de forma personal por medio de dos funciones, a la vez distintas y complementarias: una *ad sacerdotium*, que garantiza el alimento de la Palabra y la Eucaristía, que ejerce siempre con los presbíteros; y otra *ad ministerium*, en función de las necesidades materiales de los fieles, de la cual participan los diáconos. La sacramentalidad del diaconado queda establecida desde su estrecho vínculo con el Obispo: su solicitud por los pobres y enfermos queda expresada en la acción de los diáconos, garantizada con la imposición de las manos.

A la luz de estos elementos, el autor presenta el capítulo VI, sobre el que puede imaginarse las distintas posibilidades que ofrecería el diaconado permanente en la actualidad. Convencido de que existe una correspondencia entre el modelo eclesiológico y el perfil del diaconado subyacente, proyecta de forma general dos escenarios distintos: el modelo del primer milenio, una *Communio Ecclesiarum* donde los hermanos no pasaban necesidad (cfr. Hch 4, 32-35)

por el servicio de la caridad; y el modelo del segundo milenio, eminentemente clerical, donde el sacerdote acumulaba la mayoría de funciones, quedando el diaconado subordinado a éste. La aportación del Vaticano II ha sido la de ofrecer de nuevo un modelo de Iglesia que, recuperando su dimensión mística, ha superado el modelo piramidal con la afirmación de la radical igualdad de todos los bautizados. Modelo basado en la reciprocidad del sacerdocio común de los fieles con el sacerdocio ministerial. Dicho modelo, ha afirmado la sacramentalidad del episcopado, posibilitando así reconfigurar los grados del ministerio ordenado. Para el autor, el actual fracaso del diaconado se debe precisamente a la incapacidad de asumir, junto con un modelo eclesiológico conciliar, un nuevo perfil del ministerio ordenado.

En clave propositiva, para comprender un perfil del diaconado más preciso, ofrece dos claves. Primero, afirma que la función de servicio del diaconado ha de ser distinta de la sacerdotal. Si se intenta comprender desde su limitación respecto de los sacerdotes, la conclusión será verdaderamente pobre. Por lo tanto, no puede ser el ámbito litúrgico el que constituya su función específica. De ahí que en los primeros siglos se le atribuía la administración de los bienes para el cuidado de los pobres y enfermos. El hecho de constituir en un orden el cuidado de los pobres, mostraba el rostro de una Iglesia que se definía a sí misma desde el servicio y la caridad. En segundo lugar, la obra insiste en que el ámbito privilegiado de ejercicio del diaconado, por su vinculación directa al Obispo, ha de ser la Iglesia local. Existe una amplia variedad de espacios en que la Iglesia está llamada a estar presente más allá del ámbito litúrgico. Espacios de carácter social, cultural, formativo, existencial. La ordenación *ad ministerium Episcopi* de los diáconos permite imaginar un ministerio que, a nivel de Iglesia particular, pueda dedicarse a numerosas áreas relacionadas con la administración y la caridad. Se trata de considerarlo como un ministro capaz de ejercer una función jerárquica propia y particular, no sacerdotal, desempeñada en dependencia directa del Obispo.

Finalmente, el autor ofrece unas conclusiones que sintetizan la obra, junto con una amplia bibliografía sobre el ministerio ordenado y el diaconado en particular. Resulta una obra breve, clara y recomendable, capaz de ofrecer un perfil teológico preciso del diaconado, grado propio y permanente de la jerarquía, que, hasta ahora, ha resultado difícil de encajar en el ámbito de la Iglesia particular.

Pablo Caballero García

POLÍTICA EDITORIAL

PROEMIO HISTÓRICO

La revista *Scripta Fulgentina*, ISSN 1135-0520, fundada en 1991, es el órgano de expresión científica del Instituto Teológico San Fulgencio de la Diócesis de Cartagena, centro afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca, dedicado al servicio de la formación intelectual del Seminario Mayor Diocesano San Fulgencio y de los sacerdotes. También sirve para la difusión de la producción científica del profesorado del Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Fulgencio de la Diócesis de Cartagena, centro patrocinado por la Universidad Pontificia de Salamanca al servicio de la formación de religiosos y laicos.

Su primer director y fundador fue **D. Raimundo Rincón Orduña** (1991-1996) sucedido posteriormente por **D. Fernando Egea Albaladejo** (1997-1998), y por **D. Ginés Pagán Lájara** (1999) y más tarde por **D. Cristóbal Sevilla Jiménez** (2000-2018). Actualmente está dirigida por el profesor del Instituto Teológico San Fulgencio **D. José Ruiz García** (2019).

