

estudios trinitarios

Enero - Junio

2024

Vol. LVIII - Núm. 1

SUMARIO

ESTUDIOS

EGUIARTE B., E.A., <i>El Espíritu Santo vivificador de los creyentes en los sermones de Pentecostés de san Agustín</i>	5-39
DE MIGUEL, J.M ^a ., <i>De la fe a la esperanza mediante la caridad. Aportes paulinos para vivir en esperanza</i>	41-96
PARISI C.M., “ <i>Dio si rivela come Signore</i> ”.	
<i>La dottrina trinitaria barthiana: un’introduzione</i>	97-122
NARO, M., <i>I poli ecclesiali: limitatezza storica e sovrecedenza agapica</i>	123-154
FLORIO, L., <i>Los animales como reflejo del misterio trinitario</i>	155-164
BIBLIOGRAFÍA TRINITARIA	165-173
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	175-195

SALAMANCA

El Espíritu Santo vivificador de los creyentes en los sermones de Pentecostés de san Agustín

ENRIQUE A. EGUIARTE B.
*Pontificium Institutum
Patristicum Augustinianum*
Roma

*Vivit enim corpus meum de anima mea
et vivit anima mea de te*¹.

Resumen: En el artículo se hace la presentación del Espíritu Santo como el principio vital del cristiano, según el pensamiento agustiniano. Para ello se expone la doctrina de san Agustín sobre el Espíritu Santo como vivificador en sus primeros escritos. Posteriormente se hace un breve repaso de los sermones predicados por san Agustín, tanto en la vigilia de la fiesta de Pentecostés como en el día mismo de la fiesta, para buscar en

¹ *conf.* 10, 29. “Mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de ti”.

ellos huellas y vestigios del tema del Espíritu como principio vivificador de los creyentes. Se abordan asimismo las consecuencias espirituales del hecho que el Espíritu Santo sea el vivificador de los creyentes, presentando en primer lugar, las exigencias de conversión que implica el recibir al Espíritu. Posteriormente se identifican las maneras en las que el Espíritu Santo realiza su inhabitación vivificadora en los creyentes como templos suyos que son, finalizando con una breve reflexión sobre el pecado contra el Espíritu Santo según el pensamiento agustiniano.

Palabras clave: San Agustín, Espíritu Santo, vivificación de los creyentes, sermones de Pentecostés de san Agustín.

Abstract: The article presents the Holy Spirit as the vital principle of the Christian, according to Augustinian thought. For this purpose, the doctrine of St. Augustine on the Holy Spirit as Giver of Life in the first writings of St. Augustine is presented. Subsequently, a brief review is made of the sermons preached by St. Augustine, both on the vigil of the feast of Pentecost, as well as on the day of the feast itself, in order to look for traces and vestiges of the theme of the Spirit as the life-giving principle of the believers. The spiritual consequences of the fact that the Holy Spirit is the life-giving principle of believers are also discussed, first of all by presenting the demands of conversion involved in receiving the Spirit. Subsequently, the ways in which the Holy Spirit makes his life-giving indwelling in believers as his temples are identified, concluding with a brief reflection on the sin against the Holy Spirit according to Augustinian thought.

Keywords: St. Augustine, Holy Spirit, vivification of believers, Pentecost sermons of St. Augustine.

1. INTRODUCCIÓN

El siglo cuarto está marcado por una serie de tratados importantes sobre el Espíritu Santo. Todos ellos constituyen una preparación dogmática para el concilio de Constantinopla (381), o bien son una secuela del mismo y una ratificación de sus doctrinas, en contra de Macedonianos y Pneumatómacos, o

simplemente son una catequesis sobre la tercera persona de la Santísima Trinidad. Podemos mencionar el tratado insigne de Dídimo de Alejandría (llamado Dídimo “el Ciego”) quien a pesar de sus simpatías por Orígenes en este tratado evita los elementos que serían posteriormente condenados del Adamantius en la crisis origenista de finales del siglo IV. Por otro lado está el genial tratado de san Basilio sobre el Espíritu Santo, con su famoso argumento litúrgico para demostrar la misma divinidad del Espíritu Santo. El tratado de san Ambrosio, deudor claro de todos los tratados anteriormente mencionados, se inserta dentro del programa catequético para el malogrado emperador Graciano. De todos estos tratados e ideas será heredero san Agustín.

Ciertamente el Hiponense no dedicó ningún libro al tema del Espíritu Santo, su presencia es constante a lo largo de toda su obra, no solo en los grandes tratados teológicos, especialmente el *De Trinitate*, sino también de manera particular en sus exposiciones sobre el Símbolo de la fe, pero también en sus predicaciones.

En el presente artículo haremos una exposición del Espíritu Santo como vida del creyente, a partir principalmente de lo que ha sido llamado la “teología predicada” de san Agustín, es decir la presencia del Espíritu Santo como vida del creyente en sus *sermones ad populum*, sin excluir en algún momento, otras reflexiones agustinianas presentes en alguna otra obra.

Para ello identificaremos primero al Espíritu como el principio vital del cristiano, la vida de nuestra vida. Posteriormente haremos un breve estudio de la presencia del Espíritu como vivificador, en los primeros escritos de san Agustín. Despues haremos un breve repaso de los sermones predicados por san Agustín, tanto en la vigilia de la fiesta de Pentecostés, como en el día mismo de la fiesta, para buscar en ellos huellas y vestigios del tema del Espíritu como vida de la vida del creyente. Nos detendremos a continuación brevemente a hacer un *excursus* sobre la cuestión

donatista, que está muy presente en los sermones de san Agustín sobre el Espíritu Santo, para señalar algunas características peculiares. A continuación abordaremos las consecuencias espirituales del hecho que el Espíritu Santo sea la vida de la vida de los creyentes, presentando en primer lugar, las exigencias de conversión que implica el recibir la vida de Dios por medio del Espíritu. Posteriormente identificaremos las maneras en las que el Espíritu Santo realiza una inhabitación vivificadora en los creyentes como templos suyos que son. Finalmente ofreceremos unas conclusiones.

2. EL ESPÍRITU SANTO VIVIFICA AL CREYENTE

La comprensión eclesiológica de san Agustín parte en muchas ocasiones del texto de 1 Cor 12, 12ss, con la metáfora usada por san Pablo del cuerpo de Cristo para hablar de la Iglesia².

San Agustín retomará esta imagen y la hará suya, sacando una serie de consecuencias teológicas, espirituales y eclesiales. Por ello, cuando expone el don de lenguas y la efusión del Espíritu (Hch 2, 1-13), regresa a esta cuestión de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Y así como el cuerpo de Cristo vive de un solo Espíritu que le anima y le da vida, del mismo modo el creyente debe descubrir que el soplo vital de su existencia depende del Espíritu Santo.

² «La Chiesa, particolare forma di aggregazione che ha in Cristo il suo punto di coesione, tramite la ministerialità si inserisce nella continuità dell'opera salvifica del Figlio di Dio. Agostino, utilizzando la metafora del corpo, fece maturare la ministerialità della Chiesa alla realtà del "Cristo totale" (*Christus totus*"); la Chiesa, cioè è il corpo il cui capo è Cristo con il quale fa un tutt'uno». Vittorino Grossi, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, Bologna, Dehoniane, 2012, 83.

Es precisamente el Espíritu quien vivifica al creyente³. No es solo aquel que alimenta e impulsa su vida material, sino particularmente la vida que es preciso escribir con mayúsculas, es decir la Vida que no se termina con la muerte, la Vida que viene de Dios y que es Cristo mismo (Jn 14, 6).

Por eso san Agustín reflexiona y contempla al Espíritu como el alma del Cuerpo de Cristo, cumpliendo una misión parangonable con la del alma de todo ser humano:

Lo que es el alma respecto al cuerpo del hombre, eso mismo es el Espíritu Santo respecto al cuerpo de Cristo que es la Iglesia. El Espíritu Santo obra en la Iglesia lo mismo que el alma en todos los miembros de un único cuerpo⁴.

Se trata, de hecho, de una idea que tiene una larga historia en el pensamiento de san Agustín. Ya en una obra que había comenzado a escribir en el 388, y que terminará antes de su ordenación sacerdotal en el 391⁵, el *De libero arbitrio*, san Agustín ya había enunciado este tema, al señalar que el principio vital del

³ «Au milieu de ces joies et de ces peines, de nos esperances et de nos méfiances, nous devons redécouvrir aujourd’hui la présence de l’Espirít-Saint ‘qui est Seigneur et qui donne la vie’. Mais comment découvrir cette présence de l’Espirít-Sainte? Comment faire l’expérience de sa présence dans notre travail, dans notre vie? Oui, nous sommes sûrs qu’il est présent parmi nous car il est “l’âme de notre âme”, “la vie de notre vie”, comme il est aussi âme de l’Église, l’âme de nos communautés». Jaime García, *Vivre le Pentecôte avec saint Augustine*, Paris, Du Cerf, 2015, 53.

⁴ s. 267, 4.

⁵ Cf. J. Anoz, “Cronología de la producción agustiniana”, en *AVGVSTINV* 47 (2002), 235. De hecho la frase que citamos a continuación, forma parte de la obra escrita en el 388, ya que los especialistas nos indican que la obra se detuvo en *lib. arb.* 3, 9, 26, y que algunos años después en este mismo punto san Agustín la retomó. Por tanto, la idea expresada por esta frase, forma parte de uno de los pensamientos del joven Agustín, del que ha sido llamado el “Agustín laico”. Cf. Nello Cipriani, *I Dialoghi. Guida alla lettura*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2013, 165.

cuerpo era el alma, y que a la vez el alma del hombre vivía de Dios. La frase agustiniana es:

Así como toda la vida del cuerpo es el alma, así también la vida bien-aventurada del alma es Dios. Y mientras procuramos esto, hasta llegar a conseguirlo, estamos en camino⁶.

Se trata de un pensamiento que dentro del *De libero arbitrio* forma parte de los argumentos que sostienen la afirmación que de Dios solo puede venir el bien, antes de entrar a tratar el tema de la bondad de la libre voluntad⁷. Es pues una idea que san Agustín expresa por primera vez en esta obra, pero que estará presente a lo largo de toda la vida del Obispo de Hipona. Posiblemente su versión más conocida y popular sea la expresada por san Agustín dentro de las *Confesiones*:

Que te busque yo para que viva mi alma, porque si mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de tí⁸.

Unos quince años más tarde, en el 414⁹, cuando escriba el tratado 47 de su comentario al evangelio según san Juan (*Io. eu. tr.*), lo expresará de manera llana y sencilla, como es lo propio de una exposición hecha en un sermón:

Tu alma es la vida de tu cuerpo, y Dios es la vida de tu alma¹⁰.

⁶ *lib. arb.* 2, 16, 41.

⁷ Cf. Nello Cipriani, *I Dialoghi di Agostino. Guida alla lettura*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2013, 163.

⁸ *conf.* 10, 29.

⁹ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», en *AVGVSTINV* 47 (2002), 264.

¹⁰ *Io. eu. tr.* 47, 8.

Este pensamiento es tan importante, que por estos mismos años (411-414) en el libro IV del *De Trinitate*¹¹, se vuelve a expresar, aunque en términos negativos, es decir en lugar de hablar de la vida del alma, habla de la muerte de la misma, y todo causado por su cercanía o alejamiento de Dios:

*Muere el alma cuando Dios la abandona; muere el cuerpo cuando lo abandona el alma: la primera se hace insípiente, éste, cadáver*¹².

3. *PATER PIGNORIS*: EL ESPÍRITU SANTO LOS PRIMEROS ESCRITOS

Con el paso de los años, la figura del Espíritu Santo se irá clarificando, e irá adquiriendo una mayor importancia en el pensamiento y en la teología espiritual de san Agustín¹³. De hecho, como acertadamente ha señalado en sus bien fundamentados estudios N. Cipriani, san Agustín ya en sus primeros escritos nos presenta algunos vestigios de sus concepciones trinitarias¹⁴. En estos primeros conceptos, el Espíritu Santo es concebido como *Pater*

¹¹ Cf. J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», en *AVGVSTINV\$* 47 (2002), p. 239.

¹² *trin.* 4, 3, 5. Lo mismo es expresado en el s. 180, 8: “Muere el cuerpo cuando se aleja el alma; muere el alma cuando se aparta de Dios”; Algo parecido se dice en el s. 62, 2: “El abandono de Dios es la muerte del alma; el abandono del alma es la muerte del cuerpo. La muerte del cuerpo es de necesidad; la del alma depende de la voluntad”; También en *ciu.* 13, 2: “Muere el alma cuando es abandonada por Dios, y muere el cuerpo cuando es abandonado por el alma”.

¹³ Cf. Basil Studer, “Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (*De Trinitate* 15, 17, 27 – 27, 50), *Augustinianum* 35 (1995), 570; Cf. Nello Cipriani, *Lo Spirito Santo, Amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in Agostino*, Roma, Citta Nuova, 2011, 19.

¹⁴ Cf. Nello Cipriani, “Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di san’Agostino”, en *Augustinianum* 34 (1994), 253-312. La versión en español: “Las fuentes cristianas de la doctrina trinitaria en los primeros diálogos de san Agustín”, en *AVGVSTINV\$* 56 (2011), 311-366.

*pignoris*¹⁵, elemento que le llevará después a afinar este concepto, y aunque el Espíritu sigue siendo *pignus*, se irá transformando paulatinamente en *arrha*, según la diferencia que hace san Agustín entre el *pignus* y las *arrha*¹⁶. Esta misma concepción del Espíritu Santo como *Pater pignoris*, le valdrá la siguiente reconsideración o “retractación”, en el libro V del *De Trinitate*:

*Cuando decimos prenda (pignus) del Padre y del Hijo, ¿nos está también permitido decir Padre de la prenda (patrem pignoris) o Hijo de la prenda (Filium pignoris)? Decimos Don del Padre y del Hijo, pero nunca podemos decir Padre del Don o Hijo del Don; y para que estas expresiones se correspondan mutuamente, se dice Don del dador y dador del Don; pues aquí podemos encontrar una palabra en uso; allí, no.*¹⁷

El Espíritu Santo será también en esos primeros escritos agustinianos la *admonitio autem quaedam*¹⁸, la voz de Dios en el corazón y en el interior del hombre, una voz que nos lleva a buscar a Dios y a amarle.

Por lo tanto, en los primeros escritos agustinianos, la vida del alma, la vida de la vida del hombre es atribuida a Dios. Cabe señalar que este tema de la vida y la misma inmortalidad del alma

¹⁵ *sol. 1, 2.*

¹⁶ “Recibisteis el espíritu de adopción de hijos por el que clamamos: *Abba, ¡Padre!* ¿Cuál es la realidad, si las arras son tales? No se debe hablar de prenda (*pignus*), sino de arras (*arrha*). En efecto, cuando se deja una prenda, ésta se retira una vez que se devuelve lo garantizado. Las arras, en cambio, son una parte de aquello que se promete dar, de forma que, cuando se cumpla la promesa, lo ya recibido no cambia, sino que se recibe en su totalidad. Así, pues, que cada uno examine su corazón y vea si dice con sincero amor desde lo más íntimo de su corazón *Padre*”. s. 156, 16.

¹⁷ *trin. 5, 12, 13.* Cf. N. Cipriani, “La *retractatio* agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito santo (*trin. V, 12, 13*)”, en *Augustinianum* 37 (1997), 431-439. Traducción en castellano: “La *retractatio* agostiniana sobre la procesión-generación del Espíritu Santo (*trin. V, 12, 13*)”, en *AVGVSTINV* 57 (2012), 339-348.

¹⁸ *beata u. 4, 35.*

es una cuestión que preocupa al joven san Agustín. De hecho los *Soliloquios* son, como es bien sabido, un intento fallido por explicar y dar un fundamento sólido a la idea de la inmortalidad del alma¹⁹. Se trataba para el joven san Agustín de una idea fundamental²⁰, de una de las grandes novedades y atractivos del cristianismo²¹, ya que daba voz a una de las inquietudes del mundo pagano, y particularmente de la época de san Agustín, en la que volvieron a florecer, como lo habían hecho en la antigüedad griega y latina, diversos ritos misteriosos²², particularmente los misterios de Mitra²³, en donde lo fundamental era -como en los famosos misterios eleusinos-, poder descubrir el camino que lleva a la inmortalidad.

Es preciso señalar también, cómo este tema de la vida y de la inmortalidad del alma, es lo que preocupa grandemente al joven san Agustín. Muchas personas al leer las *Confesiones*, pierden de vista este *Zeitgeist* particular agustiniano, y hacen interpretaciones erradas, particularmente del libro cuarto, en donde san Agustín nos dice que después de la muerte de su amigo tan querido, él cae en una situación de confusión y de profunda tristeza (*conf. 4, 9*).

¹⁹ “È ad ogni modo evidente che Agostino va a la ricerca di nuovi argomenti, diversi da quelli proposti da Platone e riferiti da Cicerone nel *Somnium Scipionis*, perché essi partono da presupposti contrari alla fede cristiana; la natura eterna e divina dell'anima e la sua preesistenza”. Nello Cipriani, *I Dialoghi. Guida alla lettura*, 129.

²⁰ Cf. Nello Cipriani, *La Teología de Sant'Agostino*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2015, 27.

²¹ Cf. N. Cipriani, *I Dialoghi. Guida alla lettura*, 133.

²² Cf. G. Wasson - A. Hofmann - C.A.P. Ruck, *El camino de Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, FCE, 1981; Carl Kerenyi, *Eleusis. Archetypal image of Mother and Daughter*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

²³ Cf. Ruggero Iorio, *Mitra: el mito della forza invincibile*, Marsilio, 1998; Cf. Ugo Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae: Proceedings of the International Seminar on the Religio-historical Character of Roman Mithraism with Particular Reference to Roman and Ostian Sources*, Rome and Ostia, 28-31 March 1978, Leiden, Brill, 1979; Cf. Payam Nabarz, *The Mysteries of Mithras. The Pagan Belief that shaped the Christian World*, Vermont, Inner Tradition, 2005.

Para entender bien este acontecimiento, no basta solo hablar de los géneros literarios usados por san Agustín, o bien del profundo aprecio que tenía por la amistad. Es preciso también ver esta preocupación íntima reflejada en sus primeros escritos: la preocupación de la vida de la propia vida, es decir la cuestión de la inmortalidad del alma²⁴, a la que dedica, como hemos dicho, una obra inconclusa (los *Soliloquios*), a la que se añadirá otra, *De immortalitate animae*, en donde san Agustín presenta con más solvencia y solidez este tema²⁵.

Años más tarde, una vez que recibe el bautismo y se incorpora plenamente a la Iglesia para recibir a manos llenas su vida, descubre en su propia reflexión, que esta vida que anima su alma es Dios, pero particularmente el Espíritu Santo, más allá de los errores de Mario Victorino, como ha descrito N. Cipriani²⁶.

Así pues, este Dios que da la vida al alma es el Espíritu Santo, quien es plenamente Dios, y no un ser inferior, como querían los

²⁴ “The Young Augustine was probably still thinking of his lost friend and his distress at that time when he confessed to Reason some years later, ‘Now there are only three things that can move me: the fear of losing those I love, the fear of pain, the fear of death’ (*sol. 1, 16*). This fear of physical death for his nearest and dearest and for himself would no longer be exactly that of the bishop for whom immortality was henceforward a state which he must help his flock to attain, but enough of it would remain to keep him very sensitive to the anguish of dying”. Serge Lancel, *Saint Augustine*, London, SCM Press, 2002, 440.

²⁵ “The difference between the body and the soul seems to be that, although both are created from nothing, the body can die, whereas the soul cannot. It is, of its nature, immortal. Why this is and must be so, was a question which genuinely preoccupied Augustine in these early years. He tackles it at length in the second book of the *Soliloquia* written at Cassiciacum, and then seems to have continued these reflections in *De immortalitate animae*”. Carol Harrison, *Rethinking Augustine’s Early Theology. An argument for continuity*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 49; Cf. Giovanni Catapano, *Agostino*, Roma, Carroci, 2010.

²⁶ Nello Cipriani, *Lo Spirito Santo, Amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in Agostino*, Roma, Città Nuova, 2013, 18; Cf. Nello Cipriani, “Agustín lector de los comentarios paulinos de Mario Victorino”, en *AVGVSTINV* 56 (2011), 412-438.

herejes a los que combate san Agustín en su obra. Por ello en sus sermones expresará con claridad este hecho, de que el Espíritu es la vida del alma de la Iglesia, y también de cada creyente:

*Por eso, el Apóstol, al mencionar un solo cuerpo, para que no pensásemos en uno muerto, dijo: Un solo cuerpo. Pero te suplico: -¿Este cuerpo está vivo? -Sí, vive. -¿De dónde recibe la vida? -De un único espíritu. Y un solo Espíritu.*²⁷

4. EL ESPÍRITU DE VIDA EN LOS SERMONES DE PENTECOSTÉS

Aunque san Agustín vivió más de treinta fiestas de Pentecostés como obispo, conservamos solo once sermones con dicho motivo: siete de la fiesta (ss. 267, 268, 269, 270, 271, 272A, 272B)²⁸ y cuatro de la vigilia de Pentecostés (ss. 29, 29 A; s. Dolbeau 8 = s. 29B²⁹ s. 266³⁰).

²⁷ s. 268, 2

²⁸ Jaime García incluye entre estos sermones, el s. 278, aunque expresa sus dudas, como en realidad es, ya que no se le suele considerar como un sermón de Pentecostés. Jaime García dice: “Nous avons aussi le sermon 278. Or, sur celui-ci, il-y a quelques doutes qu'il ait été préché à la Pentecôte”: Jaime García, *Vivre le Pentecôte avec saint Augustine*, Paris, Du Cerf, 2015, 19.

²⁹ Es el sermón Mayence 21. Según afirma F. Dolbeau, fue predicado en Cartago en el 397. Por el sermón 29 sabemos que en Cartago, en la liturgia de Pentecostés, eran leídos, en este orden, los salmos 140 y 117. En el Mayence 21, es decir el sermón Dolbeau 8 = 29B, se explica el salmo 117, 1. Al final del número 4 hay una alusión a una fábula de Fedro, que el mismo san Agustín recordará brevemente en las confesiones. Cf. François Dolbeau, *Vingt-six Sermons au Peuple D'Afrique. Retrouvés a Mayence ,édités et commentés par François Dolbeau*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 12-25; Cf. Hubertus Drobner, “Augustinus, Sermo in vigilia pentecostes aus den in Mainz neuentdeckten Predigten. Datierung und deutsche Übersetzung”, en *Theologie und Glaube* 83 (1993), 446-454.

³⁰ Este sermón corresponde al Mayence 20 y ratifica lo que comentamos en la nota precedente, ya que en él, se comenta el texto del salmo 140, 5.