Han colaborado prácticamente todos los profesores de los centros de estudios y otros autores procedentes de diversas universidades y facultades de teología.

Scripta Fulgentina se encuentra en los índices, y a texto completo, de DIALNET y de LATINDEX con nivel “D”.

MISIÓN

Scripta Fulgentina, revista científica de estudios, de investigación e información teológica, es el órgano de expresión y diálogo científico y cultural del Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia. Es una publicación anual/semes-

tral que presenta a la comunidad académica los aportes actuales en los campos de la Teología, Filosofía, Derecho canónico, Liturgia, Historia, Humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo de la ética, la moral, la acción pastoral, el ecumenismo, etc.

Dentro de la genuina investigación procura tratar temas de vigencia actual. Se respetará el legítimo pluralismo teológico en comunión con el Magisterio eclesial. Toda tendencia teológica que tenga derecho a su existencia en la Iglesia Católica podrá ser expresada en la revista.

VISIÓN

Esta publicación pretende ser integrada en los más prestigiosos sistemas de indexación nacional e internacional. Para ello, esta revista está abierta a todas las colaboraciones de nivel internacional, buscando siempre la solvencia investigadora, la integración sinérgica de las ciencias sociales y humanas, y la capacidad creativa y crítica de los artículos.

PÚBLICO AL QUE SE DIRIGE

Las publicaciones que se visibilizan en *Scripta Fulgentina* están destinadas a la comunidad académica interesada en conocer y dialogar respecto a los avances de investigación en las áreas reseñadas.

Se caracteriza *Scripta Fulgentina* como revista de investigación e información teológica, entendiendo por investigación todo trabajo que, por aportar algo nuevo debidamente fundamentado, puede contribuir al progreso científico de la Teología. No es su objeto directo, por consiguiente, el divulgar o enseñar Teología a un público meramente culto, no iniciado especialmente en dicha disciplina ni interesado en ella particularmente.

La revista se envía a las bibliotecas de distintas universidades, institutos, centros de estudio, casas de formación y seminarios con los que se mantiene comunicación e intercambio. Así también, se encuentra íntegramente disponible en web propia y en texto completo en Dialnet.

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

Los autores interesados en publicar en *Scripta Fulgentina* deberán presentar contribuciones originales y tener en cuenta que se privilegiarán tres clases de artículos:

- a) Artículo de investigación científica con soporte crítico (6000-9000 palabras). Documentos que presentan de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación. La estructura utilizada contiene generalmente cuatro apartados importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- b) Notas y comentarios (2000-5000 palabras). Artículos de investigación de menos extensión que expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter personal, etc.
- c) Documentos (6000-9000 palabras). Presentación de documentos escritos o ediciones críticas.

Para su publicación es necesario que el escrito sea pertinente e inédito. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es este el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas. En algún caso podrá contemplarse la posibilidad de publicar artículos en otras lenguas. El artículo debe tener las siguientes características:

- Formato Word o similar
- Extensión: 6000-9000 palabras. En cualquier caso, la extensión del artículo (incluyendo texto, cuadros, gráficos, notas, bibliografía, etc.) no debe exceder de 15000 palabras.
- Letra: *Times New Roman*, tamaño 12. Para las citas sangradas *Times New Roman* 11; y para las notas a pie de página *Times New Roman* 10.
- Espacio: sencillo
- Margen: 3 centímetros en todos los lados.

Debe ser presentado el título del artículo en castellano e inglés, seguido del nombre y apellidos del autor, la filiación (adscripción institucional o lugar de trabajo, si lo tiene) junto al ORCID y/o Research ID, y el email de contacto; un resumen (de 100 a 150 palabras) y un máximo de cinco (5) palabras clave, en español e inglés. En la medida de lo posible, se evitará que estas palabras coincidan con las del título del artículo. Se evitará el uso de mayúsculas, quedando restringido a siglas o abreviaturas que así lo requieran. En notas a pie de página y bibliografía, los nombres de autores se escribirán en versales.

La bibliografía se ubicará al final del artículo, ordenada alfabéticamente, con un máximo de 25 referencias y no más de 3 del propio autor. El sistema de citación seguirá el CHICAGO-DEUSTO:

<http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/otraspub/otraspub07.pdf>

PROCESO DE RECEPCIÓN, ARBITRAJE Y PUBLICACIÓN

1. El autor debe enviar directamente el artículo por medio de la sección para autores de la web de *Scripta Fulgentina*, cumpliendo con los requisitos que allí se expresan para someter un artículo y utilizando el modelo para redacción de artículos proporcionado por la revista: <http://institutosanfulgencio.es/scripta-fulgentina/>
2. El autor se compromete a presentar un artículo inédito y original.
3. Un miembro del Consejo de redacción realiza una primera supervisión en orden a decidir si se inicia el procedimiento formal de evaluación. Al autor se le informa del resultado, de modo razonado si es negativo. En ese caso no se continúa con el proceso de evaluación y el artículo queda rechazado.
4. El artículo será presentado a dos pares académicos o árbitros que emitirán su valoración/juicio en un formato en el que se establecen los criterios de evaluación. Dicha valoración/juicio se comunicará oportunamente al autor del artículo. En el caso de disparidad de criterios de los pares, se considerará la posibilidad de pedir un tercer juicio dirimente y el Director tomará la decisión sobre la publicación. Se realizará arbitraje “doble ciego”, en el que el autor no conocerá el nombre de sus pares ni el par conocerá el nombre del autor del artículo que está evaluando. Las fechas de recibido y arbitrado aparecerán al principio de cada artículo. Una vez concluido el proceso, el Director toma la decisión final de publicación.
5. El procedimiento de arbitraje recurre a evaluadores externos que son expertos en sus áreas de conocimiento.
6. Una vez aceptado se dará curso a la revisión de estilo, edición y publicación.
7. Finalizado el proceso de arbitraje se comunicará al autor la aceptación o no del artículo.

DISPOSICIONES GENERALES

- El contenido es plena responsabilidad de los autores.
- El envío de artículos al correo electrónico de *Scripta Fulgentina* no implica su publicación.

- La recepción, arbitraje y publicación de los artículos no implican remuneración.
- El servicio prestado por el comité científico, consejo de redacción y los pares académicos no implica remuneración.
- Los textos aceptados para su publicación podrán ser divulgados a través de medios virtuales.
- Los tiempos de impresión y de envío por correo postal son factores ajenos que no comprometen las políticas editoriales de *Scripta Fulgentina*.

DIRECTOR DE *SCRIPTA FULGENTINA*

El director de la revista será nombrado por el Director del centro del Instituto Teológico San Fulgencio, oído el parecer del Claustro y de la Junta de Gobierno, por un período de 5 años. Ejercerá sus funciones bajo la autoridad inmediata del director del Instituto Teológico San Fulgencio, de Murcia.

CONSEJO DE REDACCIÓN

El Consejo de Redacción de *Scripta Fulgentina* genera las políticas editoriales y apoya los procesos de edición y publicación.

Estará compuesto, además del director de *Scripta Fulgentina*, por un mínimo de cinco y un máximo de diez expertos en los diversos ámbitos a los que se dedica la revista.

Se reunirá al menos una vez al año, y siempre que lo convoque el director por iniciativa propia o a petición de al menos la mitad de sus miembros.

El Director del Instituto Teológico San Fulgencio, a través del Consejo de Redacción, a cuya competencia está asignada la revista, cuidará la fidelidad de *Scripta Fulgentina* a su identidad y a su calidad.

COMITÉ CIENTÍFICO

El Comité Científico ejerce un cuidado permanente por el aseguramiento de la alta calidad de los productos académicos, con el fin de cumplir la misión y las metas de visibilidad e indexación nacional e internacional.

PARES ACADÉMICOS O ÁRBITROS

El par académico o árbitro es un perito en aquellos temas específicos que son abordados por los autores de los artículos. Su función consiste en velar por

la calidad del artículo particular que se le envió, de tal modo que los artículos que se publican en *Scripta Fulgentina* sean pertinentes y hagan un aporte a la filosofía, la teología y otras disciplinas afines.

La lista de evaluadores que hayan participado en proceso de evaluación a lo largo de un año natural se publicará en la sección de *Scripta Fulgentina* de la página web del Instituto Teológico San Fulgencio en el número del año correspondiente. Igualmente se publicará en el número del año en la versión de papel.

ENVÍO DE LA REVISTA

A cada autor se enviará un ejemplar y el pdf del artículo. Igualmente, a las instituciones con las que se tiene canje y a aquellas instancias que avalan las dinámicas de indexación, se enviará un ejemplar de la revista.

SUSCRIPCIÓN

Para recibir *Scripta Fulgentina*, las instituciones o personas particulares pueden diligenciar y enviar el formulario o comunicarse a los teléfonos o el correo electrónico que aparecen al final de cada número.