En el sermón 266, aunque no se hace alusión directa y explícita a que el Espíritu sea la vida del cuerpo de Cristo, se habla de un tema paralelo, que es el relativo a la gracia, y cómo los apóstoles se habían convertido en odres nuevos³¹ al estar llenos, no de vino material, como creían sus contemporáneos, sino del vino nuevo de la gracia, que los llevó a predicar y a difundir la vida de Cristo³²:

(…) ya llenos del vino nuevo, porque se habían convertido en odres nuevos Los odres viejos se llenaban de admiración ante los nuevos, y por dedicarse a difamar, ni se renovaban ni se llenaban. Refutada, finalmente, la falsedad, tan pronto como prestaron oídos a los apóstoles que les dirigieron la palabra explicándoles lo que estaba acaeciendo y anunciándoles la gracia de Cristo, al escucharlos se arrepintieron; con el arrepentimiento se transformaron, y transformados creyeron; y creyendo, merecieron recibir lo que admiraban en los otros³³.

En este mismo sermón 266, como señalábamos, siguiendo la costumbre litúrgica de Cartago, donde el sermón fue predicado muy posiblemente entre los años 403-408³⁴, se leía el salmo 140 y el 117, en este orden. En el presente sermón tenemos un comentario al salmo 140, 5: *El justo me corregirá y me reprenderá con misericordia, pero el óleo del pecador no ungirá mi cabeza*.

El sermón 29B (= s. Dolbeau 8), como hemos comentado antes, fue predicado en Cartago, y por tanto refleja la tradición litúrgica de esta Iglesia, donde era costumbre leer los salmos 140 y 117. En este caso se comenta el salmo 117, 1: “*Confesad al Señor,*

³¹ Cf. s. 266, 2.

³² Cf. Hans van Reisen, “El viento, ¿aun sopla donde quiere? La predicación de san Agustín en la fiesta de Pentecostés”, en *AVGVSTINV* 54 (2010), 69-70.

³³ s. 266, 2.

³⁴ Cf. J. Anoz, “Cronología de la producción agustiniana”, en *AVGVSTINV* 47 (2002), 285.

porque es bueno”. No se habla del Espíritu como dador de vida, pero es una invitación a confesar el propio pecado y a reconocer en el pecado un principio de muerte:

*Que mi iniquidad yo reconozco, y mi pecado frente a mi está siempre. No esté ante ti, porque está ante mí; retira tu faz de donde yo no la retiro; desconoce tú lo que yo reconozco. No temas, pues, morir; confiesa para no morir*³⁵.

El sermón 267 pone de manifiesto que a semejanza del espíritu del hombre, que da vida y unidad a todos sus miembros, del mismo modo el Espíritu de Cristo vivifica a los miembros de Cristo, y a pesar de sus diferencias, les da unidad y cohesión:

*(...) viven: vive el oído, vive la lengua: son diversas las funciones, pero una misma la vida. Así es la Iglesia de Dios: en unos santos hace milagros, en otros proclama la verdad, en otros guarda la virginidad, en otros la castidad conyugal; en unos una cosa y en otros otra; cada uno realiza su función propia, pero todos viven la misma vida*³⁶.

En el sermón 268, además de acentuar los elementos anteriormente dichos, y usando de nuevo el texto de 1 Cor 10, se ponen de manifiesto la supeditación de la vida a la pertenencia al cuerpo de Cristo. Si un miembro se desgaja y se separa del cuerpo de Cristo, pierde la vida, como sucede con los miembros del cuerpo físico. Ciertamente san Agustín en este sermón de una forma particular está pensando en los donatistas:

³⁵ s. 29B, 5.

³⁶ s. 267, 4.

(...) fuera del cuerpo tiene solamente la forma, pero no la vida. Lo mismo sucede al hombre separado de la Iglesia³⁷.

En el sermón 269, no hay alusiones a la vida. En el sermón 270, aunque no hay alusiones directamente a la vida, se habla claramente de la gracia de Dios que se nos concede por el Espíritu Santo, y también se nos recuerda un elemento esencial, el amor es un don, o por decirlo con palabras de san Agustín: “*la caridad es un don del Espíritu Santo*”³⁸, pues “*el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo*”, haciendo referencia explícita a Rm 5, 5³⁹. Así pues, el Espíritu indirectamente es señalado como fuente de vida al hablar de la gracia:

¿Qué significa les da su gracia? Les da el Espíritu Santo. Llena a los humildes, porque en ellos encuentra capacidad para recibirla⁴⁰.

En el sermón 271 no se hace alusión al hecho de que el Espíritu sea la vida, sino que se subrayan algunos de sus frutos, desde una perspectiva muy marcada por la polémica antidonatista, como son la paz y la unidad⁴¹. De aquí que san Agustín llame a sus fieles en un momento determinado “retoños de unidad, hijos de la paz”:

³⁷ s. 268, 2; Cf. Vittorino Grossi, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, Bologna, Dehoniane, 2012, 64 ss.

³⁸ s. 270, 4.

³⁹ “Gott ist die Liebe bezieht sich vielmehr auf den Geist, denn es heisst von der von Gott uns geschenkten Liebe, dass sie uns in Gott und ihm in uns bleiben lässt. Die Geist ist eben die liebe Gottes die in unsere Herzen ausgegossen ist”. Basil Studer, “Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15, 17, 27 – 27, 50), *Augustinianum* 35 (1995), 570.

⁴⁰ s. 270, 6.

⁴¹ Cf. Hans van Reisen, “El viento, ¿aun sopla donde quiere? La predicación de san Agustín en la fiesta de Pentecostés”, 69.

Vosotros, hermanos míos, miembros del cuerpo de Cristo, retoños de la unidad, hijos de la paz, celebrad este día alegres y seguros⁴².

En los dos sermones restantes, 272A y 272B, por su brevedad, no aparece el tema de la vida, aunque en el sermón 272B, sí que aparece un término sinónimo de la vida, que es la gracia, cuyo régimen comienza con Pentecostés, y que supera el régimen de muerte que es el de la ley:

La ley, por tanto, descubre su condición culpable; la gracia los libra de la culpabilidad; la ley amenaza, la gracia acaricia; la ley tiene a la vista el castigo, la gracia promete el perdón. Sin embargo, es lo mismo lo que ordena la ley y la gracia⁴³,

5. LA VIDA DEL ESPÍRITU Y LA CONVERSIÓN

a) Renunciar al propio espíritu para recibir el Espíritu de Dios

Pero vivir del Espíritu Santo y recibir su vivificación no solo tiene consecuencias eclesiales, tiene particularmente en el pensamiento de san Agustín consecuencias para la vida del creyente, que es templo del Espíritu Santo. Por ello nos centraremos ahora en la importancia que tiene la conversión como un proceso a través de cual el creyente se dispone a recibir la vida de Dios que le viene por medio del Espíritu.

Así pues, dentro de los sermones agustinianos, el concepto del Espíritu Santo como el principio de la vida sobrenatural de todo ser humano, está vinculado al tema de la conversión. No es

⁴² s. 271.

⁴³ s. 272B,

possible vivir la vida del Espíritu si no se vive en una actitud de conversión. Aquel que quiere vivir según el espíritu del hombre, es decir de la carne, o según el espíritu del mundo (Gal 5, 17), no puede recibir la vida que procede del Espíritu Santo. Así lo señala claramente san Agustín: para poder recibir la vida que proviene del Espíritu de Cristo, es preciso renunciar al propio espíritu, es decir al espíritu de la carne y del mundo:

*Desprecia tu propio espíritu, recibe el Espíritu de Dios. No ha de temer tu espíritu que, cuando comience a habitar en ti el Espíritu de Dios, vaya a sufrir estrecheces en tu cuerpo*⁴⁴.

En esta labor de conversión, recibiendo la vida del Espíritu, a través del cual el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones (Rm 5, 5), no hay que tener miedo de perder la vida, es decir el propio “espíritu”. Sino por el contrario, la vida se ve redimensionada y ampliada. Recibir la vida del Espíritu Santo debe llevar al ser humano a ampliar sus horizontes, y darse cuenta de que su vida es más vida precisamente porque ha recibido la vida de Dios por medio del Espíritu. San Agustín lo explica señalando que el Espíritu es un huésped rico, que no hace que el corazón y la vida se estrechen, sino todo lo contrario, que se ensanchan y se dilaten:

*Acoge al rico Espíritu de Dios; te sentirás ensancharado, nunca en estrecheces. Ensanchaste tus pasos debajo de mí –dices-. Has de decir a tu huésped: Ensanchaste mis pasos debajo de mí. Antes de estar tú aquí, sufría estrecheces; al llenar mi celda, no me expulsaste a mí, sino a la estrechez que padecía*⁴⁵.

⁴⁴ s. 169, 15.

⁴⁵ *Idem.*

Y el gran don que deja este Huésped divino, que es la vida del creyente, no es otro que su propia presencia. Sin ella la vida del ser humano pierde su sentido, y deja de ser propiamente ‘vida’, para transformarse en una verdadera muerte. Por ello, san Agustín recomienda aferrar a este Huésped divino, y pedirle de todas las maneras posibles, que se quede siempre con nosotros, dándole vida a nuestra propia existencia, ya que sin él, sin la presencia del Espíritu que es Dios y da la vida, el ser humano está muerto:

No temas hallarte en estrecheces, recibe a este huésped, y que no sea huésped como de paso. Nada va a darte en el momento de la partida. Al venir, habite en ti, y éste es su don. Sé de él, que no te abandone ni se aleje de ti; sujétale del todo y dile: Señor, Dios nuestro, poséenos⁴⁶.

En un sermón dirigido a los neófitos en la octava de Pascua o semana *in albīs*, muy posiblemente hacia el final de la vida de san Agustín, hacia el 428 o el 429⁴⁷, sabiendo el Obispo de Hipona de las malas costumbres de celebrar grandes comilonas y borracheras en esos días, invita a sus fieles, particularmente a los recién bautizados, a la sobriedad, pues solo así podrán retener consigo al Espíritu Santo principio vivificador y huésped de sus almas. Por ello pide encarecidamente san Agustín a los neófitos que no echen de sus vidas y de sus corazones al Espíritu Santo que ha empezado a habitar en ellos, y a ser su propio principio vital:

No marchéis de aquí sobrios y regreséis ebrios; después de mediodía volveremos a vernos. El Espíritu Santo ha comenzado a habitar en vosotros.

⁴⁶ s. 169, 15.

⁴⁷ Cf. J. ANOZ, “Cronología de la producción agustiniana”, en *AVGVSTINV* 47 (2002), p. 282.

¡Que no se tenga que marchar! No lo expulséis de vuestros corazones. Es buen huésped⁴⁸.

Y para ratificar esta idea, san Agustín les hace ver cuáles son los beneficios de la inhabitación de tal Huésped divino, y como sin él, el ser humano carece de vida y de sentido:

Es buen huésped: si os encuentra vacíos, os llena; si hambrientos, os alimenta; finalmente, si os halla sedientos, os embriaga. Sea él quien os embriague, pues dice el Apóstol: No os embriagueís de vino, en el cual está todo desenfreno. Y, como queriendo enseñarnos con qué hemos de embriagarnos, añade: Antes bien, llenaos del Espíritu Santo, cantando entre vosotros con himnos, salmos y cánticos espirituales; cantando al Señor en vuestros corazones⁴⁹.

San Agustín nos invitaría a hacerle al Espíritu la petición expresada con palabras del texto de Isaías 36, 13 (sec. LXX: *Domine possiede nos*). Se trata de palabras que son comentadas en otros lugares de la obra del Doctor de Hipona. Baste solo como comentario de las mismas, las ideas expresadas dentro de la *enarratio* al salmo 32⁵⁰, donde san Agustín deja claro que Dios, en este caso por medio del Espíritu Santo, nos posee, y nosotros también lo poseemos a él, aunque todo esto se hace con un fin claro, que es nuestra propia felicidad, nuestra plena vivificación:

(...) él nos posee, y también es poseído; y todo esto es por nosotros. Pero no sucede que así como nosotros somos felices poseyéndolo a él, así también

⁴⁸ S. 225, 4.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ La cita aparece también en *en. Ps. 78,3*. Curiosamente esta cita (Is 36, 13) no está recogida, como otras muchas, dentro del índice de citas bíblicas del CAG.

*él nos posea para ser feliz. Posee y es poseído por el único motivo de hacernos felices a nosotros*⁵¹.

Una idea semejante, expresa san Agustín en el s. 163, en donde a la luz de la exhortación paulina a ensanchar los linderos del propio interior para superar el camino de los infieles de los paganos (2 Cor 6, 13-14), el Doctor de Hipona comenta que este ensanchamiento es fruto precisamente del amor. Este amor es el que derrama el Espíritu Santo en el corazón del creyente para que pueda ensanchar su interior, ampliar los senos de su alma para poder recibir la presencia del Espíritu, y por consiguiente su vida y su gracia. Y como comenta san Agustín, si el interior se encuentra vivificado y ensanchado, Dios se podrá pasear en nuestro interior:

*Exhortándonos a esto, dice el Apóstol: Ensanchaos, para no unciros al yugo con los infieles. Si nos ensanchamos, Dios se pasea en nosotros; pero ese ensancharse es obra del mismo Dios. Sí el ensancharse lo produce la caridad que no conoce estrechez, ved que es Dios quien se lo procura en nosotros para sí mismo, según testimonio del Apóstol: La caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones mediante el Espíritu que se nos ha dado. Gracias a esta anchura –repito-, Dios se pasea en nosotros*⁵².

De este modo, san Agustín nos invitaría a dejar nuestro propio espíritu, nuestra propia vida meramente humana y según el hombre viejo (Ef 4, 22), para recibir el Espíritu y la vida del hombre nuevo, la vida que procede de Dios y que no se termina nunca. Este hecho de renunciar a la vida del mundo y del hombre no es algo negativo que deje vacío al ser humano, o que haga que

⁵¹ en. Ps. 32, 3, 18.

⁵² s.163, 1.

su interior se encoja. Es más bien, todo lo contrario, quien recibe al “huésped” del Espíritu Santo, plenifica su vida, al recibir la vida de Dios.

b. Dios da su gracia (su Espíritu) a los humildes

Una condición indispensable para poder recibir el Espíritu de Dios, es decir la vida de Dios, es la humildad. Solo quien es humilde es el que puede recibir el Espíritu de Dios, el soberbio no hace otra cosa que alejar de sí al Espíritu⁵³.

San Agustín recuerda que el Espíritu Santo es el que nos hace vivir en la unidad, alejándonos de la multiplicidad. Él es quien hace posible que el fenómeno de Pentecostés se lleve continuamente a cabo en nuestros corazones, y en el interior del creyente; que pueda vencer la disensión y la división para vivir en unidad en sí mismo, pero también con aquellos que le rodean. De este modo, al Espíritu Santo, y en consecuencia, a la vida propia del Espíritu, se le puede poseer por la humildad:

Soportándoos mutuamente en el amor -esto es, la caridad-, esforzándoos en mantener la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz. En consecuencia, puesto que el Espíritu Santo nos convierte de multiplicidad en unidad, se le apropiá por la humildad y se le aleja por la soberbia⁵⁴.

Y san Agustín nos da un ejemplo. El Espíritu es como agua que se posa en los lugares cóncavos, que están bajos o abajados, mientras que no puede quedarse en las colinas, y resbala de ellas. Lo mismo el Espíritu puede vivificar al que es humilde, mientras que se aleja del soberbio:

⁵³ s. 270, 6.

⁵⁴ s. 270, 6.

El agua es el corazón humilde que busca como un lugar cóncavo donde detenerse; en cambio, ante la altivez de la soberbia como altura de una colina, rechazada, cae en cascada⁵⁵.

Y san Agustín ratifica la importancia de ser humilde para recibir la vida de Dios por medio del Espíritu, avalando sus palabras con un texto bíblico, como es su costumbre. En este caso se trata de un texto muy conocido y repetido por san Agustín⁵⁶, particularmente en sus *sermones ad populum*, el texto de 1 Pe 5, 5 (St 4, 6⁵⁷; Prov 3, 34): *Dios resiste a los soberbios; en cambio, a los humildes les da su gracia*. Al citar este texto, que ocupa un lugar particular en la lucha antipelagiana⁵⁸, san Agustín explica lo que es la gracia de

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ “(...) (Prou. 3, 34) tient dans son oeuvre une place de premier plan. *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* represent une des sentences sapientiales auxquelles Augustin reste fidèle du début à la fin de sa carrière”. A.-M., La Bonnardiere, *Livre des Proverbes (Biblia augustiniana: A.T.)*, Études Augustiniennes, Paris, 1973, 123.

⁵⁷ Cf. Jonathan Yates, “The Epistle of James in Augustine and his Pelagian Adversaries. Some Preliminary Observations”, en *Augustiniana* 52 (2002), 273-290. “(...) Augustine referenced to the content of Jas 4:6 more than sixty times (...) The Bishop never gave any indication that he wanted to cite Jas exclusively when he referenced the content of Jas 4:6. It is clear that Augustine was aware that the specific content of Jas 4:6 occurs elsewhere in his cannon, just as he makes it clear that the principle that God resists pride and relates positively to those willing to humble themselves can be found throughout the Christian holy texts. In the mind of the Bishop it was apparently sufficient to know that this text was “scripture”, i.e., that it possessed the authority of Scripture, and just as importantly, that it could be found in more than one canonical book”. Jonathan Yates, *In epistola alterius apostoli: The Presence and use of the Epistle of James in the Writings of Augustine of Hippo (354-430)*, Tesis Doctoral de la Universidad de Lovaina, Leuven, 2005, 401.

⁵⁸ “Augustine does not hesitate to quote his characteristically anti-Pelagian insinuation here: “*Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*”. A. Dupont, *Gratia in Augustine’s Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy. Do Different Contexts furnish Different Insights?*, Leiden, Brill, 2013, 114.

Dios, que no es otra cosa que la misma presencia del Espíritu, de su vida, en el corazón del creyente:

Dios resiste a los soberbios; en cambio, a los humildes les da su gracia. ¿Qué significa les da su gracia? Les da el Espíritu Santo. Llena a los humildes, porque en ellos encuentra capacidad para recibirla⁵⁹.

Por lo tanto para poder recibir el don de la vida, y al Espíritu vivificador, es preciso ser humilde, ya que el Espíritu de Dios se aleja de los soberbios, y solo puede habitar y descansar en los humildes, que se convierten en su lugar de reposo, como si fueran su sábado. Por eso dice san Agustín que al Espíritu Santo se le reserva el número siete, que es el número del descanso:

Él descansa en el hombre humilde y sosegado como en su sábado. Por eso también se reserva al Espíritu Santo el número siete, como lo indican con suficiencia nuestras Escrituras⁶⁰.

c. El hombre, un vaso roto

San Agustín nos recuerda que para poder recibir la vida del Espíritu necesitamos darnos cuenta de que la carne tiene deseos contrarios al Espíritu, y junto con san Pablo nos recuerda que si nos dejamos llevar por los deseos de la carne, moriremos (Gal 5, 17). Solo es el Espíritu de Dios quien nos va a dar vida. Por ello señala san Agustín que es el Espíritu el que lucha en nosotros, en nuestro interior, pero también contra nosotros, para que no nos dejemos llevar por el espíritu de muerte, el espíritu de la carne, y

⁵⁹ s. 270, 6.

⁶⁰ *Idem.*

que permitamos que sea el Espíritu de Dios quien viva en nuestro interior para vivificar toda nuestra existencia:

(...) dice el Apóstol: La carne tiene deseos contrarios al Espíritu, y el Espíritu, contrarios a la carne, sólo se da con referencia al espíritu del hombre. Es el Espíritu de Dios quien combate en ti contra ti, contra lo que hay en ti contrario a ti⁶¹.

Y son precisamente estos deseo de la carne los que hacen que el hombre no pueda mantenerse firme en la vida de Dios, y por ello, como un vaso que se encuentra roto, dividido entre los deseos carnales que llevan a la muerte, y el Espíritu de Dios que es el único que puede verdaderamente dar la vida, la vida de Dios. El hombre necesita en primer lugar, reconocer que está roto, como un vaso, y ponerse en manos de Dios para ser restaurado y vivificado por el Espíritu:

En efecto, no quisiste sostenerte firme junto al Señor; caíste y te rompiste; te hiciste añicos como un vaso cuando, de la mano del hombre, cae al suelo. Y, como te hiciste añicos, por eso eres contrario a ti mismo, estás enfrentado contigo mismo. No haya en ti nada contrario a ti, y te mantendrás íntegro⁶².

Lo único que puede dar vida al hombre, a este “vaso roto” (*fractus es quomodo uas*) es el espíritu, pues la carne y sus apetencias llevan a la muerte. No obstante san Agustín reflexiona sobre las palabras de san Pablo y se pregunta si el hombre con su propio espíritu, es decir con su propio principio vital, puede luchar contra las apetencias de la carne, y se da cuenta de que el hombre por

⁶¹ s. 128, 7.

⁶² s. 128, 6, 9.

sí mismo no puede luchar contra sus tentaciones, y que necesita el Espíritu de Dios para poder vencer las obras del mundo y de la carne, y verdaderamente vivir. Por ello san Agustín imagina un diálogo con san Pablo, para que sea el Apóstol quien le indique qué espíritu es el que tiene que luchar contra la carne y darle vida:

Si vivis según la carne, morireis; pero, si con el Espíritu dais muerte a las obras de la carne, viviréis. Indicanos, Apóstol, con qué espíritu. Porque también el hombre tiene un espíritu, propio de su naturaleza, gracias al cual es hombre⁶³.

No obstante san Agustín llega a la conclusión que el espíritu que debe vencer las apetencias de la carne en el interior del hombre es el Espíritu de Dios, ya que el hombre es frágil y no puede nada sin la gracia de Dios. Por ello señala san Agustín el texto de Rm 8, 14: “*todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios*”. Es por tanto el Espíritu de Dios quien da muerte en nosotros a las obras de la carne:

No son hijos de Dios si no son guiados por el Espíritu de Dios. Ahora bien, si son guiados por el Espíritu de Dios, combaten, porque tienen un poderoso ayudante⁶⁴.

En esta lucha, san Agustín pone de manifiesto un elemento particular, muy de su gusto, aprovechando las lides del anfiteatro para hablar de la vida cristiana⁶⁵. En esta vida contra la muerte, es decir por tener la vida del Espíritu, Dios nos contempla, no

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ s. 128, 7

⁶⁵ Cf. Enrique A. Eguiarte, “Quomodo gladiatores quasi destinati ad ferrum. Los espectáculos del anfiteatro en san Agustín y sus implicaciones espirituales”, en *AVGVSTINV\$* 57 (2012), 75-97.

como un espectador en las gradas de un anfiteatro que contempla a un cazador y no puede hacer nada para ayudarle, Dios nos contempla y a la vez nos ayuda:

Dios, en efecto, no nos contempla cuando luchamos del mismo modo que el pueblo contempla a los cazadores. El pueblo puede ponerse a favor de un cazador, pero no puede ayudar al que se halla en peligro⁶⁶.

d. El Espíritu nos hace anhelar la verdadera vida

La labor de conversión debe llevarnos a tomar conciencia de que las cosas de este mundo, y que incluso la vida mortal del ser humano, no es verdaderamente vida, pues la vida auténtica es la de Dios, y por eso el Espíritu nos lleva desear y anhelar esa vida, moviéndonos no por la obligación o el temor, sino por el amor:

Cuando el Espíritu de Dios llama al género humano ordenándonos lo que hemos de hacer y prometiendo lo que debemos esperar, comienza inflamando nuestra mente con la idea del premio, para que hagamos lo que se nos manda, más por amor al bien que por temor al mal⁶⁷.

Y no hay nadie que no quiera esta vida, pues todo ser lo que quiere es alcanzar la vida y que esta vida sea perpetua. No obstante el Espíritu señala un camino que implica renuncias y dejar las cosas de este mundo, para ser capaces de recibir los bienes de Dios. Es preciso pues, morir a las cosas y realidades del mundo, para poder recibir la vida de Dios. San Agustín explica esta vida nueva en el Espíritu y sus exigencias con el texto del salmo 33, 14-15:

⁶⁶ s. 128, 7.

⁶⁷ s. 16, 1.

Pues ¿quién no quiere la vida? ¿Quién no ama ver días buenos? Escucha, pues, lo que sigue, tú, hombre, quienquiera que seas el que quieras y amas eso; escuchad lo que sigue todos los hombres: Reprime -dice- tu lengua del mal y tus labios no hablen engaño. Apártate del mal y obra el bien; busca la paz y persíguela⁶⁸.

Para acoger esta vida nueva de Dios es preciso que el ser humano transforme su propio interior y se convierta en un odre nuevo (Mc 2, 22), para que pueda acoger el vino nuevo la vida nueva, que dona Dios por medio del Espíritu. Quien no se pone en este camino de cambio y de disposición interior, no puede acoger la vida del Espíritu, pues sigue atado a su vida pasada y a la vida del hombre y del mundo. Solo quien se ha dejado renovar por la misma acción del Espíritu, puede ser un odre nuevo, y con este odre nuevo puede recibir el vino nuevo de la vida de Dios, su gracia y su salvación.

Por ello san Agustín cuando habla de los apóstoles en el día de Pentecostés, se fija en el hecho de que fueron calificados de estar ebrios. Como el mismo Doctor de Hipona señala, no es que estuvieran ebrios de vino, sino del mismo Espíritu Santo que los llenaba con su vida:

De forma más plena y perfecta aún, la confirmó el don del Espíritu Santo enviado por él, don que llenó a sus discípulos, convertidos ya en odres nuevos para poder recibir el vino nuevo, razón por la cual, al hablar distintas lenguas, se los consideró borrachos y cargados de mosto. La voz de los oyentes fue un testimonio en favor de la Escritura del Señor, pues él había dicho: Nadie echa vino nuevo en odres viejos⁶⁹.

⁶⁸ s. 16, 1.

⁶⁹ s. 272B, 1.

Del mismo modo, quien quiera recibir la vida nueva del Espíritu, debe dejar que Dios lo convierta en un odre nuevo. Solo así, como indica san Agustín se pueden acoger incluso sus propias palabras:

Escuche vuestra santidad con mayor atención cuál es aquel bosquejo y cuál su realización en el día de Pentecostés. El precio a pagar por ello es la atención; el hablar es fructífero cuando se escucha con atención. Sed también vosotros odres nuevos para que podáis recibir, por mi ministerio, el vino nuevo⁷⁰.

5. INHABITACIÓN VIVIFICADORA

- a. Vuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo (1 Cor 6, 19; 1 Cor 3, 16)

San Agustín reflexiona y profundiza en el concepto paulino de que los cuerpos de los creyentes son templos de Dios, son templos vivos del Espíritu vivificador. En su reflexión, san Agustín se apoya en los textos paulinos anteriormente mencionados, aunque el texto más repetido, sin una llamativa diferencia, es el de 1 Cor 6, 19⁷¹.

Así pues, san Agustín va a unir a esta idea paulina, un concepto y una reflexión propia. Ya que el Espíritu habita desde el día del bautismo del creyente “en lo más profundo de la propia interioridad”⁷², esta presencia no solo santifica al creyente, sino que también lo vivifica. Cuando san Agustín presenta estas ideas, vuelve de nuevo a citar la frase que nos es ya conocida de la concatenación

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ Aparece 27 veces en la obra agustiniana. Cf. CAG.

⁷² *conf. 3, 11.*

causal o serie de inclusiones: si el cuerpo vive por el alma, el ama vive por Dios, por la presencia del Espíritu.

No obstante este Espíritu vivificador del cuerpo y del ser espiritual del hombre no se encuentra localizado en un solo lugar, ni en el cerebro, como quieren algunos autores contemporáneos⁷³. Por ello, a la pregunta de Dárdano sobre el lugar en el que se encuentra el alma, san Agustín le responde que como el cuerpo del creyente, del bautizado es templo del Espíritu Santo, el mismo Espíritu vivifica todo el cuerpo, y se encuentra distribuida y expandida por todo el cuerpo, sin estreches, sino con una amplitud y holgura, no de espacios corporales, sino de gozos espirituales (*latitudinem [...] spiritalium gaudiorum*).

El alma establecida en el cuerpo no solo no encuentra aperturas, sino que tiene cierta holgura, no de espacios corporales, sino de gozos espirituales, cuando se realiza lo que dice el Apóstol, ¿No sabéis que vuestros cuerpos son en vosotros templos del Espíritu Santo, que recibisteis de Dios? (1 Cor 6, 19) Y solo un necio puede decir que el Espíritu Santo no halla lugar en nuestro cuerpo, cuando nuestra alma llena el cuerpo entero⁷⁴.

Por lo tanto, en el pensamiento agustiniano, el Espíritu Santo no solo vivifica a su templo, que es el cuerpo del creyente, sino que también lo llena de gozos espirituales, su presencia es vida, alegría y paz⁷⁵.

Y en esta misma línea, en el s. 161 san Agustín se hace una interesante pregunta retórica, invitando a sus oyentes a meditar sobre la fuente de la verdadera vida, sobre el venero de donde

⁷³ Cf. Eduardo Punset, *El alma está en el cerebro*, Barcelona, Destino, 2012, 400 pp.

⁷⁴ ep. 187, 4, 15.

⁷⁵ Cf. s. 71, 28.

procede la vida del alma que a la vez es la vida del cuerpo o bien los invita a considerar si acaso el alma vive por sí misma:

*¿Piensas que no existe otra vida por la que vive tu alma? Tu alma es cierta vida, gracias a la cual vive tu carne. ¿Piensas que no hay otra vida gracias a la cual vive tu misma alma o que, como tu carne tiene una vida -el alma por la que vive tu carne- tu misma alma, tiene una vida propia suya?*⁷⁶

Una vez planteada la cuestión, san Agustín invita a sus oyentes a buscar una solución a esta aporía planteada, es preciso conocer cuál es el origen de la vida del alma, que a la vez es la que vivifica al cuerpo:

*Hallemos, pues, cuál es esta vida, no la de tu cuerpo, que es tu alma, sino la vida de la vida de tu cuerpo, la vida de tu alma*⁷⁷.

Y la respuesta a esta búsqueda es importante, pues hay muchas cosas que dependen de ella, ya que si el ser humano teme por su propia naturaleza a la muerte del cuerpo, ¿cuánto más no habrá de temer la muerte del principio que anima el mismo cuerpo, que es el alma? San Agustín invitaría a pensar sobre la manera en la que se puede evitar la muerte de este principio vital esencial que el alma, vivificadora del cuerpo y principio vital por excelencia del ser humano. Por eso el Obispo de Hipona dice a sus oyentes:

*Una vez hallada, pienso que más que esta muerte por la que temes que el alma sea arrojada de tu carne, debes temer aquella otra, para que no sea arrojada de tu alma la vida de tu alma*⁷⁸.

⁷⁶ s. 161, 6.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ s. 161, 6.

Y posteriormente lo dice con mayor claridad: la vida del alma es Dios, es el Espíritu Santo que inhabita el alma y hace a la vez que el cuerpo se convierta en templo de Dios de acuerdo con la reflexión paulina (1 Cor 3, 16; 1 Cor 6, 19), a la que san Agustín no puede dejar de aludir:

La vida del cuerpo es el alma, y la vida del alma, Dios. El Espíritu de Dios habita en el alma y, a través del alma, en el cuerpo, para que también nuestros cuerpos sean templos del Espíritu Santo, don que nos otorga Dios⁷⁹.

El Espíritu que vivifica nuestras almas, es también el que se derrama en nuestros corazones por el amor, y es el que nos hace ser templos de Dios, posesión de Dios. Así san Agustín explica que para ser templo de Dios, Dios toma posesión, en primer lugar, de las potencias superiores, de lo mejor que hay en el hombre, representados por el corazón, la mente y el alma. De este modo, cuando Dios ha tomado posesión y vivifica estos elementos superiores, puede poseer y vivificar también los elementos inferiores, como es el cuerpo.

(...) lo posee todo quien posee lo principal. En ti es lo principal lo que es mejor. Poseyendo Dios lo mejor, es decir, tu corazón, tu mente, tu alma, automáticamente, a través de lo superior posee también lo inferior, o sea, tu cuerpo⁸⁰.

De este modo, si el Espíritu de Dios permanece en el alma, aunque el cuerpo pueda llegar a morir el alma estará siempre viva, vivificada por la acción del Espíritu. Por ello san Agustín citando

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ s.161, 6.

un texto del libro Sirácida (30, 24): *Miserere animae tuae placens Deo*, nos recuerda de la importancia de vivir una vida de santidad para no privar a nuestra alma de su propio principio vital, que es el Espíritu Santo. Este texto del libro del Sirácida, se repite en varias ocasiones en la obra agustiniana y en algunas de ellas con el mismo sentido que tiene en este s. 161⁸¹.

Así pues, como señala el mismo san Agustín, nuestra alma puede invitar al cuerpo a cuidarse para evitar que el alma abandone al cuerpo, y este se quede sin vida, convertido en un cadáver. Lo mismo se debe decir al ser humano, que debe evitar el pecado para no darse muerte a sí mismo, siendo compasivo consigo mismo, agradando a Dios, viviendo una vida recta, para que el alma de su alma y la vida de su vida que es el Espíritu Santo no lo abandone:

*Si no expiró su vida, es decir, a su Dios, se hallará en aquel a quien no alejó de sí, en aquel de quién no se separó. Si, por el contrario, condesciendes con la debilidad de tu alma que te dice: «Si te hiere, te abandono», ¿no temes a Dios que te dice: «Si pecas, te abandono»?*⁸²

Es interesante notar que cuando san Agustín comenta este mismo texto del libro Sirácida (Sir 30, 24), señala particularmente dos elementos. Uno implícito, que es el que venimos comentando, relativo a la vida, y un segundo elemento sumamente llamativo, de presentar al creyente teniendo compasión de sí mismo, y haciendo la primera limosna con su propia persona, procurando vivir bien, para evitar que el alma se quede muerta por los pecados, y hambrienta y sedienta de justicia. Por ello san Agustín señala que es preciso tener misericordia de la propia alma, y por ello hay que

⁸¹ Cf. *civ. 21, 27; ench. 76; s. Erfurt 2, 2: s. Erfurt 2, 4.*

⁸² s. 161, 6.

regresar a la conciencia, para que desde ahí el ser humano pueda darse cuenta de cómo se encuentra el alma, muy posiblemente enferma y muerta, y por tanto necesitada del perdón de Dios y de ser vivificada de nuevo por la acción del Espíritu Santo. Así lo comenta san Agustín:

Quienquiera que seas, si vives mal, si vives como un infiel, regresa a tu conciencia y allí encontrarás a tu alma pidiendo limosna; la encontrarás necesitada, pobre, hecha una piltrafa; quizás no la encuentres ni necesitada, sino muda a causa de su necesidad⁸³.

De este modo el remedio previsto por san Agustín para poderle devolver la vida al alma, es decir para que el Espíritu Santo vuelva a habitar en ella, es el del juicio y la caridad. El juicio que reconoce el pecado, y la caridad que hace que de nuevo el amor de Dios vuelva a estar en el centro de la propia vida y del propio corazón:

Da a tu alma una limosna de juicio y caridad. ¿Qué es el juicio? Mira y descúbrelo: desagrádate a ti mismo, pronuncia sentencia contra ti. ¿Y qué es la caridad? Ama al Señor Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente, y ama a tu prójimo como a ti mismo⁸⁴.

Y junto con estos dos elementos, san Agustín recomienda darle pan al alma, es el pan de creer en Cristo, para purificar el alma, y el pan de la eucaristía, que es el mismo Cristo, para que le done al alma el Espíritu, y ésta vuelva a la vida:

⁸³ s. 106, 4.

⁸⁴ *Idem.*

Alimenta tu alma para que no perezca de hambre. Dale pan. Pero ¿qué pan? (...) Yo soy el pan vivo que he bajado del cielo. ¿No comenzarías dando este pan a tu alma, practicando así la limosna con ella? Por tanto, si crees, lo primero que debes hacer es alimentar tu alma. Cree en Cristo y quedará purificado cuanto hay dentro de ti, y lo que está fuera quedará también purificado⁸⁵.

6. EL PECADO CONTRA EL ESPÍRITU SANTO

En su *De sermone Domini in Monte*, san Agustín pone de manifiesto cuál es según su punto de vista, el pecado contra el Espíritu Santo (Mt 12, 31-32), que no sería otro sino oponerse, por envidia o bien por maldad, a la caridad fraterna, es decir a la propia comunidad, una vez que se ha recibido la gracia para poder vivir en ella; o bien, oponerse a la misma gracia del Espíritu Santo que es la que vivifica al creyente. Por ello, el pecado no puede ser perdonado, porque la persona se opone precisamente a la gracia que podría actuar en su interior.

De este modo san Agustín nos señala primero que este pecado contra el Espíritu Santo, sería producido por la envidia y la maldad, por tanto a fin de cuentas sería un fruto que procede de la oscura raíz de la soberbia, a quien sigue como una hija, la envidia:

Quizás sea este el pecado contra el Espíritu Santo, es decir, a través de la maldad y la envidia tentar la caridad fraterna una vez recibida la gracia del Espíritu Santo, pecado que, según el Señor, ni se podrá perdonar en este mundo ni en el futuro⁸⁶.

⁸⁵ s. 161, 4.

⁸⁶ s. dom. m. 1, 75.

Posteriormente san Agustín afina un poco más su reflexión, y nos señala como origen del pecado, solamente la envidia, y su actuación negativa es la de combatir la gracia, es decir, la misma vida del Espíritu Santo en su interior:

Recibido el Espíritu Santo, si envidian la fraternidad y quisieran combatir la gracia que han recibido, no se les perdonará ni en este siglo ni en el venidero⁸⁷.

Por ello, los que comenten este pecado contra el Espíritu Santo, ahogan la vida del Espíritu en su interior movidos particularmente por la soberbia, con el fruto oscuro de la envidia, la malicia y la oposición activa a la gracia de Dios, a la vida que procede del Espíritu, al mismo amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones por medio de mismo Espíritu Santo.

CONCLUSIÓN

En las páginas precedentes hemos visto como el Espíritu Santo es para san Agustín, entre otras cosas, el alma del alma humana, y la misma vida de la vida del creyente. Hemos hecho un breve repaso de los sermones predicados en Pentecostés por san Agustín, poniendo de manifiesto en ellos aquellos elementos en los que se habla acerca de la vida que proviene del Espíritu. Posteriormente nos hemos detenido brevemente en la cuestión donatista, para señalar cómo para san Agustín, la vida que se recibe del Espíritu debe ser un compromiso de unidad y de paz.

A continuación hemos presentado algunas consecuencias espirituales esenciales que brotan del hecho que el Espíritu Santo

⁸⁷ *Idem.*

sea la vida del creyente, según el punto de vista de san Agustín. De este modo hemos presentado la necesidad de conversión que tiene quien quiere recibir la vida del Espíritu, o bien mantenerla eficiente en su propio ser. De este modo hemos señalado que la presencia del Espíritu vivificador exige renunciar al espíritu del mundo y del hombre viejo, para poder recibir el Espíritu de Dios que transforma al creyente en un odre nuevo, que pueda recibir el vino nuevo de la vida y la doctrina de Dios. Hemos también puesto de manifiesto la necesidad de la humildad para poder recibir la vida de parte del Espíritu, pues Dios rechaza a los soberbios y concede solo su gracia a los humildes, a aquellos que reconocen su pobreza y su completa dependencia de Dios. Y el Espíritu Santo es el que debe darle de nuevo unidad y cohesión al hombre que está roto, como un vaso, por la lucha interior entre la carne y el Espíritu. En esta lucha debe vencer el Espíritu para poder vivir la vida de Dios, y el vaso roto debe ser rehecho por la fuerza de la vida del mismo Espíritu Santo.

Por otra parte, hemos puesto de manifiesto cómo es precisamente el mismo Espíritu el que nos hace anhelar la verdadera vida, la vida eterna de Dios, por encima de la vida de esta tierra y de las cosas materiales.

Finalmente, nos hemos detenido a considerar los cuerpos de los creyentes, como templos inhabitados por la presencia vivificante del Espíritu, que no se encuentra en un lugar determinando del creyente, de su templo vivo, sino que se expande por todo el ser del creyente, con una particular amplitud de gozo espiritual.

Así pues, san Agustín está plenamente convencido de que el Espíritu Santo es el vivificador y quien nos hace permanecer en la vida verdadera, la vida de Dios.

De la fe a la esperanza mediante la caridad

Aportes paulinos para vivir en esperanza

JOSÉ MARÍA DE MIGUEL GONZÁLEZ, OSST

Secretariado Trinitario

Salamanca

Resumen: La cultura moderna ha ido desplazando a Dios dejando al hombre solo consigo mismo, haciéndole creer que él es el único artífice de sí mismo y de su destino. Porque el hombre de nuestro tiempo aparenta vivir como si estuviera contento, y por eso monta diversiones y pasatiempos para olvidar que no tiene esperanza. Cultivar hoy una espiritualidad de esperanza es algo sumamente necesario, quizás sea esta una de las aportaciones más importantes del testimonio cristiano; lo ha sido siempre, porque es consustancial con la misma fe que profesamos, pero en las actuales circunstancias tiene una urgencia especial. El punto de arranque es siempre la fe, no una fe intelectualista centrada en conceptos, sino una fe que obra por la caridad. Es la fe que abre las puertas de la esperanza y con ella el acceso al reino de Dios, término último de la peregrinación por esta tierra.

Palabras clave: Fe, esperanza, espiritualidad, compromiso, jubileo paulino, evangelización.

Abstract: Modern culture has been displacing God, leaving man alone with himself, making him believe that he is the only creator of himself and his destiny. Because the man of our time appears to live as if he were content, and that is why he has fun and pastimes, to forget that he has no hope. Cultivating a spirituality of hope today is something extremely necessary; perhaps this is one of the most important contributions of Christian testimony; It has always been, because it is consubstantial with the same faith that we profess, but in the current circumstances it has a special urgency. The starting point is always faith, not an intellectualist faith focused on concepts, but a faith that works through charity. It is faith that opens the doors of hope and with it access to the kingdom of God, the ultimate end of the pilgrimage on this earth.

Keywords: Faith, hope, spirituality, commitment, Pauline jubilee, evangelization.

INTRODUCCIÓN

En un tiempo sacudido fuertemente por la incertidumbre del futuro, incertidumbre que afecta a los pueblos y a los individuos, a las instituciones públicas y privadas, y a la propia Iglesia de arriba abajo, *in capite et in membris*, poner de relieve la importancia de cultivar la esperanza es un trabajo arduo, sumamente necesario. Porque “la crisis del presente consiste en que todo lo que podría darle sentido y orientación a la vida se está derrumbando. La vida ya no se *apoya* en nada resistente”¹. Para un cristiano la piedra angular que mantiene firme el edificio de la vida es Jesucristo

¹ Byung-Chul Han, *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*, Taurus, Madrid 2023, p. 63, y en la siguiente página afirma: “El corazón humano no puede brindar hoy ningún refugio a la perennidad [...] Nos apartamos de cualquier forma de ‘para siempre’. Abjuramos de las prácticas que toman mucho tiempo, como la fidelidad, la responsabilidad, la promesa, la confianza y el compromiso. La vida es gobernada por lo provisional, por lo a corto plazo y por lo inconstante”.

(cf. Sal 118/117,22) en quien tenemos puesta nuestra esperanza (cf. Col 1,27). Pero como la esperanza arraiga en la fe y sin ella es imposible hablar de esperanza teologal², por eso ante todo hay que partir de la fe sometida diariamente a virulentos ataques. Todos conocemos a personas que un día fueron creyentes y hoy ya no practican o sólo esporádicamente aparecen por la iglesia³. Dentro del propio entorno familiar o de amistad habrá también alguno al que no le dice nada la religión o que incluso afirme que él o ella no creen en Dios. Convivimos con hombres y mujeres no creyentes y apenas nos distinguimos unos de otros. Ciertamente, los no creyentes parecen tenerlo más claro: han sustituido la fe en Dios –los que la han tenido alguna vez– por el buen aprovechamiento de los tiempos y espacios de ocio. Se emplea mejor la mañana del domingo con chándal y deportivos, disfrutando de un paseo por el campo, o descansando de la larga noche del viernes y sábado, que reuniéndose en una iglesia para la misa dominical. De tal manera parecen más atractivas las actividades no religiosas que

² Según Benedicto XVI en su encíclica *Spe salvi* sobre la esperanza cristiana [30/11/2007], «‘esperanza’ es una palabra central de la fe bíblica, hasta el punto de que en muchos pasajes las palabras ‘fe’ y ‘esperanza’ parecen intercambiables. Así, la *Carta a los hebreos* une estrechamente la ‘plenitud de la fe’ (10,22) con la ‘firme confesión de la esperanza’ (10,23). También cuando la *Primera Carta de Pedro* exhorta a los cristianos a estar siempre listos para dar una respuesta sobre el *logos* –el sentido y la razón– de su esperanza (cf. 3,15), ‘esperanza’ equivale a ‘fe’. El haber recibido como don una esperanza fiable fue determinante para la conciencia de los primeros cristianos, como se pone de manifiesto también cuando la existencia cristiana se compara con la vida anterior a la fe o con la situación de los seguidores de otras religiones. Pablo recuerda a los Efesios cómo antes de su encuentro con Cristo no tenían en el mundo «ni esperanza ni Dios» (*Ef* 2,12)» (n. 2).

³ Recientemente un autor refiriéndose a Italia habla de “il crollo della pratica religiosa e il vero e proprio vuoto o salto nella trasmissione della fede, peraltro ben anteriore al 1989. Non è un mistero che per la stragrande maggioranza dei giovani le chiese siano dei non luoghi [...] Esse sono luoghi strani, nei quali si fa non si sa bene che cosa” (O. De Bertolis, “La solitudine dei giovani”, *La Civiltà Cattolica*, 2024 I, 522).

las prácticas religiosas tienen cada vez menos partidarios, o sea, menos asistentes. Hay una crisis de fe que afecta a mayores, a adultos, a jóvenes, a adolescentes y a niños. En todas las edades hay gente que tiene dificultades para creer, para mantener el tipo religioso⁴.