FRECUENCIA DE PUBLICACIÓN

Scripta Fulgentina se publica de forma anual/semestral.

EXENCIÓN DE RESPONSABILIDAD

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por *Scripta Fulgentina* son de la exclusiva responsabilidad de sus autores respectivos.

DECLARACIÓN ÉTICA Y DE BUENAS PRÁCTICAS

El equipo editorial de *Scripta Fulgentina* está comprometido con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, los artículos son evaluados por pares externos anónimos con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. En todo momento se garantiza: la confidencialidad del proceso de evaluación y el anonimato de los evaluadores y de los autores; el contenido evaluado; el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida

por el Comité Científico o el Consejo de Redacción. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles quejas, reclamaciones o aclaraciones que un autor desee formular al equipo editorial o a los evaluadores.

Scripta Fulgentina declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados del proceso de evaluación. Se utilizarán medios digitales online para la detección del plagio. Al aceptar los términos y condiciones expresadas, los autores han de garantizar que los artículos y los materiales asociados a él son originales y no infringen los derechos de autor. Los autores deben también justificar que, en caso de autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que el trabajo propuesto no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, sin permiso escrito de la dirección de *Scripta Fulgentina*.

DECLARACIÓN DE PRIVACIDAD

Sus datos personales serán tratados por el Instituto Teológico San Fulgencio para enviarle información de esta revista y de otras publicaciones afines del Instituto.

El tratamiento de datos se realiza conforme a lo dispuesto en el siguiente enlace: <https://institutosanfulgencio.es/privacidad/>

DATOS EDITORIALES Y TIRADA

- Año de fundación: 1991
- Fotocomposición e imprenta: COMPOBELL, S.L.
- Tirada: 200 ejemplares.
- Depósito legal: MU-573-1995
- ISSN: 1135-0520
- ISSN Electrónico: 2386-6128

SUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS ***SUBSCRIPTIONS & EXCHANGES***

SCRIPTA FULGENTINA se puede conseguir por medio de intercambio de publicaciones análogas, por suscripción anual o por compra de cada uno de sus números sueltos.

SCRIPTA FULGENTINA can be obtained by exchange with similar journals, by annual subscription or purchasing separately individual issues.

Toda la correspondencia relacionada con intercambio, suscripción o adquisición debe dirigirse a:

All correspondence exchange, subscription or acquisition must be send to:

SCRIPTA FULGENTINA

Instituto Teológico San Fulgencio

Apartado de Correos 6309

E-mail: scriptafulgentina@institutosanfulgencio.es

E-30080 MURCIA

El precio de la suscripción anual es: España y Portugal: 15 €; América Latina: Correo Ordinario: US \$ 18. Correo Aéreo: US \$ 22. Otros países: Correo Ordinario: US \$ 20. Correo Aéreo: US \$ 25.

Years subscription price: Spain & Portugal, 15 €; Latin America: US \$ 18 (Airmail: US \$ 22). Other countries: US \$ 20 (Airmail: US \$ 25).

Con el fin de recibir **SCRIPTA FULGENTINA** sin retraso, rellene y envíe, por favor, el impreso anexo, incluyendo el pago de su petición o los datos del intercambio que se propone. Gracias.

*In order to receive **SCRIPTA FULGENTINA** without delay, please, complete and send the enclosed form with your payment or the data of the desired exchange. Thank you.*

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN O COMPRA/ORDER FORM

€ / US \$

Marque con X

Mark with an X

1. Por favor, suscríbame a **SCRIPTA FULGENTINA**
*Please, enter a sub scription to **SCRIPTA FULGENTINA***

2. Por favor, deseo adquirir **SCRIPTA FULGENTINA**
*Please, send me **SCRIPTA FULGENTINA***

Año/Year:

Número suelto o atrasado/*Single or back issue:*

El pago lo realizo:

Payment is made:

- adjuntando cheque bancario a nombre de Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia, por un valor de.....
- enclosing bank cheque made payable to Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia, by an amount of*
- enviando giro postal a Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia por un valor de.....
- by sending a postal order to Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia by an amount of*

Nombre/Name

Dirección/Address

(Escriba en mayúsculas o a máquina, por favor/*Block capitals or type, please*)

3. Deseamos obtener **SCRIPTA FULGENTINA** por intercambio con la revista

cuyos datos se adjuntan.

*We want to obtain **SCRIPTA FULGENTINA** by means of exchange with the journal*

whose data are enclosed.