¿Por qué la fe hace hoy crisis? El Papa Benedicto hablaba “de una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas [...] La fe está sometida más que en el pasado a una serie de interrogantes que provienen de un cambio de mentalidad que, sobre todo hoy, reduce el ámbito de las certezas racionales al de los logros científicos y tecnológicos”⁵. Hay muchos motivos, pero uno importante, y casi resumen de todos los demás, es el *motivo cultural*: hablando de manera general, la cultura que se viene implantando desde hace muchos años de la escuela a la universidad, y se transmite por los medios de comunicación, es radicalmente agnóstica, lo que conduce al indiferentismo religioso, actitud más negativa respecto de Dios que el propio ateísmo⁶. La cultura, en una gran parte de sus representantes más

⁴ En España, según el CIS [Centro de Investigaciones Sociológicas] el porcentaje de personas que se definen como católicas ha bajado desde el 90,5% en mayo de 1978 hasta el 55,4% en octubre de 2021, la cifra más baja de la historia. En cambio, el número de personas que se declaran no creyentes (ateos, agnósticos, indiferentes, etc.) se ha multiplicado por cinco: de un 7,6% a un 39,9% (Fichero Integrado de Datos del CIS).

⁵ Carta apostólica en forma de motu proprio *Porta fidei* del Sumo Pontífice Benedicto XVI con la que se convoca el Año de la fe (11/10/2011), nn. 2 y 12. Recientemente, la revista *Salesianum* (86/ 2024/ 1) dedica este número a modo de homenaje a Joseph Ratzinger – Benedetto XVI bajo el título “La luce amabile della fede”, y en él hay un trabajo que viene muy al caso de Massimo Epis, “La fede cristiana e la sfida delle culture” (106-126), especialmente el apartado “La cultura contemporanea. L’insidia del relativismo” (117-123).

⁶ “Abbiamo creato un mondo non ateo, ma, descrittivamente parlando, ‘senza Dio’ (*gottlos*), come di fatto egli non abita, in genere, nella letteratura, nel cinema, nei giornali, nella televisione, nelle canzoni o nei *social*, rappresentazioni del mondo che

influyentes, no quiere saber nada de Dios, o bien porque –dicen– de él no podemos conocer nada (a-gnosticismo) o porque es un estorbo, un impedimento para avanzar en conquistas sociales y científicas de todo tipo. Si se presenta una imagen de Dios tan oscura, tan negativa, tan obstructora de la libertad, si se da una explicación de todo, desde el universo hasta el hombre, en la que Dios no entra para nada, porque todo tiene su explicación en una serie de combinaciones de átomos y moléculas, entonces las posibilidades de la fe se reducen, puesto que, si la ciencia lo explica todo sin Dios, Dios sobra⁷. Y así es: va creciendo la sospecha de que Dios no existe, que es un engaño de los curas para mantener abierto el negocio de la Iglesia. Pero hay más: la crisis de fe tiene mucho que ver con una presentación sistemáticamente negativa, y muchas veces odiosa, de la Iglesia. No sólo se airean escándalos que tienen por protagonistas a algunos sacerdotes u obispos, sino que se presentan muchas de las intervenciones del Papa, de los Obispos, de la Conferencia Episcopal como en oposición y conflicto con las demandas de la sociedad. Es la imagen de una Iglesia del permanente *no*: no al aborto, no al divorcio, no a la manipulación de los embriones, no a las parejas de hecho, no al matrimonio entre homosexuales⁸ etc. Naturalmente, no se dice

riflettendo appunto la vita di ognuno, cioè come noi ci percepiamo e orientiamo la nostra esistenza” (O. De Bertolis, “La solitudine dei giovani”, p. 522s).

⁷ Contra esta ideologización atea de la ciencia, cf. M.-Y. Bolloré –D. Bonnassies, *Dios. La ciencia. Las pruebas*. El albor de una revolución, Ed. Funambulista, Las Rozas (Madrid) 2023, después de recorrer las pruebas de la existencia de un Creador, pruebas de orden físico, químico, matemático, cosmológico, biológico, filosófico... termina con el capítulo 23: “El materialismo: una creencia irracional” (503-506).

⁸ Dicasterio para la Doctrina de la fe, Declaración *Dignitas infinita* sobre la dignidad humana [2/04/2024], donde denuncia *Algunas violaciones graves de la dignidad humana: El drama de la pobreza. La guerra. El trabajo de los emigrantes. La trata de personas. Los abusos sexuales. Las violencias contra las mujeres. El aborto. La maternidad subrogada. La eutanasia y el suicidio asistido. El descarte de las personas discapacitadas. La teoría de género. El cambio de sexo. La violencia digital.*

nunca una palabra de las razones de la Iglesia para no dar el visto bueno y aceptar todo lo que la sociedad materialista demanda en forma de *nuevos derechos*. Lo cierto es que muchos mensajes que se emiten por televisión, por la radio o por la prensa predisponen a la gente contra la Iglesia, lo cual lleva consigo inevitablemente el distanciamiento y desafecto de una parte de la sociedad por causa de la mala imagen que de ella algunos poderosos medios de comunicación se esfuerzan en pintar un día sí y otro también.

Dentro de este ambiente cultural impregnado de agnosticismo combativo, los canales de deseavangelización son muy poderosos y eficaces: hoy es una película que se ensaña con la religión cristiana; mañana es un reportaje de televisión que ridiculiza a la Iglesia en la persona de sus dirigentes o en sus ritos; otro día una revista o un periódico saca a relucir un escándalo de algún clérigo; todos los días y a todas la horas las canciones que escuchan y aprenden los jóvenes poco o nada tienen que ver con el evangelio, o son claramente opuestas a lo que Jesús nos enseñó. El que está influido por todas estas fuentes de cultura y bebe de ellas es difícil que pueda compatibilizar tales mensajes con el de la fe. ¿Cómo afrontar hoy este reto en la transmisión de la fe a las nuevas generaciones? Ahí aparece la misión de la familia, porque “sin la implicación familiar, cualquier intervención educativa y/o pastoral será probablemente un fracaso [...] La parroquia o el colegio o el centro de pastoral difícilmente sustituirán la labor de los padres” en la transmisión de la fe⁹. Pero no habrá transmisión de la fe en el seno de la familia si en la familia no se vive la fe, algo que cualquier profesor de religión, cualquier catequista, cualquier

⁹ P. Guerrero S.J., “Vivencia de la fe en lo cotidiano: Familia y transmisión de la fe”, *Sal Terrae* 112 (2024) 407, donde plantea los retos y apunta sugerencias para realizar esta labor en el ámbito de la familia.

sacerdote puede comprobar en la preparación de los sacramentos de la Primera Comunión, de la Confirmación, y del Matrimonio.

En este desértico contexto espiritual, ¿qué aporta la escuela católica o cómo lo afronta? Durante muchas décadas una parte importante de la educación en España ha estado en manos, y todavía lo está, de congregaciones, institutos o asociaciones de inspiración católica. ¿Qué valores cristianos se han transmitido y se transmiten, junto con la excelencia educativa, que hayan convencido a los alumnos, por lo menos a una parte de ellos, a enfocar la vida de otra manera a la común y corriente? ¿Hay que echar toda la culpa del fracaso en conocimientos y prácticas religiosas a las influencias perniciosas que llegan de fuera? A veces se echa de menos alguna autocrítica¹⁰, que sería el principio de la rectificación del rumbo seguido hasta ahora en la misión evangelizadora de la escuela cristiana, claro que para cumplir tal misión los profesores han de ser ellos mismos evangelizados. Y en esas estamos, o sea, en “la quiebra en la transmisión de la fe”¹¹.

La crisis de fe es, pues, honda y extensa: no podemos mirar para otro lado, pensando que todavía muchos se bautizan, algunos (cada vez menos) se casan por la Iglesia, hacen la primera comunión, solicitan la clase de religión, y muchos están integrados en cofradías y procesiones. Pero la cosa no es así de sencilla. El

¹⁰ Una autocrítica que no se refiere sólo a la forma de actuar de las instituciones educativas, sino a la misma manera de ejercer la misión de evangelizar, santificar y gobernar al pueblo de Dios. Cf. T. Halik, *La tarde del cristianismo*. Valor para la transformación, Herder, Barcelona 2023: “No sólo deberíamos investigar por qué la gente abandona la Iglesia, sino que deberíamos preguntarnos de dónde sacan la fuerza y la paciencia los que todavía permanecen” (p. 139).

¹¹ Título del número de mayo de 2024 de la revista *Sal Terrae* que trata ampliamente de este asunto desde distintos puntos de vista, por ejemplo, en el ámbito de la familia al que hemos aludido en la nota 9, y en el ámbito de la educación: “La misión de transmitir la fe en los colegios del siglo XXI”, a cargo de Álvaro Lobo Arranz S.J., 421-435.

influo de una cultura irreligiosa, difundida por los medios de comunicación, está calando profundamente en el modo de pensar y de comportarse de mucha gente, pues la cultura moldea a la persona humana y a la comunidad donde uno vive¹². Y, en efecto, es un hecho indiscutible que lo que moldea a la mayoría de las personas –independientemente de que sean creyentes o no– es la confluencia de toda una serie de mensajes implícitos recibidos de su contexto social, que tienen un influjo decisivo sobre el horizonte de sus esperanzas. El contenido de tales mensajes que va configurando la mentalidad de las nuevas generaciones, en gran parte, no tiene nada que ver con el Evangelio. La cultura en la que estamos inmersos y de la que formamos parte, nos está haciendo insensibles a la problemática de Dios y de la religión. Si no estamos atentos, si no reaccionamos críticamente, la cultura dominante puede secar, o las está secando ya, las fuentes de la fe¹³.

¹² “La cultura tiene su origen en la comunidad. Transmite valores simbólicos que fundan una comunidad. Cuanto más se convierte la cultura en mercancía, tanto más se aleja de su origen. La comercialización y mercantilización total de la cultura ha tenido por efecto la destrucción de la comunidad [...] La comunidad como mercancía es el fin de la comunidad” (Byung-Chul Han, *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*, Taurus, Madrid 2021, p. 31).

¹³ “La crisis actual de la religión no puede atribuirse simplemente al hecho de que hayamos perdido toda fe en Dios [...] En un plano más profundo, esta crisis apunta a que estamos perdiendo cada vez más la capacidad contemplativa [...] La religión presupone una atención particular [...] Hoy el alma ya no *ora* más. Hoy el alma *se produce*. Debido a su *hiperactividad* se le puede atribuir la responsabilidad por la pérdida de la experiencia religiosa. La crisis de la religión es una crisis de la atención. La vida activa, con su *páthos* de la acción, impide el acceso a la religión. La acción no forma parte de la experiencia religiosa [...] El verbo para la religión es ‘escuchar’, mientras que ‘actuar’ es el verbo para la historia [...] En la era de las permanentes autoproducción y autoescenificación narcisistas, la religión pierde su fundamento [...] La autoproducción es más dañina que el ateísmo para la religión” (Byung-Chul Han, *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*, Taurus, Madrid 2023, pp. 107-109).

El Papa Francisco desde su primera Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (24/11/2013), hace ya más de diez años, pone en guardia sobre algunos desafíos culturales (cf. nn. 61-67):

“En la cultura predominante, el primer lugar está ocupado por lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio [...] El proceso de secularización tiende a reducir la fe y la Iglesia al ámbito de lo privado y de lo íntimo. Además, al negar toda trascendencia, ha producido una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo”.

1. LA FE, LUZ EN LA OSCURIDAD¹⁴

Cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles que cuando Pablo y Bernabé volvieron a Antioquía después de su primer viaje misional, “reunieron a la comunidad y se pusieron a contar

¹⁴ “La luz de la fe: la tradición de la Iglesia ha indicado con esta expresión el gran don traído por Jesucristo, que en el Evangelio de san Juan se presenta con estas palabras: «Yo he venido al mundo como luz, y así, el que cree en mí no quedará en tinieblas» (*Jn 12,46*). También san Pablo se expresa en los mismos términos: «Pues el Dios que dijo: “Brille la luz del seno de las tinieblas”, ha brillado en nuestros corazones» (*2 Co 4,6*). En el mundo pagano, hambriento de luz, se había desarrollado el culto al Sol, al *Sol invictus*, invocado a su salida. Pero, aunque renacía cada día, resultaba claro que no podía irradiar su luz sobre toda la existencia del hombre. Pues el sol no ilumina toda la realidad; sus rayos no pueden llegar hasta las sombras de la muerte, allí donde los ojos humanos se cierran a su luz. «No se ve que nadie estuviera dispuesto a morir por su fe en el sol», decía san Justino mártir. Conscientes del vasto horizonte que la fe les abría, los cristianos llamaron a Cristo el verdadero sol, cuyos rayos dan la vida. Quien cree ve; ve con una luz que ilumina todo el trayecto del camino, porque llega a nosotros desde Cristo resucitado, estrella de la mañana que no conoce ocaso” (Así comienza el Papa Francisco su primera Carta encíclica *Lumen fidei* sobre la fe, 29/06/2013).

todo cuanto Dios había hecho juntamente con ellos y cómo había abierto a los gentiles *la puerta de la fe*” (14,27)¹⁵.

Un año antes de su renuncia al pontificado, el Papa Benedicto XVI convocó un **Año de la fe**, conmemorativo del quincuagésimo aniversario de la inauguración del Concilio Vaticano II, y lo hizo por medio de una Carta apostólica titulada “*Porta fidei*” que empieza con estas palabras:

“La puerta de la fe (cf. Hch 14,27), que introduce en la vida de comunión con Dios y permite la entrada en su Iglesia, está siempre abierta para nosotros. Se cruza ese umbral cuando la Palabra de Dios se anuncia y el corazón se deja plasmar por la gracia que transforma. Atravesar esa puerta supone emprender un camino que dura toda la vida”, pues va del bautismo a la entrega de nuestra alma en manos de Dios.

¿Qué entendemos por fe? El viejo catecismo, siguiendo a San Agustín, definía la fe como un creer lo que no vimos¹⁶. Evidentemente, por la fe creemos en Dios al que nadie ha visto jamás, y creemos en Jesucristo, al que no hemos podido ver porque vivió hace dos mil años, también creemos en la vida eterna que no hemos visto. La Carta a los hebreos nos propone una

¹⁵ Según Tomás Halík, en el libro citado en la nota 10: “La fe cristiana ya no dirige hacia el ateísmo combativo una dura persecución que moviliza y estimula a los creyentes, ni siquiera persigue un peligro mucho mayor: la indiferencia [...] Lo que es la antesala y la entrada de la fe: valor para confiar. ‘Remad mar adentro y echad vuestras redes para la pesca’, decía su primer sermón [...] La fe en Cristo es el camino de la confianza y el coraje, el amor y la fidelidad. Es un movimiento hacia el futuro que Cristo ha abierto y la que nos invita” (pp. 17.20).

¹⁶ Según san Agustín: “Fe es creer aquellas cosas que todavía no ves y cuya recompensa será llegar a la visión de lo que has creído” (Serm 43,1, San Agustín, *Nos hiciste, Señor, para tí*. Kempis agustiniano. Selección de textos realizada por A. Tonna-Barthet, O.S.A., BAC, Madrid 1991, p. 142).

especie de definición teológica de la fe que luego la ejemplifica con los testigos que enumera a partir de Abel hasta Samuel y los profetas: “*La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de lo que no se ve*” (11,1)¹⁷. Así pues, la fe tiene que ver con alguien y algo que no hemos visto, porque si lo viéramos ya no sería fe sino evidencia. Pero no es suficiente con esta definición para entender lo que es la fe. Porque también en el ámbito de las relaciones personales y del conocimiento no vemos muchas cosas y, sin embargo, las creemos: ¿quién ve lo que pasa por la mente del que nos mira o habla con nosotros?, ¿quién ha visto las galaxias lejanas?¹⁸ No las hemos visto, pero sabemos que existen porque nos fiamos de las pruebas que aportan los científicos, aunque nosotros no seamos capaces de interpretarlas ni de entenderlas. Y aquí aparece un rasgo característico de la fe: la *confianza*. Estamos hablando de la fe en Dios, al que no vemos, pero nos fiamos de él. Sin confianza en Dios que no quiere ni puede engañarnos, no hay fe. Confiamos en los que han sido sus testigos y han recibido su palabra. Confiamos sobre todo en su Hijo que nos ha hablado, nos ha revelado el misterio de Dios y de su buena voluntad para con nosotros. Como confía uno en su amigo y por eso puede haber amistad, porque hay confianza, de modo semejante hay

¹⁷ Cf. Benedicto XVI explica el significado de este versículo en su encíclica *Spe salvi* [30/11/2007]: “La fe no es solamente un tender de la persona hacia lo que ha de venir, y que está todavía totalmente ausente; la fe nos da algo. Nos da ya ahora algo de la realidad esperada, y esta realidad presente constituye para nosotros una «prueba» de lo que aún no se ve. Ésta atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es el puro «todavía-no». El hecho de que este futuro exista cambia el presente; el presente está marcado por la realidad futura, y así las realidades futuras repercuten en las presentes y las presentes en las futuras” (n. 7).

¹⁸ Número de estrellas en nuestra galaxia llamada Vía Láctea: 10^{11} ; número de galaxias en el universo: 10^{12} ; y otras magnitudes increíblemente grandes y pequeñas de orden físico y biológico, en M.-Y. Bolloré – D. Bonnassies, *Dios. La ciencia. Las pruebas*, pp. 521-529.

fe porque confiamos en Dios, en su palabra salvadora, en sus acciones salvíficas. La fe es, ante todo, una relación personal, una acogida, una aceptación de la persona de Jesucristo. La fe no es sólo cosa de misterios, de dogmas, de doctrinas; es, sobre todo, una aceptación del Señor, porque es digno de fe, digno de fiar, porque no busca su interés sino sólo y en exclusiva el nuestro, nuestra salvación. La fe “no consiste en el asentimiento meramente intelectual a unas proposiciones, sino en una entrega vital y personal que compromete a todo el hombre con Cristo, en todas sus relaciones con Dios, con los demás hombres y con el mundo”¹⁹.

Pero quizás la nota más importante de la fe se llama *obediencia*²⁰. Creer en Dios es obedecerle, una obediencia que no es sometimiento y opresión. Si Dios exige obediencia no es para imponerse él sobre nosotros, sino para que nosotros lleguemos a ser realmente nosotros, para que alcancemos la meta para la que hemos sido creados: para vivir en la libertad de los hijos de Dios. En Abrahán aparece con gran fuerza esta dimensión de la fe: Abrahán cree en Dios obedeciéndole, su fe es la obediencia puesta a prueba en el sacrificio de su hijo Isaac²¹. Pero la fe como obediencia aparece sobre todo en la Virgen María no sólo en el

¹⁹ J.A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*. Síntesis y perspectivas, Cristiandad, Madrid 1975, p. 170.

²⁰ “*Obediencia de la fe* es una expresión acuñada por Pablo, en la cual la fe se entiende de modo abarcante como obediencia [...] Pablo habla de la fe, que consiste en la obediencia y que se atestigua como obediencia frente al evangelio” (G. Eichholz, *El Evangelio de Pablo*. Esbozo de la teología paulina, Sigueme, Salamanca 1977, p. 328).

²¹ “Por la fe, Abrahán, sometido a la prueba, ofreció a Isaac como ofrenda, y, el que había recibido las promesas, ofrecía a su único hijo, respecto del cual se le había dicho: Por Isaac tendrás descendencia. Pensaba que poderoso era Dios aun para resucitarlo de entre los muertos. Por eso lo recobró como símbolo” (Heb 11,17-19). Y comenta la nota de la BJer: “Isaac es figura de la resurrección universal y también, según una tradición exegética constante, de la pasión y de la resurrección de Cristo”.

misterio de la Encarnación, cuando se somete por entero a la voluntad de Dios que pedía su consentimiento: “*Hágase en mí, según tu palabra*”. La fe de María se hace total obediencia cuando en la Cruz ve morir a su único Hijo, a aquel de quien le había dicho el ángel: “*será grande, se le llamará Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin*”(Lc 1,32s). Si en la Encarnación no comprendió, pero obedeció, en el Calvario se hizo noche oscura por completo y, sin embargo, ella se mantuvo en pie junto a la Cruz de su Hijo. Sin obediencia no hay fe verdadera, porque decir que uno cree en Dios y vivir como si no existiera, es el más rotundo desmentido de esa presunta fe. “Sólo la práctica de la fe, que incluye la vida espiritual interna del creyente y su vida en sociedad, puede responder a en qué Dios cree [...] Por ello, solo la vida práctica de una persona puede ser la clave que nos permita conocer en lo que realmente cree y sobre qué construye su vida más allá de lo que digan sus palabras”²².

En resumen: la fe se refiere al misterio de Dios que nos sobrepasa por completo, misterio absolutamente trascendente, por tanto, la fe no es evidencia, algo que podamos ver o comprobar con los instrumentos de la ciencia o de la técnica²³; la fe no es visión inmediata de Dios, pero es un conocimiento verdadero de Dios, aunque en la oscuridad de los símbolos que nos hablan y remiten a él, el principal de los cuales es el sacramento de la Eucaristía. Que por eso mismo la fe requiere fiarnos, confiar en

²² T. Halík, *La tarde del cristianismo*, p. 22.

²³ Cf. R. Woodrow Wilson, Premio Nóbel de Física 1978, en el Prólogo al libro *Dios. La ciencia. Las pruebas*, afirma: “Este libro explora la idea de un espíritu o de un Dios creador -idea que se encuentra en muchas religiones- en relación con los conocimientos científicos actuales. Ciertamente [...] no puedo pensar en una teoría científica del origen del Universo que coincida mejor con las descripciones del libro del Génesis que el *Big Bang*” (p. 11s).

la verdad y buena voluntad de Dios para con nosotros. La fe es un acto de confianza en aquel que nos ama. Y en la medida en que la fe es más auténtica se expresará más claramente como obediencia a la voluntad de Dios, que es siempre nuestra salvación²⁴. La fe, pues, exige obediencia y coherencia. Porque “*¿de qué le sirve a uno decir que tiene fe, si no tiene obras? ¿Podrá acaso salvarlo esa fe?*” (Sant 2,14)? Las obras buenas son las que autentifican la fe²⁵, o sea, la obediencia a los mandamientos de Dios nos hace verdaderos, no mentirosos (cf. 1Jn 2,4). Por eso el Papa Benedicto, al final de su carta apostólica, afirma que “lo que más necesita el mundo hoy es el testimonio creíble de los que son capaces de abrir el corazón y la mente de muchos al deseo de Dios y de la vida verdadera, ésa que no tiene fin”(n. 15).

2. “LA FE SE FORTALECE DÁNDOLA”

Así se expresaba San Juan Pablo II en el principal documento misionero que publicó a lo largo de su dilatado pontificado, la encíclica “*Redemptoris missio*”²⁶, conmemorativa de los veinticinco años del decreto “*Ad gentes*”, sobre la actividad misionera de la Iglesia, del Concilio Vaticano II. Pero ¿de qué fe se trata? Sin

²⁴ “La fe es la aceptación de la acción salvadora de Dios que el evangelio proclama, aceptación llevada a cabo en una confianza obediente y una obediencia confiada (Rom 1,5; 6,16; 2 Cor 10,5, entre otros) (G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Sigueme, Salamanca 1979, p. 194).

²⁵ La carta de Santiago “pone de manifiesto claramente que no sólo la fe, sino la fe y las obras son las que nos hacen justos por parte de Dios” (G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, p. 195).

²⁶ “La misión renueva la Iglesia, refuerza la fe y la identidad cristiana, da nuevo entusiasmo y nuevas motivaciones. *¿La fe se fortalece dándola?*” (n. 2). La referencia a Cristo como Redentor aparece en tres encíclicas: *Redemptor hominis* (4/03/1979); *Redemptoris mater* (25/03/1987); *Redemptoris missio* (7/12/1990), y en la Exhortación apostólica *Redemptoris custos* (15/08/1989).

duda de aquella que está fundada en el Evangelio, la fe que tiene por objeto a Dios y su plan de salvación sobre los hombres. Para describir el contenido concreto de esta fe, Jesús se sirvió de un texto del profeta Isaías [61,1-2]: *“El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Noticia, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor”* (Lc 4,18-19). Este es el programa que Jesús anunció al comienzo de su misión en Nazaret, *“donde se había criado”*, y de tal manera lo hizo suyo que, ante el asombro de sus paisanos, dijo: *“Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy”* (4,21). Más tarde, a los enviados del Bautista que le preguntaron de su parte si era él el que tenía que venir, les respondió: *“Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Noticia”* (Lc 7,22; cf. Is 35,5-6). Jesús fue enviado por el Padre para llevar a cabo la salvación de los hombres, una salvación que abarca al hombre entero, en su dimensión corporal y espiritual. Esta misma misión es la que el Señor confió a sus discípulos nada más resucitar de entre los muertos: *“Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo”*, a realizar su misma obra de salvación, sostenidos por el mismo Espíritu que animó toda la vida y actividad de Jesús: *“Recibid el Espíritu Santo”* (Jn 20,21-22). Y, desde entonces, el Espíritu Santo es el protagonista de la misión que el Señor confió a su Iglesia, o como dice San Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio*, *“el Espíritu Santo es en verdad el protagonista de toda la misión eclesial; su obra resplandece de modo eminente en la misión ad gentes”* (n. 21), y que no es otra que *“llevar a todos el anuncio del Evangelio. Este es el servicio más valioso que la Iglesia puede prestar a la humanidad y a toda persona que busca las razones profundas para vivir en plenitud su existencia”*. Este servicio redonda además en provecho propio

porque “el incesante anuncio del Evangelio vivifica también a la Iglesia, su fervor, su espíritu apostólico”²⁷.

Ahora bien, si es verdad que la fe se fortalece dándola, comunicándola a los demás hasta alcanzar a todos los pueblos de la tierra, si el ser y la identidad de la Iglesia, de cada uno de los cristianos, se afianza al proclamar el Evangelio, ¿a qué se debe la debilidad de la fe que se percibe en amplios estratos del Pueblo de Dios sino a la falta de compromiso misionero? A muchos bautizados les cuesta dar testimonio público de su fe y mucho más anunciar a otros la fe que da sentido a sus vidas; cada vez son más los que guardan para sí la fe y la viven para sus adentros como un asunto privado, a lo más familiar. Pero la fe no se defiende encerrándola en las cuatro paredes del hogar o de la iglesia, más bien eso da a entender una cierta inseguridad, una clara debilidad que no arriesga la confrontación para no verse puesta en peligro. Pero si uno considera que la fe es el don más grande que Dios nos ha regalado, que llena de alegría la vida en este mundo y nos abre a la plenitud de la vida futura, entonces no tendríamos miedo de comunicar a los demás, empezando por los más cercanos, el gozo de la presencia de Dios que recibimos con la fe. Esta “audacia” apostólica fortalece la fe para dar la cara por Cristo incluso hasta el martirio. Por eso es tan importante no privatizar la fe sino manifestarla con palabras y obras, como Jesús: anunciable la Buena Noticia de la bondad de Dios Padre para con todos, especialmente para con los pobres y pecadores, y multiplicaba el pan, curaba a los enfermos y abrazaba a los pecadores, porque el Espíritu del Señor estaba sobre él, como está hoy en el corazón de la Iglesia para continuar su misma obra a favor de todos los hombres. En realidad, esta es la misión que Jesús dejó a la Iglesia antes de ascender al cielo: ‘*Id por todo el*

²⁷ Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de las Misiones*, 2011.

“mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación” (Mc 16,15). En el cumplimiento de esta misión está implicada toda la Iglesia, todos sus miembros, cada uno según el carisma que haya recibido, pero ninguno queda excluido. Como la vocación misionera constituye la razón de ser de la Iglesia no puede reservarse para algunos y para algunas ocasiones. Según el Papa Benedicto en el último Mensaje [antes de su renuncia al ministerio petrino el 11/02/2013] para la Jornada Mundial de las Misiones, los Padres conciliares “contribuyeron significativamente a reafirmar la necesidad y la urgencia de la evangelización *ad gentes*, y de esta manera llevar al centro de la eclesiología la naturaleza misionera de la Iglesia. Hoy esta visión no ha disminuido, sino que, por el contrario, ha experimentado una fructífera reflexión teológica y pastoral, a la vez que vuelve con renovada urgencia, ya que ha aumentado enormemente el número de aquellos que aún no conocen a Cristo, necesitamos por tanto retomar el mismo fervor apostólico de las primeras comunidades cristianas que, pequeñas e indefensas, fueron capaces de difundir el Evangelio en todo el mundo entonces conocido mediante su anuncio y testimonio”²⁸.

En el programa que Jesús anunció en Nazaret y en la respuesta que más tarde dio a los enviados del Bautista, destaca como contenido del Evangelio la atención concreta a los más necesitados: pobres, enfermos, marginados. Como él traspasó a su Iglesia la misión que él había recibido del Padre y llevado a cabo bajo la acción del Espíritu Santo, ésta no puede descuidar en el anuncio del Evangelio el servicio a los que sufren, como recordaba el Papa Francisco en su Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*:

²⁸ Benedicto XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de las Misiones de 2012*.

“Hacer oídos sordos a este clamor [*de los pobres*], cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del Padre y de su proyecto, porque ese pobre ‘clamaría al Señor contra tí y tú te cargarías con un pecado’ (Dt 15,9) [...] Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica [...] Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos [...] Quiero expresar con dolor que la peor discriminación que sufren los pobres es la falta de atención espiritual [...] La opción preferencial por los pobres debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria” (nn. 187.198.200).

Así es como la fe se fortalece, saliendo al encuentro de los que sufren en el cuerpo o en el alma, como Jesús de parte del Padre bajo la fuerza del Espíritu.

3. LENGUAJES PARA UNA RENOVADA EVANGELIZACIÓN

En la homilía que el 28 de junio de 2010 pronunció Benedicto XVI durante la celebración de las Primeras Vísperas de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, anunció su decisión de “crear un nuevo organismo, en la forma de *Consejo Pontificio*, con la tarea principal de promover una renovada evangelización en los países donde ya resonó el primer anuncio de la fe y están presentes Iglesias de antigua fundación, pero que están viviendo una progresiva secularización de la sociedad y una especie de *eclipse del sentido de Dios*”. Estando así las cosas en la mayor parte de los países de vieja tradición cristiana, ¿qué lenguajes tendríamos que proponer

o potenciar para que la buena noticia del Evangelio vuelva a resonar entre nosotros? Sin olvidar otros, a mí me parece que habría que cuidar sobre todo tres tipos de lenguajes: el de la palabra, el de los signos y el de la vida. Ahora bien, para que estos tres lenguajes tengan algún éxito deben ir estrechamente unidos.

El lenguaje de la palabra

¿Cómo era este lenguaje en boca de Jesús? Por aquí hay que empezar, puesto que tenemos que comunicar hoy el mismo mensaje que él anunció en su tiempo y que consideramos válido para todos los tiempos. La palabra de Jesús era viva y concreta, tomada de las experiencias cotidianas de aquellas gentes a las que él se dirigía. Él había vivido inmerso durante treinta años en medio de la gente humilde del pueblo; conocía a sus paisanos por dentro, porque convivía con ellos y participaba de sus mismas inquietudes, esperanzas y sufrimientos. Por eso la gente entendía sus parábolas y las imágenes que empleaba en sus discursos: comunicaba un mensaje vivo con una palabra viva y por eso llegaba al corazón de las masas.

Hoy, por el contrario, se acusa al lenguaje de los eclesiásticos de retórico y repetitivo, plagado de lugares comunes, desconectado de las experiencias vitales de aquellos a los que nos dirigimos, un lenguaje que apenas despierta interés porque no logra comunicar la novedad del Evangelio. Y, sin embargo, el mensaje de Jesús es la novedad perpetua, porque es la novedad misma de Dios que nunca se repite, que siempre sorprende. Pero esta novedad está condicionada por las diferentes culturas, por las tradiciones de los pueblos y por las experiencias personales y comunitarias. Por eso, si no se tienen en cuenta las distintas circunstancias sociales y culturales en que se anuncia el Evangelio y viven los destinatarios del mismo, la novedad se torna repetición cansina, la concreción de la palabra de Jesús se hace abstracción y pierde

interés resbalando por la vida de los oyentes²⁹. La renovada evangelización que pide el Papa Francisco en su documento programático, *Evangelii Gaudium*, especialmente en el capítulo III que trata sobre “El anuncio del Evangelio” tiene que empezar por dar vida al lenguaje de la palabra que empleamos y esto sólo es posible si nos tomamos en serio el lugar, la cultura y las experiencias reales de los destinatarios del Evangelio. Si seguimos hablando en abstracto, al margen de la vida y de los intereses, expectativas, problemas y sufrimientos de los fieles, difícilmente podrá darse una renovada evangelización en los países de vieja tradición cristiana. Y por ello le da amplio espacio al anuncio litúrgico de la Palabra, es decir, a la homilía (cf. nn. 135-144).

El lenguaje de los signos

El lenguaje de los signos tiene que ver con la capacidad para captar el sentido de lo simbólico. Ahora bien, “el mundo sufre hoy una fuerte carestía de lo simbólico [...] En el vacío simbólico se pierden aquellas imágenes y metáforas generadoras de sentido y fundadoras de comunidad que dan estabilidad a la vida [...] La pérdida de los simbólico y la pérdida de lo ritual se fomentan mutuamente [...] La desaparición de los símbolos remite a la progresiva atomización de la sociedad³⁰. Así pues, junto con el

²⁹ “En el cristianismo no podemos separar el servicio religioso del servicio del hombre ni el conocimiento de Dios del conocimiento del mundo y del hombre. Si la teología pretende ser tomada en serio como parte de un servicio a la gente, debe ser contextual, reflejar la experiencia de fe, su presencia en la vida de las personas y en la sociedad. Tiene que pensar en la fe en el contexto de los cambios históricos y culturales, así como mantener un diálogo con las ciencias que se ocupan del hombre, la cultura, la sociedad y la historia”. (T. Halík, *La tarde del cristianismo*, 40s).

³⁰ Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales*. Una topología del presente, Herder, Barcelona 2022, pp. 12.17. El mismo autor en el libro citado *Vida contemplativa*: “Los símbolos producen *cosas comunes* que hacen posible el *nosotros*, la cohesión de una sociedad. Solo por medio de lo simbólico, por medio de lo estético, se

lenguaje de la palabra está el de los signos, especialmente el de los signos sacramentales. No olvidemos lo que allá por el siglo V dijo el gran pontífice San León Magno: “Lo que era visible en nuestro Salvador ha pasado a sus misterios”³¹, es decir, los signos de salvación que en su tiempo realizó Jesús con los pobres, enfermos y pecadores hoy los continúa realizando a través de los sacramentos. La presencia viva de Jesús y de su obra de salvación entre nosotros la encontramos no sólo en su palabra recogida en los evangelios, sino también y de un modo muy especial en los signos que él mismo instituyó como memoria suya y de su obra de salvación. De ahí la importancia que tiene celebrar bien los sagrados misterios, o sea, los sacramentos, todos y cada uno de ellos, pero especialmente aquel sacramento que el Señor nos dejó como alimento, viático y compañía durante nuestra peregrinación por este mundo: la sagrada Eucaristía en la que, como enseña el Concilio Vaticano II, “se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo” (PO 5).

De este lenguaje es responsable en primera persona el ministro celebrante; él debe cuidarlo de tal manera que logre transmitir a los fieles que participan en la celebración de la Eucaristía, o del Bautismo, o del Matrimonio, etc., la presencia misma del Señor actualizando en los sacramentos, por medio de la Iglesia, la obra

constuye el *sentir compartido*, el *sim-páthos* o la *co-pasión*. En el vacío simbólico, por el contrario, la sociedad se divide en individuos indiferentes, porque ya no existe lo asociativo y vinculante [...] El vacío simbólico-narrativo conduce a la segmentación y a la erosión de la sociedad [...] Lo simbólico promete una plenitud de ser, una salvación. Sin el ordenamiento simbólico, somos trozos y fragmentos” (p. 66s).

³¹ “Los misterios de la vida de Cristo son los fundamentos de lo que, en adelante, por los ministros de su Iglesia, Cristo dispensa en los sacramentos, porque ‘lo que era visible en nuestro Salvador ha pasado a sus misterios’ (S. León Magno, *serm. 74,2*)” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1115).

de la redención de los hombres. Nada es más penoso y más dañino para una renovada evangelización que una celebración rutinaria, funcionarial y desacralizada, donde no se vive la fe ni se logra percibir la dimensión trascendente del acontecimiento que se celebra. El lenguaje de los signos requiere avivar la fe en el que preside la celebración de los sagrados misterios y en los que están llamados a participar activamente en ellos. Por eso los llamamos “sacramentos de la fe” (CCE, 1122-1126), pues sin ella los signos sacramentales no dicen ni comunican nada. Así pues, si queremos trabajar por una renovada evangelización, tendremos que esforzarnos por mejorar nuestras celebraciones impregnándolas de un mayor espíritu de fe, es decir, haciéndolas más sagradas, lo que no significa alejarlas de la vida, sino poner la vida en contacto con el misterio santo de Dios para ser sanada y santificada. Para lo cual “hay que atreverse a encontrar los nuevos signos, los nuevos símbolos, una nueva carne para la transmisión de la Palabra, las formas diversas de belleza que se valoran en diferentes ámbitos culturales, e incluso aquellos modos no convencionales de belleza, que pueden ser poco significativos para los evangelizadores, pero que se han vuelto particularmente atractivos para otros” (*Evangelii Gaudium*, n. 167).

El lenguaje de la vida

Casi es el lenguaje más decisivo hoy. En su tiempo San Agustín ya advertía sobre este asunto:

“El ejercicio de nuestra vida presente debe tender a alabar a Dios, porque el regocijo sempiterno de nuestra vida futura será la alabanza de Dios; y nadie puede hacerse idóneo de la vida futura si no se hubiese ejercitado ahora en orden a ella [...] Alabad íntegramente. Es decir, no sólo alabe a Dios la lengua y la voz, sino también vuestra conciencia, vuestra vida, vuestros

hechos [...] Dejas de alabar a Dios cuando te apartas de la justicia y de aquello que a él le agrada. Pero si no te apartas jamás de la vida buena, aunque calle tu lengua, vocea tu vida, y el oído de Dios está atento a tu corazón [...] cante la voz, cante la vida, canten las obras”³².

Es el lenguaje del testimonio, de la coherencia entre lo que creemos y vivimos. El Papa Francisco en el documento programático de su pontificado, *Evangelii Gaudium*, pone de relieve la importancia de este asunto en el capítulo IV ‘*La dimensión social de la evangelización*’: “El contenido del primer anuncio tiene una inmediata repercusión moral cuyo centro es la caridad [...] La Palabra de Dios enseña que en el hermano está la permanente prolongación de la Encarnación para cada uno de nosotros [cf. Mt 25,40]” (n. 177.179). Los dos lenguajes anteriores, el de la palabra y el de la celebración, alcanzarán todo su significado y su eficacia si van acompañados por el testimonio de una vida conforme a lo que predicamos y celebramos. Por el contrario, ya podemos hablar divinamente y celebrar sin ningún defecto, si luego nuestro comportamiento deja algo o mucho que desear no será posible lograr una renovada evangelización. Los testigos son más convincentes que los predicadores; Santa Teresa de Calcuta es el caso más paradigmático de nuestro tiempo³³: en medio de

³² Comentario al Salmo 148, BAC n. 264, p. 875.877, en J.M. de Miguel González, *La alabanza divina. Orar con los salmos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006, p. 360s.

³³ Homilía de San Juan Pablo II en la beatificación de la Madre Teresa de Calcuta el domingo 19 de octubre de 2003: “¿No es acaso significativo que su beatificación tenga lugar precisamente en el día en que la Iglesia celebra la *Jornada mundial de las misiones*? Con el testimonio de su vida, madre Teresa recuerda a todos que la misión evangelizadora de la Iglesia pasa a través de la caridad, alimentada con la oración y la escucha de la palabra de Dios. Es emblemática de este estilo misionero la imagen que muestra a la nueva beata mientras estrecha, con una mano, la mano

un mundo fuertemente secularizado, entre millones de fieles de otras religiones, ella consiguió que el mensaje de Jesús se abriera paso y fuera escuchado no por medio de grandes discursos, sino con el ejemplo concreto de su dedicación incondicional a los más pobres y abandonados de este mundo. Las mayores dificultades de la gente con respecto a la Iglesia, o con relación a los sacerdotes, están precisamente aquí: en que muchos no ven con claridad que el mensaje evangélico que predicamos esté sostenido o puesto en práctica por los encargados de anunciarlo. Sin duda, hay muchos buenos y santos sacerdotes que han entregado su vida al servicio del Evangelio y con él, al servicio de los más necesitados; pero estos sacerdotes no cuentan ni existen para los medios de comunicación. Los malos ejemplos de algunos malos sacerdotes y religiosos se airean con tal frecuencia y profusión que causan escándalo en muchos hombres y mujeres de buena voluntad, dando la impresión de que esos comportamientos indignos son moneda corriente en el seno de la Iglesia. Por eso, el lenguaje del testimonio evangélico, que es el de la santidad, por parte de los

de un niño, y con la otra pasa las cuentas del rosario. Contemplación y acción, evangelización y promoción humana: madre Teresa proclama el Evangelio con su vida *totalmente entregada a los pobres*, pero, al mismo tiempo, *envuelta en la oración*¹. Y el Papa Francisco en el domingo 4 de septiembre en la canonización: “Madre Teresa, a lo largo de toda su existencia, ha sido una generosa dispensadora de la misericordia divina, poniéndose a disposición de todos por medio de la acogida y la defensa de la vida humana, tanto la no nacida como la abandonada y descartada. Se ha comprometido en la defensa de la vida proclamando incesantemente que «el no nacido es el más débil, el más pequeño, el más pobre». Se ha inclinado sobre las personas desfallecidas, que mueren abandonadas al borde de las calles, reconociendo la dignidad que Dios les había dado; ha hecho sentir su voz a los poderosos de la tierra, para que reconocieran sus culpas ante los crímenes de la pobreza creada por ellos mismos. La misericordia ha sido para ella la «sab» que daba sabor a cada obra suya, y la «duz» que iluminaba las tinieblas de los que no tenían ni siquiera lágrimas para llorar su pobreza y sufrimiento. Su misión en las periferias de las ciudades y en las periferias existenciales permanece en nuestros días como testimonio elocuente de la cercanía de Dios hacia los más pobres”.

que anuncian el Evangelio y celebran los Sacramentos, tiene que ser hoy más que nunca límpido y transparente, si se quiere llevar a cabo una renovada evangelización muy necesaria en los países de vieja tradición cristiana. Damos por descontado que hay fe, a pesar de lo que nos dicen las encuestas y que lo constatamos continuamente a nuestro alrededor de manera impresionante sobre todo a partir de la pandemia del coronavirus. Seguimos actuando y dirigiéndonos a los fieles como si todos tuvieran fe y supieran de qué hablamos cuando les hablamos de las exigencias prácticas de la fe, de una fe cuyo contenido está cada vez más desdibujado porque descuidamos el centro³⁴ y ponemos todo el esfuerzo en actividades puramente asistenciales a modo de sustitutivo de “la fe que actúa por la caridad” (Gál 5,6). Pero hoy la fe no se comunica con grandes discursos, sino con el testimonio de una vida entregada. Según esto, es urgente potenciar una nueva evangelización, especialmente en los países de antigua civilización cristiana. Por eso una pastoral de mantenimiento dirigida a las personas que siguen viendo a nuestras iglesias, personas en gran medida de edad avanzada, supone la prolongación de la agonía del cristianismo en nuestra tierra. El autor checo Tomáš Halík termina su libro con estas palabras: “He llamado a este libro *La tarde del cristianismo*. ¿Acaso la noción de tarde no sugiere la proximidad de la noche, la extinción y la muerte? Respondo:

³⁴ “Si el misterio de la Encarnación continúa en la historia del cristianismo, debemos estar preparados para que Cristo siga entrando de forma creativa en el cuerpo de nuestra historia [...] Si el misterio de la Resurrección continúa en la historia, entonces debemos estar preparados para buscar a Cristo no entre los muertos, en la tumba vacía del pasado, sino para descubrir la Galilea de hoy [...] Estoy convencido de que esta Galilea de hoy es el mundo más allá de los límites visibles de la Iglesia. Si la Iglesia nació del evento de Pentecostés y este evento continúa en su historia, entonces tiene que tratar de hablar de una manera que pueda ser entendida por personas de diferentes culturas, pueblos y lenguas” (T. Halík, *La tarde del cristianismo*, 269s).

en la comprensión bíblica del tiempo, un nuevo día comienza con la noche. No pasemos por alto el momento en el que la primera estrella aparece en el cielo nocturno” (p. 277)³⁵.

4. POR UNA ESPIRITUALIDAD DE LA ESPERANZA

¿Qué se entiende por *espiritualidad*? Este es un concepto reciente que se difunde en la Iglesia católica por influjo del famoso y valioso *Dictionnaire de Spiritualité*³⁶. Con la noción de ‘espiritualidad’ se quiere indicar una “vida a partir del Espíritu”, bajo la inspiración y el influjo del Espíritu. El Espíritu Santo es, pues, el principio animador y sustentador de la vida cristiana. Como se trata del Espíritu de Cristo, la espiritualidad cristiana es profundamente cristológica y, en último término, trinitaria.

Hoy no es difícil percibir un déficit de esperanza, consecuencia del déficit de fe, que se expresa en un vacío de espiritualidad. En el mercado de la globalización lo que prima es la producción: los países que más producen y a más bajo precio son los que crecen; los que no producen se quedan fuera de la globalización y, por tanto, del progreso. En este mercado global la ideología dominante, que envuelve a todas las demás, es el materialismo, no ya el materialismo dialéctico, sino el materialismo puro y duro. Sólo hay bienes e intercambios *materiales*; la propia existencia del

³⁵ Y así comienza en el Prólogo el mismo autor: “El estado actual de la Iglesia católica recuerda mucho a la situación justo antes de la Reforma. En ese momento, se descubrió un número inusitado de casos de abuso sexual y psicológico que afectó a la credibilidad de la Iglesia y provocó una serie de preguntas relacionadas con el funcionamiento del sistema eclesiástico. Las iglesias vacías y cerradas durante la pandemia de coronavirus las he sentido como una profética señal de advertencia: este puede ser pronto el aspecto de la Iglesia si no se produce un cambio” (p. 14).

³⁶ *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire* (16 volúmenes, Beauschene, París 1937-1995).

hombre queda reducida a lo que hace, produce y consume. Los valores en alza son el rendimiento económico-productivo y el pragmatismo. La deshumanización del trabajo, y de la economía, tiene mucho que ver con el afán de consumir, pues como Dios ha sido expulsado del horizonte de la vida, sólo quedan los objetos materiales que nunca llenarán el corazón del hombre, y por eso la idolatría del consumo se muestra insaciable. “Hoy se impone por todas partes la forma de vida consumista en la que toda necesidad debe ser satisfecha *de inmediato*”³⁷.

En este contexto, es necesario promover entre los cristianos un estilo de vida diferente, más espiritual, en el que las relaciones interpersonales no estén siempre marcadas por el interés del *do ut des*, sino que haya espacio para la gratuidad. No es posible vivir una “vida a partir del Espíritu” sin el ejercicio de la gratuidad: la gracia que nosotros recibimos y por la que vivimos tiene que traducirse en gracia para los demás.

Esta “vida a partir del Espíritu” tiene que generar forzosamente una espiritualidad de esperanza: el Espíritu se nos da en forma de arras o de aval que nos garantiza la plena posesión de la salvación, puesto que “fuimos salvados en esperanza”. La salvación ciertamente ya está realizada, y nos alcanza a nosotros, pero sólo la podemos percibir y experimentar en esperanza, hasta que la esperanza se convierta en visión. La esperanza está íntimamente vinculada a la experiencia de salvación. Por eso no puede haber esperanza donde no se espera ninguna salvación. Así comienza Benedicto XVI su segunda encíclica:

“*Spe salvi facti sumus* – en esperanza fuimos salvados, dice san Pablo a los Romanos y también a nosotros (Rm 8,24). Según la fe cristiana, la ‘redención’, la salvación, no es simplemente un

³⁷ Byung-Chul Han, *Vida contemplativa*, p. 22.

dato de hecho. Se nos ofrece la salvación en el sentido de que se nos ha dado la esperanza, una esperanza fiable, gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente: el presente, aunque sea un presente fatigoso, se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta, si podemos estar seguros de esta meta y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino. Ahora bien, se nos plantea inmediatamente la siguiente pregunta: pero, ¿de qué género ha de ser esta esperanza para poder justificar la afirmación de que, a partir de ella, y simplemente porque hay esperanza, somos redimidos por ella? Y, ¿de qué tipo de certeza se trata?".

¿Cómo expresa San Pablo esta experiencia, o sea, la experiencia de la salvación que sostiene su esperanza? ¿De qué imágenes se sirve para dárnosla a entender? El gran experto en la teología paulina Joseph A. Fitzmyer, S.J., destaca como "efectos del acontecimiento de Cristo" que sostienen y fundamentan la esperanza teologal, diez aspectos principales que paso a resumir³⁸.

a) Justificación

Esta es la imagen que con más frecuencia emplea san Pablo para traducir su propia experiencia de haber sido salvado por Cristo, experiencia que la expresa de modo admirable con estas palabras: "*Vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí*" (Gál 2,20). Según Benedicto XVI, "todo lo que hace san Pablo parte de este centro. Su fe es la experiencia de

³⁸ Joseph A. Fitzmyer, S.J., "Teología paulina", en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*. Nuevo Testamento y artículos temáticos (Verbo Divino, Estella 2004, pp. 1198-1204). A este trabajo nos referimos en adelante cuando citamos sólo el número de página. También tendremos presente la otra obra de este mismo autor *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas*, Cristiandad, Madrid 1975. Además, añadiremos muchos textos que Benedicto XVI pronunció con ocasión del *Año Paulino* [2008-2009] conmemorativo del bimilenario del nacimiento del Apóstol.

ser amado por Jesucristo de un modo totalmente personal; es la conciencia de que Cristo no afrontó la muerte por algo anónimo, sino por amor a él —a san Pablo—, y que, como Resucitado, lo sigue amando, es decir, que Cristo se entregó por él. Su fe consiste en ser conquistado por el amor de Jesucristo, un amor que lo convuelve en lo más íntimo y lo transforma. Su fe no es una teoría, una opinión sobre Dios y sobre el mundo. Su fe es el impacto del amor de Dios en su corazón. Y así esta misma fe es amor a Jesucristo”³⁹. Para el Apóstol, Jesús es una “persona que me ama, con la que puedo hablar, que me escucha y me responde, este es realmente el principio para entender el mundo y para encontrar el camino en la historia”⁴⁰. Y al comentar su conversión, afirma el Papa que “San Pablo no fue transformado por un pensamiento sino por un acontecimiento, por la presencia irresistible del Resucitado, de la cual ya nunca podrá dudar. Este acontecimiento cambió radicalmente la vida de San Pablo. Sólo el acontecimiento, el encuentro fuerte con Cristo, es la clave para entender lo que sucedió. En este sentido más profundo podemos y debemos hablar de conversión”⁴¹.

Pues bien, a partir del encuentro con Jesús en el camino de Damasco, Pablo fue percibiendo cada vez con más claridad, desde su propia experiencia, el hecho universal de “la pecaminosidad de todos los seres humanos y el papel de Cristo Jesús en la reparación de esta situación” (p. 1198). Lo expresa de manera apodíctica en Rom 3,23: “*Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios*”.

Por tanto, “cuando Pablo afirma que Cristo ha ‘justificado’ a los hombres, está diciendo que Él, por su pasión, muerte y

³⁹ *Homilía en la inauguración del Año Paulino* en la Basílica de San Pablo extramuros, sábado 28 de junio de 2008.

⁴⁰ *La divinidad de Cristo en la predicación de San Pablo*, Audiencia General, 22-10-2008.

⁴¹ *La conversión de San Pablo*, Audiencia General, 3-09-2008.

resurrección, ha logrado que todos estén absueltos o sean declarados inocentes ante el tribunal de Dios con independencia de las obras prescritas por la ley. El proceso de la justificación comienza en Dios, que es ‘justo’ y ‘justifica’ al pecador impío como resultado de lo que Cristo ha hecho en favor de la humanidad. Por eso Pablo habla también de Cristo como ‘nuestra justicia’ (1Cor 1,30), puesto que, mediante su obediencia, muchos serán ‘hechos justos’ (p. 1198). Pues *“así como por la desobediencia de un hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno todos serán constituidos justos”* (Rom 5,19). A los corintios les recuerda Pablo que eran tan pecadores como los demás, *“pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios”* (1Cor 6,11). Pablo acentúa que esto sólo es posible por la acción de Dios, por pura gracia acogida en la fe. En efecto, *“todos son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia”* (Rom 3,24s).

Al abordar este tema paulino, Benedicto XVI se pregunta cómo llegó el Apóstol al convencimiento de que lo que nos hace justos ante el Dios justo no son las obras de la ley sino la fe en Jesucristo.

“La iluminación de Damasco le cambió radicalmente la existencia: comenzó a considerar todos sus méritos [que había conseguido cumpliendo escrupulosamente todos los preceptos de la ley], como ‘basura’ frente a la sublimidad del conocimiento de Jesucristo (cf. Flp 3,8). Precisamente por esta experiencia personal de la relación con Jesucristo, san Pablo pone ya en el centro de su Evangelio una irreductible oposición entre dos itinerarios

alternativos hacia la justicia: uno construido sobre las obras de la Ley, el otro fundado sobre la gracia de la fe en Cristo”⁴².

Evidentemente, el Apóstol, después del cambio de mentalidad acontecido en el camino de Damasco, piensa que “*el hombre es justificado por la fe, independientemente de las obras de la ley*” (Rom 3,28).

Pero ¿cuáles son esas obras de la Ley que no sirven para alcanzar la justificación? Son aquellas por las que el judío piadoso expresaba su identidad religiosa y nacional, frente a la presión de la cultura helenista dominante: “la circuncisión, las observancias acerca del alimento puro y en general la pureza ritual, las reglas sobre la observancia del sábado etc”. Estas obras servían de muro de contención, de escudo de defensa para proteger la preciosa herencia de la fe. Como los seguidores de Jesús las declararon abolidas, por eso mismo Saulo los perseguía con saña, porque veía en ellos un peligro para la fe y la identidad del pueblo elegido. El encuentro con el Resucitado le hizo ver que el muro levantado entre Israel y los pueblos paganos ya no era necesario, pues Cristo lo había abolido, por tanto, las obras de la ley ya no eran el camino de la justificación del hombre.

“Cristo es nuestra identidad común en la diversidad de culturas, y es él el que nos hace justos. Ser justo quiere decir sencillamente estar con Cristo y en Cristo. Y esto basta. La fe es mirar a Cristo, encomendarse a Cristo, unirse a Cristo, conformarse a Cristo, a su vida. Y la forma, la vida de Cristo es el amor; por tanto, creer es conformarse a Cristo y entrar en su amor. San Pablo sabe que en el doble amor a Dios y al prójimo está presente y se cumple toda la ley. Así, en la comunión con Cristo, en la fe que crea la caridad, se realiza toda la ley. Somos justos

⁴² *La justificación en la enseñanza de san Pablo*, Audiencia General, 19-11-2008.

cuando entramos en comunión con Cristo, que es el amor. La comunión con Cristo, la fe en Cristo, crea la caridad. Y la caridad es realización de la comunión con Cristo. Así, estando unidos a él, somos justos, y de ninguna otra forma”⁴³.

Pablo se ha convencido de que “el hombre no es capaz de ser ‘justo’ con sus propias acciones, sino que realmente sólo puede llegar a ser ‘justo’ ante Dios porque Dios le confiere su ‘justicia’ uniéndolo a Cristo, su Hijo. Y esta unión con Cristo, el hombre la obtiene mediante la fe. Sin embargo, esta fe no es un pensamiento, una opinión o una idea. La fe, si es verdadera, si es real, se convierte en amor, se convierte en caridad, se expresa en la caridad. Una fe sin caridad, sin este fruto, no sería verdadera fe. Sería fe muerta”, como dirá Santiago: “*Del mismo modo que el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta*” (St 2,26). Para San Pablo, la verdadera fe es la que actúa por la caridad (Gál 5,6). O dicho con otras palabras:

“Las consecuencias de una fe que no se encarna en el amor son desastrosas, porque se reduce al arbitrio y al subjetivismo más nocivo para nosotros y para los hermanos. ¿A qué se reduciría una liturgia que se dirigiera sólo al Señor y que no se convirtiera, al mismo tiempo, en servicio a los hermanos, [a qué se reduciría] una fe que no se expresara en la caridad? Esto es lo esencial: la ética cristiana no nace de un sistema de mandamientos, sino que es consecuencia de nuestra amistad con Cristo. Esta amistad influye en la vida: si es verdadera, se encarna y se realiza en el amor al prójimo”⁴⁴.

⁴³ *La justificación en la enseñanza de san Pablo*, (Audiencia General, 19-11-2008).

⁴⁴ Benedicto XVI, *La doctrina de la justificación. De la fe a las obras* (Audiencia General 26-11-2008).

La justificación nos la regala Dios por la fe en Cristo, una fe que actúa por la caridad (Gál 5,6) y alienta la esperanza, pues “la fe es la sustancia de la esperanza”⁴⁵.

Para completar este punto es bueno tener presente el siguiente documento:

Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación
Federación Luterana Mundial y Pontificio Consejo para la
Promoción de la Unidad de los Cristianos (31/10/1999).

El Mensaje bíblico de la Justificación

“Nuestro común arte y manera de escuchar la Palabra de Dios en las Escrituras ha dado lugar a estos nuevos enfoques. Juntos y juntas oímos lo que dice el Evangelio: «De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Esta buena nueva se plantea de diversas maneras en la Sagrada Escritura. En el Antiguo Testamento escuchamos la palabra de Dios acerca del pecado (Sal 51,1-5; Dn 9,5 y ss; Ecl 8,9 y ss; Esd 9,6 y ss) y la desobediencia humana (Gn 3,1-19 y Neh 9,16-26), así como la «justicia» (Is 46,13; 51,5-8; 56,1; cf 53,11; Jer 9,24) y el «juicio» de Dios (Ecl 12,14; Sal 9,5 y ss; y 76,7-9). En el Nuevo Testamento se tratan en forma diferenciada los temas de la «justicia» y la «justificación» en los evangelios de san Mateo (5,10; 6,33 y 21,32) y san Juan (16,8-11); en las cartas de los Hebreos (5,1-3 y 10,37-38) y de Santiago (2,14-26)10. También en las cartas de san Pablo se describe de varias maneras el don de la salvación, entre ellas: «Estad pues, firmes

⁴⁵ Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi*, sobre la esperanza cristiana (30/11/2007), n. 10.

en la libertad con que Cristo nos hizo libres» (Gál 5,1-13, cf. Rom 6,7); «Y todo esto proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo» (2 Cor 5,18-21; cf. Rom 5,11); «tenemos paz con Dios» (Rom 5,1); «es nueva criatura» (2 Cor 5,17); «vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6,11-23) y «santificados en Cristo Jesús» (1 Cor 1,2 y 1,31; 2 Cor 1,1). Entre estas expresiones sobresale la descripción de la «justificación» del pecado de los seres humanos por la gracia de Dios por medio de la fe (Rom 3, 23-25), que cobró singular relevancia en la época de la Reforma. San Pablo describe el Evangelio como fuerza de Dios para la salvación de quien ha caído bajo el poder del pecado: como mensaje que proclama que «la justicia de Dios se revela de fe en fe» (Rom 1,16-17) y otorga la «justificación» (Rom 3,21-31). Proclama a Jesucristo como «nuestra justificación» (1 Cor 1,30), atribuyendo al Señor resucitado lo que Jeremías proclama de Dios mismo (23,6). En la muerte y resurrección de Cristo están arraigadas todas las dimensiones de su obra redentora, ya que él es «Señor nuestro, quien fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25). Todos los seres humanos tienen necesidad de la justicia de Dios, pues «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 1,18; 2,23; 3,22; 11,32 y Gál 3,22). En la carta a los Gálatas (3,6) y en la carta a los Romanos (4,3-9) comprende Pablo la fe de Abrahán (Gn 15,6) como fe en el Dios que justifica a los pecadores y apela al testimonio del Antiguo Testamento, para subrayar su evangelio de que la justicia le es imputada a quienes como Abrahán confían en la promesa de Dios. «El justo vivirá por la fe» (Hab 2,4; cf. Gál 3,11; Rom 1,17). En las cartas paulinas la justicia de Dios es también fuerza para aquellos que creen (Rom 1,16s) El hace que sea justicia nuestra la suya (2 Cor 5,21). La justificación se nos otorga por medio de Cristo Jesús, «a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe» (Rom 3,2, véase 3,21-28). «Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto

no viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras...» (Ef 2,8-9). (11) La justificación es perdón de los pecados (cf. Rom 3,23-25; Hech 13,39 y Lc 18,14), liberación del dominio del pecado y la muerte (Rom 5,12-21) y de la maldición de la ley (Gál 3,10-14). Es aceptación en la comunión con Dios, ahora ya, aunque plenamente realizada en el futuro reino de Dios (Rom 5,12). Ella nos une a Cristo, a su muerte y resurrección (Rom 6,5). Acontece por la recepción del Espíritu Santo en el bautismo como incorporación al cuerpo uno (Rom 8,1-2.9-11; 1 Cor 12,12-13). Todo ello proviene sólo de Dios, por causa de Cristo y por gracia mediante la fe en «el evangelio del Hijo de Dios» (Rom 1,1-3). Las personas justificadas viven por la fe que dimana de la Palabra de Cristo (Rom 10,17) y que obra por el amor (Gál 5,6), que es fruto del Espíritu (Gál 5,22). Pero como los poderes y las pasiones atacan a las personas creyentes desde fuera y desde dentro (Rom 8,35-39 y Gál 5,16-21) y sucumben al pecado (1 Jn 1,8.10), han de escuchar una y otra vez las promesas de Dios y confesar sus pecados (1 Jn 1,9), participar en el Cuerpo y la Sangre de Cristo y ser exhortadas a vivir en justicia, conforme a la voluntad de Dios. De ahí que el Apóstol diga a las personas justificadas: «ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece» (Fil 2,12-13). Mas esto no invalida la buena nueva: «Por consiguiente, ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús» (Rom 8,1) y en quienes Cristo vive (Gál 2,20). Por la justicia de Cristo «procura a todos los hombres toda la justificación que da la vida» (Rom 5,18)» (joint_declaration_2019_es.pdf (lutheranworld.org)).

b) Salvación

Siguiendo la enumeración del exégeta norteamericano, Fitzmyer, una segunda imagen que emplea san Pablo para expresar

lo que supuso para él el encuentro con Cristo es “salvación”, estrechamente unida a la anterior, pues “la justificación del cristiano es otra de las formas con que Pablo expresa los efectos de la acción salvífica de Cristo”⁴⁶. Pues “en el encuentro con Jesús le quedó muy claro el significado central de la cruz: comprendió que Jesús *había muerto y resucitado por todos* y por él mismo. En la cruz, por tanto, se había manifestado el amor gratuito y misericordioso de Dios. Días tras día, en su nueva vida, experimentaba que la salvación era ‘gracia’, que todo brotaba de la muerte de Cristo y no de sus méritos. Así, el ‘evangelio de la gracia’ se convirtió para él en la única forma de entender la cruz. Para San Pablo la cruz tiene un primado fundamental en la historia de la humanidad; representa el punto central de su teología, porque decir cruz quiere decir *salvación como gracia* dada a toda criatura. La cruz revela ‘el poder de Dios’ (cf. 1Cor 1,24), que es diferente del poder humano, pues revela su amor. El Crucificado manifiesta de verdad quién es Dios, es decir, poder de amor que llega hasta la cruz para salvar al hombre”⁴⁷. Pero “por sí sola la cruz no podría explicar la fe cristiana; más aún, sería una tragedia, señal de la absurdidad del ser. El misterio pascual consiste en el hecho de que el Crucificado ‘resucitó al tercer día, según las Escrituras’ (1Cor 15,4): el que fue crucificado y así manifestó el inmenso amor de Dios por el hombre, resucitó y está vivo en medio de nosotros”⁴⁸.

La idea de ‘salvación’ que tiene detrás san Pablo está inspirada en el acontecimiento “de la liberación del pueblo de Israel llevada

⁴⁶ J.A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*. Síntesis y perspectivas, Cristiandad, Madrid 1975, p. 132.

⁴⁷ Benedicto XVI, *La teología de la cruz en la predicación de san Pablo*, Audiencia General, 29-10-2008.

⁴⁸ Benedicto XVI, *La resurrección de Cristo en la teología de san Pablo*, Audiencia General, 5-11-2008.

a cabo por Dios. La imagen expresa liberación o rescate de un mal o de un daño, físico, psíquico, nacional, de catástrofes o moral. Al usarla, Pablo reconoce que los cristianos ‘son salvados’ por la cruz de Cristo, es decir, rescatados del mal (moral y de otros tipos)” (p.1199). El Apóstol es bien consciente de que “*la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios [...] De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación [...] Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios*” (1Cor 1,18.21-24)⁴⁹.

Esta enseñanza paulina

“tiene importantes consecuencias para nuestra vida de fe: estamos llamados a participar hasta lo más profundo de nuestro ser en todo el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo. Esto se traduce en la práctica compartiendo los sufrimientos de Cristo, como preludio a la configuración plena con él mediante la resurrección, a la que miramos con esperanza. La teología de la cruz no es una teoría; es la realidad de la vida cristiana. El cristianismo no es el camino de la comodidad; más bien, es una escalada exigente, pero iluminada por la luz de Cristo y por la gran esperanza que nace de él. Experimentando el sufrimiento, conocemos la vida en su profundidad, en su

⁴⁹ “La especulación racional, que en el mundo pasa por la sabiduría, no se había dado cuenta de que Dios actuó a través de un salvador sufriente, *la locura de lo que predicamos*: Esta es la palabra de la cruz (1,18) [...] La locura de Dios es un Cristo crucificado que los judíos rechazan debido a sus expectativas mesiánicas y los gentiles debido a su racionalismo” (J. Murphy-O’Connor, O.P., “Primera carta a los Corintios”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, p. 318).

belleza, en la gran esperanza suscitada por Cristo crucificado y resucitado”⁵⁰.

En la carta a los filipenses llama Pablo a Jesús “salvador”: “*Nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas*” (Flp 3,20s)⁵¹. Históricamente, Jesús ya ha realizado la salvación, pero lo que esta significa en su plenitud sólo se nos revelará al final de los tiempos (dimensión escatológica). En efecto, “*Dios no nos ha destinado para la ira, sino para obtener la salvación por nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros, para que, velando o durmiendo, vivamos juntos con Él*” (1Ts 5,9s). Esta mirada de la esperanza aparece también en este texto: “*La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvados de la ira! Si cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida!*” (Rom 5,9-10). Estamos salvados, ciertamente, pero todavía estamos a la espera de la realización plena de la salvación, “*porque nuestra salvación es en esperanza*” (Rom 8,24).

Justamente porque nuestra salvación espera su plena realización en el futuro de Dios, por eso san Pablo dice que Cristo mientras tanto intercede por nosotros en el cielo (cf. Rom

⁵⁰ Benedicto XVI, *La resurrección de Cristo en la teología de san Pablo*, Audiencia General, 5-11-2008.

⁵¹ “Los cuerpos de los cristianos, que actualmente son partícipes de la mortalidad de la vida presente, no pueden entrar en la gloria final sin pasar por una ‘transformación’ [...] en la forma de su cuerpo glorioso: Cristo resucitado es también modelo en cuanto representante de la verdadera humanidad que Dios quiso para los seres humanos desde el principio (Rom 8,19-21.29-30)” (B. Byrne, S.J., “Carta a los Filipenses”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, p. 312).

8,34). Es ésta también la razón por la que puede recomendar a los filipenses: “*Trabajad por vuestra propia salvación con temor y temblor*” (Flp 2,12), pero añadiendo inmediatamente: “*porque Dios es quien está trabajando en vosotros el querer y el obrar en virtud de su beneplácito*” (Flp 2,13), para que nadie pueda pensar que la salvación puede lograrse sin la gracia de Dios. Igualmente, relacionada con ese futuro escatológico está la advertencia de Pablo acerca del juicio, “*porque es necesario que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal*” (2Cor 5,10). O como escribe a los Romanos: en aquel día “*Dios dará a cada cual según sus obras: a los que, por la perseverancia en el bien busquen gloria, honor e inmortalidad: vida eterna; mas a los rebeldes, indóciles a la verdad y dóciles a la injusticia: ira y cólera. Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obre el mal: del judío primeramente y también del griego; en cambio, gloria, honor y paz a todo el que obre el bien; al judío primeramente y también al griego; que Dios es imparcial*” (Rom 2,6-11). Según esto, el Apóstol afirma que “Dios no tiene acepción de personas; pese a sus privilegios, los judíos no saldrán mejor librados que los gentiles, a menos que hagan lo que se supone de deben hacer”⁵².

Esta dimensión escatológica de la salvación hay que tenerla siempre presente, para comprender lo que Cristo hizo por nosotros en su misterio pascual: nos salvó en esperanza. En la carta a los Efesios, la idea de la justificación por la fe se transforma en la de la salvación (cambia ‘justificación’ por ‘salvación’): “*Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es un don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe. En efecto, hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicásemos*” (Ef 2,8-

⁵² J.A. Fitzmyer, S.J., “Carta a los Romanos”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, p. 371.

10). Aquí Pablo “habla de la salvación como el resultado del don de Dios exclusivamente. La dicotomía no es ya fe u obras (Rom 3,28), sino gracia de Dios o buenas acciones del hombre”⁵³.

c) Reconciliación

Una tercera imagen empleada por Pablo para dar a entender lo que significó para él el encuentro con Cristo es la de “reconciliación”⁵⁴. “Cuando Pablo aplica esta imagen al acontecimiento de Cristo, siempre habla de Dios o Cristo, que reconcilia consigo a los hombres, porque todos son enemigos o pecadores. La iniciativa es de Dios, quien, mediante Cristo, consigue que los pecadores pasen de un estado de enemistad a otro de amistad” (p. 1200). Veamos algunos textos: “*Todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación*” (2Cor 5,18s).

En la carta a los Romanos, Pablo pone de relieve las consecuencias o efectos de la reconciliación: “*Si cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida! Y no solamente eso, sino que también nos gloriamos en Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido ahora la reconciliación*” (5,10s)⁵⁵.

⁵³ P.J. Kobelski. “Carta a los Efesios”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, p. 445.

⁵⁴ Léon Roy, O.S.B., “Reconciliación”, en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, 756s. Desarrolla este concepto que no es “sino un aspecto de su obra de redención” a través de cuatro notas: la iniciativa de Dios; los efectos de la reconciliación; el ministerio de la reconciliación; la acogida del don de Dios.

⁵⁵ “El efecto de la justificación es que el cristiano llega hasta a gloriarse de Dios mismo, mientras que antes vivía atemorizado por su ira. Tras haber experimentado

En la carta a los Efesios habla de la reconciliación entre los dos pueblos mediante la superación del muro que los separaba: Cristo “*es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro divisorio, la enemistad, anulando en su carne la ley con sus mandamientos y decretos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo las paces, y reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad [...] Por él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu*” (Ef 2,14-18)⁵⁶.

Según el Apóstol, la reconciliación alcanzada por Cristo no afecta sólo a la relación del hombre con Dios, consigo mismo y con los demás, sino que alcanza también a la creación entera que espera “*ser liberada de la esclaritud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios*” (Rom 8, 20-22). Esta implicación cósmica aparece también en Col 1,20: Dios quiso “*reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, los seres de la tierra y de los cielos*”. Para Pablo, “el efecto principal de la pasión, muerte y resurrección de Cristo es la reconciliación del hombre con Dios, la restauración del hombre en el estado de paz y unión con el Padre [...] El Padre ha reconciliado a los hombres consigo mismo a través de Cristo, y concretamente a través de la muerte de Cristo, ‘por su sangre’ (Rom 5,9)”⁵⁷.

el amor de Dios en la muerte de Cristo, puede exultar ante el mero pensamiento de Dios” (J.A. Fitzmyer, S.J., “Carta a los Romanos”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, p. 382).

⁵⁶ “La humanidad vieja quedó defectuosa y alejada de Dios debido al pecado de Adán (Rom 5,12-17), pero la humanidad nueva creada en Cristo ha sido reconciliada con Dios mediante la cruz” (P.J. Kobelski, “Carta a los Efesios”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, p. 446).

⁵⁷ J.A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*, pp. 123.124.

d) Expiación

Otro de los efectos del acontecimiento de Cristo lo expresa San Pablo con la imagen de la ‘expiación’. Esta imagen la toma el Apóstol del Antiguo Testamento⁵⁸. En el Santo de los Santos se guardaba el arca de la alianza (cf. Ex 25,17-22); sobre ella, a modo de cubierta, se colocó una lámina de oro fino que “estaba pensada como punto de contacto entre Dios y el hombre, punto de la presencia misteriosa de Dios en el mundo de los hombres”. Sobre esta lámina, el Sumo Sacerdote derramaba, una vez al año, la sangre de los animales sacrificados en el día de la expiación (cf. Lv 16,14-20: *Yom Kippur*), “sangre que simbólicamente ponía los pecados del año transcurrido en contacto con Dios y, así, los pecados arrojados al abismo de la bondad divina quedaban como absorbidos por la fuerza de Dios, superados, perdonados. La vida volvía a empezar”⁵⁹. La Vulgata tradujo el nombre de esta lámina (*kapporet / hilasterion*) como ‘*propitiatorium*’, o sea, el lugar donde, mediante la sangre del sacrificio, el pueblo se congraciaba con Dios.

Pablo usa esta imagen sólo en Rom 3,25: a Cristo Jesús “*Dios exhibió como instrumento de propiciación [hilasterion] por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente*”. Según el Apóstol, lo que representaba antiguamente el rito de la expiación repetido cada año, Cristo lo ha llevado a perfección de una sola vez con su muerte en la cruz,

⁵⁸ “Las traducciones de la Biblia utilizan con frecuencia el término ‘expiación’, o a veces ‘propiciación’ en el AT, sea a propósito de los sacrificios ‘por el pecado’, en que se dice que el sacerdote ‘ejecuta el rito de la expiación’ (p.e. Lev 4), sea, todavía más especialmente, a propósito de la fiesta anual llamada generalmente ‘el día de las expiaciones’ o ‘el gran día de la expiación’, cuyo ritual está descrito detalladamente en Lev 16” (St. Lyonnet, “Expiación”, en *Vocabulario de Teología bíblica*, p. 322).

⁵⁹ Benedicto XVI, *Ha llegado el tiempo del verdadero culto*, Catequesis miércoles 7 de enero de 2009.

por eso Cristo crucificado es el nuevo y definitivo ‘propiciatorio’, por cuya sangre derramada se borran los pecados del mundo. En el propiciatorio de la cruz se da el verdadero contacto entre el hombre y Dios: Cristo crucificado “es el lugar de contacto entre la miseria humana y la misericordia divina; en su corazón se deshace la masa triste del mal realizado por la humanidad y se renueva la vida”⁶⁰. Pero para entender bien lo que aquí está en juego es necesario tener en cuenta lo siguiente:

“La muerte de Cristo en expiación del pecado fue un acto de amor simultáneamente hacia el Padre y hacia los hombres, por el que Jesús hizo la oblación de su vida para volver a consagrar los hombres a Dios [...] Pablo *no* enseña que el Padre quisiera la muerte de su Hijo para satisfacer las deudas contraídas con Dios o con el diablo por los pecados del hombre [...] No es que Cristo vaya a la muerte como víctima vicaria que paga la deuda al Padre o al diablo, sino que el Padre amoroso, reconociendo el amor que el Hijo le tiene a él y a la humanidad, salda la cuenta pendiente ofreciendo a su propio Hijo. Fundamentalmente es un acto de amor de Dios que se ha derramado en los corazones de los hombres (Rom 5,6-8;8,35.39)”⁶¹.

e) Redención / rescate

Otra imagen de la que se sirve Pablo para expresar su experiencia del encuentro con Cristo, que cambió su existencia y le posibilitó una vida nueva, es ‘redención’ o ‘rescate’. El trasfondo de esta imagen está en el Antiguo Testamento, en la intervención de Dios para rescatar a su pueblo de la esclavitud: “*Yo soy Yahvé; Yo os sacaré de los duros trabajos de los egipcios, os libraré de*

⁶⁰ Benedicto XVI, *Ha llegado el tiempo del verdadero culto*, Catequesis, 7 de enero de 2009.

⁶¹ J.A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*, p. 129.

su esclavitud y os redimiré con brazo poderoso” (Ex 6,6). Tras el paso del Mar Rojo, Moisés y los israelitas entonaron este cántico a Yahvé: “*Guiaste con bondad al pueblo que rescataste, los condujiste con poder a tu santa morada*” (Ex 15,13).

Pablo “ve la ‘redención’ como un efecto del acontecimiento de Cristo: reconoce que la pasión y muerte de Cristo eran un rescate para liberar a los pecadores de la esclavitud o cautividad” (p. 1202). Por eso cuando recuerda a los corintios que han sido “*comprados a gran precio*” (1Cor 6,20; 7,23) les está diciendo que el precio que Cristo ha tenido que pagar por el rescate ha sido muy grande⁶². Pero no dice nunca a quién se ha pagado ese precio. Pablo además nunca llama a Cristo ‘redentor’; ni siquiera habla de ‘rescate’. Pero lo llama ‘*nuestra redención*’: Dios hizo a Cristo para nosotros redención (1Cor 1,30). Y llega a afirmar que “*en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús*” (Rom 3,24), todos los hombres, pues “*todos pecaron y están privados de la gloria de Dios*”, son liberados y justificados. Pero, aunque la redención ya ha sido realizada, “todavía hay un aspecto futuro, escatológico, porque los cristianos ‘esperan la redención del cuerpo’ (Rom 8,23), y hasta un aspecto cósmico, puesto que la ‘creación’ (Rom 8,19-23) gime esperándola” (p. 1202).

El himno de la carta a los Efesios relaciona la redención con el perdón de los pecados: “*En Cristo tenemos por medio de su sangre la*

⁶² “El término ‘redención’ no sirve solamente para designar la obra llevada a cabo por Cristo en el Calvario, sino igualmente la que realizará el final de los tiempos en el momento de la parusía y de la resurrección gloriosa de los cuerpos [...] y en los dos casos se trata de una liberación, pero quizás todavía más de una ‘adquisición’, de una ‘toma de posesión por Dios’ [...] Por eso es por lo que el NT pudo expresar esta misma noción por medio del verbo ‘comprar’ (gr. *agoradsein*, 1Cor 6,20;7,23; cf. Gál 3,13; 4,5) [...] Redención ‘costosa’: a la inmolación de víctimas irracionales sucede el sacrificio personal y voluntario del Siervo de Yahveh que ‘entregó su vida a la muerte’ (Is 53,12) y ‘sirvió bien a la comunidad (53,11 LXX)’ (St. Lyonnet, “Redención”, en *Vocabulario de Teología bíblica*, 758s).

redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia” (Ef 1,7). Igualmente, en Col 1,13s: el Padre “nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino de su Hijo querido, en quien tenemos la redención: el perdón de los pecados”⁶³.

f) Libertad

En su polémica con los gálatas, termina el Apóstol afirmando con gran contundencia: “Para ser libres nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud” (Gál 5,1). De la obra salvadora de Cristo brota la libertad, “la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rom 8,21), esa libertad “que anhela ávidamente toda la creación, aún no es perfecta. No obstante, existe una libertad que Cristo ha logrado ya para los hombres”⁶⁴. Con el término ‘libertad’, el Apóstol se refiere a veces a la obra de ‘redención/rescate’ realizada por Jesucristo; pero casi siempre que utiliza esta palabra la relaciona con “la idea grecorromana de libertad como estado social de los ciudadanos en una *polis* griega o un *municipium* romano [...]” Pablo aplica esta imagen al acontecimiento de Cristo, dando a entender que Cristo Jesús ha puesto a los cristianos en libertad, les ha dado los derechos de ciudadanos de una ciudad o estado libre” (p.1203).

⁶³ “Pablo, al declarar que ‘Dios condenó al pecado en la carne’ (Rom8,3) [...] precisa que esta victoria de Dios por su Cristo sobre el pecado se efectuó allí mismo donde Satán creía reinar para siempre, ‘en la carne’; explica que a este objetivo ‘envió Dios a su Hijo en la semejanza de una carne de pecado, es decir, una condición en la que la carne de Cristo, sin ser como la nuestra ‘instrumento de pecado’; era, sin embargo, como la nuestra, pasible y mortal a causa del pecado [...] El ‘retorno a Dios’, la ‘redención’ se ha efectuado en cuanto que Cristo ha pasado del estado ‘carnal’ al estado ‘espiritual’, y nosotros en él” (St. Lyonnet, “Redención”, 761s).

⁶⁴ J.A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*, p. 130.

En efecto, *nuestra ciudadanía, la que nos hace libres, está en los cielos* (Fpl 3,20), pero ejercemos los derechos de ciudadanos del cielo mientras estamos en la tierra, pues “aunque todavía no han llegado plenamente al nuevo eón, los cristianos ya están empadronados como ciudadanos de la ‘ciudad celestial’”⁶⁵: “*Nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas*”.

El fundamento de esta condición de ciudadanos libres está en el Espíritu, porque “*donde está el Espíritu del Señor, hay libertad*” (2Cor 3,17). Esta libertad es una conquista de Cristo, que los gálatas parecen haber olvidado (cf. 5,1). La esclavitud a la que se refiere el Apóstol es la del pecado y la muerte, es la ley, es el propio yo (cf. Rom 5-7; esp. 7,3; 8,1-2)⁶⁶. En la Carta a los Romanos les dice: “*Cuando erais esclavos del pecado fuisteis liberados para la justicia*” (6,20). La libertad que Cristo nos ha conquistado aparece también en la alegoría de Sara y Agar (Gál 4,21-31): nosotros somos hijos de la mujer libre. En su lucha contra los judaizantes, Pablo denuncia a los falsos hermanos que se “*han introducido subrepticiamente para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús*” (Gál 2,4). Este aspecto del acontecimiento de Cristo también tiene un matiz, un tono escatológico: la creación espera ser liberada “*de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios [...] Y no sólo ella; también nosotros gemimos en nuestro interior anhelando el*

⁶⁵ B. Byrne, S.I., “Carta a los Filipenses”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, p. 312.

⁶⁶ “El creyente es libre en cuanto que en Cristo ha recibido el poder de vivir ya en la intimidad del Padre, sin verse impedido por los lazos del pecado, de la muerte y de la ley”, tres conceptos paulinos desarrollados a continuación, para terminar con el ejercicio de la libertad cristiana entendida como *parresia*, frente a todo libertinaje, y sobre todo, destacando el primado de la caridad en el ejercicio de la libertad (Léon Roy, “Liberación, libertad”, en *Vocabulario de Teología bíblica*, 485-387).

rescate de nuestro cuerpo” (Rom 8,21.23). Pablo sabe muy bien que “los cristianos no han realizado todavía enteramente este destino [y por eso] insiste: *‘Vosotros fuisteis llamados a la libertad, pero no la uséis como una ocasión para la carne’* (Gál 5,13). La libertad no es libertinaje, [al contrario] *‘haceos esclavos unos de otros por el amor’* (Gál 5,13)” (p. 1203).

En la homilía de la inauguración del Año paulino, Benedicto XVI destacó

“una de las palabras-clave [de la teología paulina]: la libertad. La experiencia de ser amado hasta el fondo por Cristo le había abierto los ojos sobre la verdad y sobre el camino de la existencia humana; aquella experiencia lo abarcaba todo. San Pablo era libre como hombre amado por Dios que, en virtud de Dios, era capaz de amar juntamente con él. Este amor es ahora la ‘ley’ de su vida, y precisamente así es la libertad de su vida. Habla y actúa movido por la responsabilidad del amor. Libertad y responsabilidad están aquí inseparablemente unidas. Por estar en la responsabilidad del amor, es libre; por ser alguien que ama, vive totalmente en la responsabilidad de este amor y no considera la libertad como un pretexto para el arbitrio y el egoísmo”⁶⁷.

g) Santificación

San Pablo utiliza también el término ‘santificación’ para expresar la gracia que brota del acontecimiento de Cristo; ciertamente no la inventó él, proviene del Antiguo Testamento. Cuando Yahvé se apareció a Moisés en la zarza ardiente, “le dijo: *‘No te acerques aquí; quítate las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es suelo santo’*” (Ex 3,5). Jerusalén es la ciudad santa (Is 48,2); el templo es santo (Is 64,10). El pueblo de Israel es una nación

⁶⁷ Homilía en la Basílica de San Pablo extramuros, sábado 28 de junio de 2008

santa (Ex 19,6). La santidad brota del mismo ser de Dios tres veces santo (cf. Is 6,3 Ap 4,8). “*Yahvé dijo a Moisés: Di a toda la comunidad de los israelitas: Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo*” (Lev 19,1s).

Con el término ‘santificación’ no se quería expresar una consagración interior de las personas al servicio de Yahvé. “Era un término cíltico que indicaba la separación de personas y cosas de la esfera secular o profana para el servicio divino. Según Pablo, Dios hizo a Cristo ‘nuestra santificación’ (1Cor 1,20), es decir, el medio por el que los seres humanos se consagraban de nuevo a Dios y se disponían a servirle con temor y respeto. A esto ‘nos ha llamado Dios’ (1Tes 4,7), y hemos sido ‘santificados’ o ‘hechos santos’ por Cristo Jesús [“*habéis sido santificados en el nombre del Señor Jesucristo*” (1Cor 6,11)], o por su Espíritu [Pablo ejerce el sagrado oficio del Evangelio de Dios, “*para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo*” (Rom 15,16)]. Es esto tan cierto para Pablo que ‘santos’ es una designación corriente de los cristianos; los cristianos están llamados a ser santos” (p. 1203): “*A todos los amados de Dios que estáis en Roma, santos por vocación, a vosotros gracia y paz, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo*” (Rom 1,7). Y en el saludo “*a la Iglesia de Dios que está en Corinto: a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos*” (1Cor 1,2).

h) Transformación

Pablo toma esta imagen de la mitología grecorromana; por entonces circulaban muchas leyendas sobre transformaciones o metamorfosis de serpientes en piedras⁶⁸, o más tarde, la de Lucio

⁶⁸ “Entonces apareció un gran portento: una serpiente de lomo rojo intenso, pavorosa [...] Allí había unos polluelos de gorrión recién nacidos, tiernas criaturas sobre la cimera rama, acurrucados de terror bajo las hojas: eran ocho, y la novena era la madre que había tenido a los hijos [...] Tras devorar a los hijos del gorrión y a la propia madre [...] la convirtió en piedra el taimado hijo de Crono” (*Ilíada*, canto

en un asno⁶⁹. Al aplicarla al acontecimiento de Cristo, el Apóstol quiere dar a entender cómo Jesús transforma gradualmente a los seres humanos ‘que vuelven al Señor’. El Dios creador, por medio de Cristo resucitado, hace brillar de nuevo la luz creadora en la vida humana, que queda transformada por ella. Pablo aclara esta imagen en la segunda carta a los corintios: “*Todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos*” (2Cor 3,18). Comentando este texto, dice Murphy-O’Connor que “la salvación es un proceso cuya meta consiste en la conformidad con Cristo. La auténtica humanidad de éste debe hacerse progresivamente manifiesta en los creyentes [...] A medida que los creyentes se van conformando con Cristo, se hacen cada vez más capaces de rendirle el honor que se debe a Dios [...] El agente de la transformación es Dios que actúa a través del Espíritu”⁷⁰. Íntimamente relacionado con ese versículo está este otro de la misma carta: “*Pues el mismo Dios que dijo: Del seno de las tinieblas brille la luz, la ha hecho brillar en nuestros corazones, para iluminarnos con el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo*” (2Cor 4,6). El rostro de Cristo es como un espejo que refleja la gloria que viene del Dios creador. “Esta es una de las más sublimes descripciones paulinas del acontecimiento de Cristo” (p. 1204).

Finalmente, en la carta a los Filipenses habla también de la futura transformación operada por Cristo en nosotros: “Él

II, 305-319. Introducción general, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes, Biblioteca Básica Gredos, Madrid 2000, p. 30).

⁶⁹ Cf. Apuleyo, *El asno de oro*, libro III, nn. 22-25. Introducción general de F. Pejenaute Rubio. Traducción y notas de L. Rubio Fernández, Biblioteca Básica Gredos, Madrid 2001, pp. 71-73ss.

⁷⁰ J. Murphy-O’Connor, “Segunda carta a los Corintios”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, p. 346.

transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas” (3,21). De esta imagen los Padres griegos “derivaron la idea posterior de *theopoesis*, la gradual ‘divinización’ del cristiano, que en ellos es prácticamente un equivalente de ‘justificación’” (p. 1204).

i) Nueva creación

Esta imagen, relacionada con la anterior, Pablo la toma también de los textos del Antiguo Testamento acerca de la creación. Dios es el creador del cielo y la tierra y de los hombres. “Al aplicarla al acontecimiento de Cristo, Pablo quiere decir que Dios ha creado de nuevo a la humanidad en Cristo, dándole ‘novedad de vida’ (Rom 6,4), es decir, una vida en unión con el Cristo resucitado (Gál 2,20: ‘*Cristo vive en mí*’), una vida destinada a compartir ‘*la gloria de Dios*’ (Rom 3,23)” (p. 1204).

Al final de la carta a los Gálatas, afirma Pablo que “*lo que cuenta no es la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la creación nueva*” (6,15). “*Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo*” (2Cor 5,17). Esta es la razón por la que Pablo llama a Cristo resucitado ‘*el último Adán*’ (1Cor 15,45): él es cabeza de la humanidad nueva, escatológica, igual que el primer Adán fue el comienzo de la vida para la humanidad terrena. Por eso, puede decir Pablo que Dios “*a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos*” (Rom 8,29). Y de esa forma los hará partícipes de su propia resurrección. Pues “*Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder*” (1Cor 6,14). Pues sabemos que “*el que resucitó al Señor Jesús, también nos resucitará con Jesús y nos presentará ante él juntamente con vosotros*” (2Cor 4,14). Pero este final tiene un principio: “en Cristo se ha inaugurado ya una nueva creación [...] Esto se aplica en primer lugar al hombre renovado interiormente por el bautismo a imagen de

su Creador (Col 3,10), hecho en Cristo ‘nueva criatura’ (Gál 6,15): en él ha desaparecido el ser antiguo, un nuevo ser existe (2Cor 5,17)⁷¹. En efecto, *“fuimos con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo resucitó de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si nos hemos injertado en él por una muerte semejante a la suya, también lo estaremos por una resurrección semejante”* (Rom 6,4-5). En efecto, “el bautismo produce una identificación del cristiano con Cristo glorificado, posibilitando que aquél viva en realidad con la vida de Cristo mismo (Gál 2,20); esto conlleva una ‘nueva creación’ [...] El cristiano, identificado con Cristo por medio del bautismo, queda capacitado para llevar una nueva vida consciente que no puede conocer el pecado”⁷². La enseñanza paulina a este respecto, suena como un eco de lo que Jesús le dijo a Nicodemo del nuevo nacimiento “*“de agua y de Espíritu”*” (Jn 3,5), también el Apóstol destaca la obra del Espíritu en la nueva creación por la resurrección, pues “*“si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros”*” (Rom 8,11). Para Pablo, “Jesús es instrumento de una ‘creación nueva’ (2Cor 5,17; Gál 6,15), porque con la resurrección se hizo *pneuma zoopoiooun*, ‘espíritu de vida’ (1Cor 15,45). En virtud de este principio dinámico, Pablo comprueba que ya no es él quien vive, sino que es Cristo resucitado quien vive en él (Gál 2,20), transformando incluso su vida física (cf. 2Cor 3,18; 4,5-6)”⁷³.

⁷¹ Paul Auvray, “Creación”, en *Vocabulario de Teología bíblica*, p. 198.

⁷² J.A. Fitzmyer, “Carta a los Romanos”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, p. 387.

⁷³ J.A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*, p. 119s.

j) Glorificación

Por último, Pablo emplea también los términos ‘gloria’ o ‘glorificación’ para expresar su experiencia del acontecimiento salvador de Cristo que fundamenta la esperanza. Detrás están las afirmaciones veterotestamentarias que hablan de la gloria o esplendor de Dios (*kabod*) cuando él se manifiesta⁷⁴. Así, durante la estancia de Moisés en el Sinaí, se nos dice que “*la nube cubría el monte. La gloria de Yahvé descansaba sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día, Yahvé llamó a Moisés de en medio de la nube. La gloria de Yahvé aparecía a los israelitas como fuego devorador sobre la cumbre del monte*” (Ex 24,15-17). Y cuando Yahvé toma posesión del santuario se dice: “*La Nube cubrió entonces la Tienda del Encuentro y la gloria de Yahvé llenó la Morada. Moisés no podía entrar en la Tienda del Encuentro, pues la Nube moraba sobre ella y la gloria de Yahvé llenaba la Morada*” (Ex 40,34s). Cuando la rebelión de los israelitas en el desierto, “*toda la comunidad hablaba de apedrearlos, cuando la gloria de Yahvé se apareció a todos los israelitas en la Tienda del Encuentro*” (Nm 14,10). Por tanto, con el término “gloria” el Antiguo Testamento quiere expresar la manifestación de Dios que, al ser absolutamente trascendente, reviste formas de aspecto numinoso “tremendo y fascinante”⁷⁵.

Pablo relaciona ‘gloria’ con el Dios creador; por eso con la imagen de ‘glorificación’ “está refiriéndose a otro aspecto del poder transformador de Cristo resucitado. Lo presenta como ‘glorificador’ de los cristianos, es decir, concediéndoles ya desde ahora una participación en la gloria de la que él, una vez resucitado de entre los muertos, disfruta junto al Padre” (p. 1204).

⁷⁴ Cf. D. Mollat, “Gloria”, en *Vocabulario de Teología bíblica*, 357-361.

⁷⁵ Cf. R. Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (original alemán *Das Heilige*, 1917), Alianza Editorial, Madrid, 1980.

“Pablo habla de este efecto en Rom 8,30: *‘A los que predestinó, también los llamó; y a los que llamó también los justificó; y a los que justificó también los glorificó’*”. Si bien, esta glorificación que parece ponerse en cuestión por los trabajos, persecuciones y sufrimientos que experimentan frecuentemente los discípulos, se mostrará plenamente en el futuro: *‘Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros’*” (Rom 8,18). De esta gloria hay que hacerse dignos durante nuestra peregrinación por este mundo, por eso el Apóstol les recuerda a los tesalonicenses que *“como un padre a sus hijos, así también a cada uno de vosotros os exhortábamos y animábamos, exigiéndoos vivieseis de una manera digna de Dios, que os ha llamado a su Reino y gloria”* (1Ts 2,11s). Según Raymond F. Collins, “el propósito de esta instrucción es que los tesalonicenses puedan responder fielmente a la llamada de Dios a entrar en su reino y su gloria. *Basileia* se usa muy raramente en Pablo [...]. Tanto ‘reino’ como ‘gloria’ hacen referencia al reinado escatológico de Dios”⁷⁶. Hacia aquí tiende la esperanza que anima la vida de los cristianos.

CONCLUSIÓN

Así pues, la experiencia de la salvación, que suscita y anima una espiritualidad de esperanza, tiene muchos matices o tonalidades, por eso el Apóstol se sirve de diferentes imágenes o conceptos para tratar de comunicárnosla. El problema principal con que hoy se tropezaría San Pablo, y se tropieza la Iglesia, para comunicar el mensaje de la salvación realizada por Jesucristo en su pasión, muerte y resurrección, salvación que él experimentó de manera

⁷⁶ “Primera carta a los Tesalonicenses”, en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*. Nuevo Testamento y artículos temáticos, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, p. 283.

tan intensa en el encuentro de Damasco, es el hecho de que muchos hombres no sienten necesidad de salvación alguna, de ser salvados por nadie. La cultura moderna ha ido desplazando a Dios de la vida del hombre y de la sociedad, ha dejado al hombre solo consigo mismo, haciéndole creer que él es el único artífice de sí mismo y de su destino. Al contemplar esta situación afirmaba Benedicto XVI que “este pensamiento moderno, al final, sólo puede crear tristeza y cinismo”⁷⁷. ¿Por qué *tristeza*? Porque se priva al hombre de la esperanza de la salvación, de vencer al mal. El hombre sin esperanza está herido por la tristeza. Y ¿por qué *cinismo*? Porque el hombre de nuestro tiempo aparenta vivir como si estuviera contento, y por eso monta todas las diversiones, para olvidar que no tiene esperanza.

Cultivar hoy una espiritualidad de esperanza es algo sumamente necesario, quizá sea una de las aportaciones más importantes del testimonio cristiano; lo ha sido siempre, porque es consustancial con la misma fe que profesamos, pero en las actuales circunstancias tiene una urgencia especial. El fundamento de esta espiritualidad está en el acontecimiento salvador de Cristo, cuyos rasgos más significativos hemos recordado. De aquí brota la certeza de que “al final estaremos siempre con el Señor [...] Nuestro futuro es ‘estar con el Señor’; en cuanto creyentes, en nuestra vida ya estamos con el Señor; nuestro futuro, la vida eterna, ya ha comenzado”⁷⁸. Pues como escribe el Apóstol, “*si creemos que Jesús murió y resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a los que murieron en Jesús [...] Y así estaremos siempre con el Señor*” (1Ts 4,14.17).

⁷⁷ Benedicto XVI, *El pecado original en la enseñanza de San Pablo*, Audiencia General, 3-12-2008.

⁷⁸ Benedicto XVI, *La parusía en la predicación de san Pablo*, Audiencia General, 12-11-2008.

La espiritualidad de la esperanza que nos impulsa hacia la ciudad de Dios, no es una evasión para desentendernos de la edificación de la ciudad terrena. Benedicto XVI ha sido extremadamente claro al respecto: “La espera de la *parusía* de Jesús no dispensa del trabajo en este mundo; al contrario, crea responsabilidad ante el Juez divino sobre nuestro obrar en este mundo. Precisamente así crece nuestra responsabilidad de trabajar *en y para* este mundo”⁷⁹. Evidentemente, esta responsabilidad se realiza de un modo particular en el anuncio del Evangelio. Para san Pablo lo mejor sería dejar este mundo para estar con el Señor, pero el servicio a las comunidades le parecía todavía necesario (cf. Flp 1,21-26); en todo caso, se muestra disponible y obediente para lo que Dios quiera de él. La esperanza de vivir por siempre con Cristo sostiene el trabajo apostólico de Pablo, por eso siente en lo más íntimo de su ser la urgencia de la evangelización (cf. 1Cor 9,16); esa misma esperanza anima y sostiene los esfuerzos de la Iglesia por hacer llegar la salvación de Cristo a todos los hombres y mujeres de la tierra.

De la fe a la esperanza pasando por la caridad, este sería el recorrido que hemos intentado trazar en este trabajo. El Papa Francisco acaba de poner de relieve esta íntima relación: “La esperanza, junto con la fe y la caridad, forman el tríptico de las ‘virtudes teologales’, que expresan la esencia de la vida cristiana (cf. 1 Cor 13,13; 1Ts 1,3). En su dinamismo inseparable, la esperanza es la que, por así decirlo, señala la orientación, indica la dirección y la finalidad de la existencia cristiana”⁸⁰. Pero el punto

⁷⁹ Benedicto XVI, *La parusía en la predicación de san Pablo*, Audiencia General, 12-11-2008.

⁸⁰ *Spes non confundit*, Bula de convocación del Jubileo ordinario del año 2025, n. 18; y en el n. 3: “La esperanza nace del amor y se funda en el amor que brota del Corazón de Jesús traspasado en la cruz” que “se manifiesta en nuestra vida de fe, que empieza con el Bautismo; se desarrolla en la docilidad a la gracia de Dios y, por

de arranque es siempre la fe, no una fe intelectualista centrada en conceptos, sino una fe que obra por la caridad. Es la fe que abre las puertas de la esperanza y con ella el acceso al reino de Dios, término último de la peregrinación por esta tierra. Porque “la puerta oscura del tiempo, del futuro, ha sido abierta de par en par. Quien tiene esperanza vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva”⁸¹. De la mano de San Pablo, y siguiendo las enseñanzas de Benedicto XVI que nos brindó la oportunidad de conocer mejor al Apóstol a lo largo del *Año Paulino* (2008-2009) junto con la iluminación aportada por J.A. Fitzmyer, hemos perfilado el contenido de la esperanza teologal y escatológica con todas las consecuencias prácticas encaminadas a cultivar una espiritualidad de la esperanza, pues “*habiendo recibido de la fe la justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios*” (Rom 5,1-2). Y comenta la Biblia de Jerusalén: “La esperanza cristiana es la espera de los bienes escatológicos”, o sea, el acceso a los cielos nuevos y la tierra nueva en la contemplación del “*rio de agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero*”, allí “*los siervos de Dios le darán culto. Verán su rostro y llevarán su nombre en la frente [...] y reinarán por los siglos de los siglos*” (Ap 22,1-5). Es la esperanza que, fundada en la vida y obra de Jesucristo que el Padre le encargó realizar (Jn 17,4), y avivada por el Espíritu Santo, nos conduce a “reconocer la gloria de la eterna Trinidad y adorar la Unidad en su poder y grandeza”⁸².

tanto, está animada por la esperanza, que se renueva siempre y se hace inquebrantable por la acción del Espíritu Santo”.

⁸¹ Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi*, n. 2.

⁸² Oración colecta de la solemnidad de la Santísima Trinidad.

“Dio si rivela come Signore”. La dottrina trinitaria barthiana: un’introduzione

Prof. CRISTIANO MASSIMO PARISI¹
ISSR *Mater Ecclesiae* (*Angelicum*)
Roma

Resumen: L’articolo è un’introduzione al pensiero trinitario di Karl Barth. La prima parte presenta il re-innesto del teologo svizzero nel suo “albero genealogico” e la ri-scoperta della dottrina della Trinità, non solo attraverso il dogma trinitario antico, ma anche guardando alla contemporaneità e dando un posto speciale al pensiero di Hegel. La seconda propone, in sintesi, la dottrina trinitaria di Barth, sorta, tra l’altro, dalla volontà di indicare una soluzione al problema del rapporto tra Dio e il mondo, ossia dalla volontà di superare la falsa alternativa tra l’assoluta trascendenza di Dio al mondo e la sua assoluta immanenza.

Palabras clave: K. Barth; Trinità; Trascendenza di Dio.

¹ Passionista sacerdote, dottore in Giurisprudenza e in Sacra Teologia, svolge attività di insegnamento nella Facoltà di Teologia (*Angelicum*), negli Istituti Superiori di Scienze Religiose *Mater Ecclesiae* (*Angelicum*) e *Ecclesia Mater* (Lateranense) e nell’Istituto Teologico Leoniano (Anagni).

Abstract: The article is an introduction to Karl Barth's Trinitarian thought. The first part presents the Swiss theologian's re-inclusion in his "family tree" and re-discovery of the doctrine of the Trinity, not only through ancient Trinitarian dogma, but also by looking at contemporary times and giving a special place to Hegel's thought. The second proposes, in summary, Barth's Trinitarian doctrine, which arose from, among other things, the desire to indicate a solution to the problem of the relationship between God and the world, that is, the desire to overcome the false alternative between God's.

Key words: K. Barth; Trinity; God's transcendence.

Accostarsi al pensiero e all'opera di Karl Barth è un'impresa certamente ardua, vista, anzitutto, la mole della sua produzione². Tuttavia, si è concordi nel ritenere che la sua dottrina «non solo ha mutato profondamente la teologia, ma va annoverata tra le opere più significative della storia culturale del XX secolo»³. Barth è uno dei teologi più letti e commentati del secolo scorso, che continua ad essere studiato in questo terzo millennio. Sin dalle prime pubblicazioni ha ottenuto un'attenzione che ha subito valicato i confini della Svizzera, fatto per il quale non ha esitato a manifestare un certo stupore⁴. Sono trascorsi più di cinquant'anni

² Tourn scrive: «Barth è scrittore fecondo e facondo [...]. La sua vita è stata spesa a scrivere e la nostra, qualora ci volessimo impadronire del suo pensiero, dovrebbe essere spesa a leggerlo»: G. Tourn, "Per gli 80 anni di Karl Barth", in "Protestantesimo", 21 (1966) 3, 159.

³ E. Jüngel, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti, Torino 1986, 61.

⁴ «Quando guardo indietro alla mia vita, mi vedo come un tale che sale a tentoni nel buio di un campanile, e nel fare questo, senza accorgersene, invece del corrirmi afferra una corda, quella della campana. Improvvisamente, egli ode, pieno di costernazione, che la campana incomincia a suonare e, naturalmente, non è solo lui a sentirla»: K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Die Lehre vom Worte*

dalla sua morte e continuano le pubblicazioni riguardanti il suo pensiero politico, storico e in particolare morale e dogmatico. Fra gli studiosi ritorna con frequenza la questione di una corretta comprensione del pensiero di Barth, non solo per la quantità della sua produzione, ma anche per quell’ “iniziare dall’inizio”, che invita a rileggere i lavori precedenti alla luce dei successivi, pur restando ferma l’impressione che un’attenta interpretazione si mantenga sempre su un ‘equilibrio precario’.

Quindi, paradossalmente, porsi in un atteggiamento critico dal carattere definitorio verso la produzione barthiana significherebbe dover fare i conti con tutta una serie di indicazioni provenienti dallo stesso Barth, a volte nascoste all’interno delle principali produzioni, che porterebbero l’incesto studioso in una situazione di parziale torto. Con questo voglio dire che non solo non sarebbe pertinente assumere un atteggiamento critico lapidario, ma ritengo che, se si ascolta con la dovuta reverenza l’esperienza teologica barthiana, si scoprirebbe che ha ancora qualcosa da dire al pensiero contemporaneo e alla sua ricerca di un’epistemologia della fede che possa rendere ragione della speranza a cui ogni credente è chiamato. Pertanto, la scelta per l’elaborazione del presente lavoro è consistita nel mettersi in ascolto, lasciando parlare lui, perché convinti che «in fondo, il pensiero di Barth non si può che “raccontare” [...] e questo anche quando viene ad assumere una configurazione sistematica»⁵.

L’articolo si suddivide in due parti. Nella prima presento il re-innesto di Barth nel suo “albero genealogico”, dal quale si era allontanato durante gli anni accademici, a cui consegue il

Gottes. *Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, Chr. Kaiser, München 1927, 13. Mia traduzione.

⁵ A. Milano, *Il contributo della teologia evangelica. 1. Karl Barth (1886-1968)*, in *Storia della teologia. 3. da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, a cura di R. Fisichella, EDB, Bologna 1996, 475.

recupero di alcuni elementi della tradizione teologica cristiana, dai Padri della Chiesa alla scolastica. In questo periodo – siamo agli inizi degli anni '20 – si colloca anche la ri-scoperta della dottrina della Trinità, non solo attraverso il dogma trinitario antico, ma anche guardando alla contemporaneità e dando un posto speciale al pensiero di Hegel. Nella seconda parte propongo, in sintesi, la dottrina trinitaria di Barth, sorta, tra l'altro, dalla volontà di indicare una soluzione al problema del rapporto tra Dio e il mondo, ossia dalla volontà di superare la falsa alternativa tra l'assoluta trascendenza di Dio al mondo e la sua assoluta immanenza. A monte di questo tentativo vi è una precisa intenzione: salvaguardare l'assoluta sovranità di Dio nella sua rivelazione storica. Senso della dottrina trinitaria è rispondere alla domanda sul soggetto della rivelazione, ovvero su chi sia il Dio che si rivela all'uomo. La conclusione è dedicata ad alcune brevi considerazioni, doverosamente riportate per restare fedeli alla scuola di questo maestro, il quale ricorda che la teologia pretende uomini liberi ed ogni “buon teologo” non può vivere in un ambiente fatto soltanto di idee, ma è chiamato ad elaborare principi e metodi, per restare sempre in cammino.

1. IL *SOLUS DEUS* E IL DUALISMO TENSIONALE

Il secondo *Römerbrief* si presenta come il tentativo «di far scendere in campo una teologia che dovrebbe essere migliore di quella del XIX e degli inizi del XX secolo, dal momento che in essa ci si interessa soltanto di Dio nella sua autonomia di fronte all'uomo, e in particolare di fronte all'uomo religioso e ci si accosta

a lui dandogli quell'onore che crediamo di trovare nella Bibbia»⁶. Così Barth scrive, a distanza di anni, a proposito del secondo ‘commento’⁷. Nato tra l'autunno del 1920 e l'estate del 1921, il secondo *Römerbrief* ha la struttura di una “teologia della crisi”, ovvero di una frattura tra la realtà di Dio e quella del mondo. La “crisi” è anche vista come principio della condizione stessa della creatura, dove è la tensione tra i termini (giudizio-salvezza, peccato-redenzione) a costituire la realtà del mondo. Questo è solo se stesso, e, in quanto peccato, negazione della sovranità di Dio; tuttavia, è nello scoprirsì condannato che avviene la rivelazione del rapporto a Dio. In altre parole, è nella negazione di ogni autosufficienza che si trova la condizione fondamentale della salvezza⁸. Barth, mediante questa tensione “qualitativa”, si re-innesta in un “albero genealogico”⁹ dal quale, almeno in parte, si era allontanato durante gli anni propriamente accademici e se ne serve per definire la fede come paradosso: «la vocazione di un apostolo è un fatto paradossale, che nel primo e nell'ultimo

⁶ K. Barth, *Dank und Reverenz*, in “Evangelische Theologie”, 23 (1963), 339. Per l'elaborazione di questo paragrafo mi rifaccio al mio *Ri-dire Dio alla scuola di Barth. Il solus Deus e il Dio dell'uomo*, EDI, Napoli 2018, 59-78.

⁷ Sebbene si sia soliti dire “seconda edizione”, preferisco ‘commento’, perché, in effetti, si tratta di una completa ri-elaborazione del primo ‘commento’ al *Römerbrief*.

⁸ Barth entra in scena con un'accesa vena polemica, trascinato dal *pathos* teologico per la signoria di Dio: «Se ho un ‘sistema’, esso consiste in ciò, che io mi tengo davanti agli occhi, con tutta la tenacia possibile, quella che Kierkegaard ha chiamato ‘l'infinita differenza qualitativa’ del tempo e dell'eternità, nel suo significato positivo e negativo. “Dio è in cielo e tu sulla terra”. Il rapporto di *questo* Dio a *questo* uomo, il rapporto di *questo* uomo a *questo* Dio è per me il tema della Bibbia e insieme la somma della filosofia. I filosofi chiamano questa crisi del conoscere umano ‘origine’. La Bibbia vede in questo punto cruciale Gesù Cristo», in *L'Epistola ai Romani. Prefazione alla seconda edizione (1921)*, in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, Queriniana, Brescia 1976, 145.

⁹ K. Barth, *La parola di Dio come compito della teologia*, in *Le origini della teologia dialettica*, 244-246.

istante della sua vita sta all'infuori della sua identità personale con se stesso»¹⁰. Il secondo commento vuole fondare una teologia dove l'attenzione non è più sulla realtà di Dio che entra nel mondo, ma sui binomi tensionali, segno dell'intervento divino. In altri termini, la nuova riflessione teologica avviene all'interno di questa “crisi”, che è l'intervento “a priori” di Dio. La possibilità del rapporto con Dio viene soltanto da Lui, per cui non vi sarà «un messaggio religioso, dunque, non istruzioni o notizie sulla divinità o sulla deificazione dell'uomo, ma l'ambasciata di un Dio, che è del tutto diverso, del quale l'uomo, come uomo, non saprà e non avrà mai nulla, e dal quale appunto per questo gli viene la salvezza»¹¹. Con il secondo commento Barth vuole offrire una teologia che si interessi soltanto di Dio nella sua autonomia di fronte all'uomo, il cui incontro si realizza, da parte del mondo del Padre, in un punto stesso della linea di intersezione che non ha alcuna estensione sul piano del mondo. Nel *Römerbrief*, infatti, il pastore di Safenwil definisce la religione un “tutt'altro che l'armonia [dell'uomo] con se stesso o addirittura con l'infinito”, “l'inorridire dell'uomo di fronte a se stesso”¹², e considera l'uomo religioso come colui che “quando è oppresso dalla problematica del suo mondo” osa l'impossibile: tratta con Dio come il suo simile¹³. Per comprendere bene questo ‘giudizio’, occorre contestualizzare la questione specifica da cui esso intende distanziarsi¹⁴. Il punto di

¹⁰ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2009³, 3. È opportuno notare che Barth non considera soltanto il singolo nel paradosso della fede, ma si riferisce sempre alla condizione di tutte le creature, alla condanna e salvezza della realtà del mondo: Barth, *L'Epistola ai Romani*, 78.

¹¹ *Ibidem*, 4.

¹² *Ibidem*, 234; 251.

¹³ *Ibidem*, 225.

¹⁴ Barth, infatti, in seguito affermerà che “non sarebbe impossibile”, “con una piccola precisazione dialettica”, intendere “*religio*” come “concetto comprensivo di ciò che chiamo ‘fede e obbedienza’”. «Ma il termine mi risulta troppo appesantito e

discussione è il tentativo perseguito a partire dal secolo XVIII di comprendere «il cristianesimo come una “specie” del “genere” religione»¹⁵. Barth accusa quest’impresa, avvenuta soprattutto ad opera di Schleiermacher, di “religionismo”¹⁶. Il teologo di Breslavia aveva definito la religione come “sentimento” – ossia atteggiamento di fondo dell’uomo –, in favore dell’Universo, che, a sua volta, non si identifica con Dio, ma lo include, come il tutto include una parte, perché l’Universo è più che Dio¹⁷. Il fine della religione è quello di amare questo Universo e contemplarne l’azione¹⁸. Con il passaggio dall’ “oggetto” della religione al “soggetto” religioso, si ha, in altre parole, una riduzione della “rivelazione” a “religione” e di quest’ultima a sentimento di ‘dipendenza’. Quindi, ne consegue che questo pensiero non è teologico, bensì antropologico. Schleiermacher, secondo Barth,

contaminato dall’abuso che ne è stato fatto da 200 anni. Penso soprattutto all’abuso apologetico. Non posso più sentire o pronunciare la parola ‘religione’ senza associarla spiacevolmente a quella che ormai nella storia della cultura contemporanea è l’insegna del rifugio in cui la teologia protestante, e in parte anche quella cattolica, più o meno precipitosamente cominciò a ritirarsi quando le venne a mancare il coraggio di lasciarsi guidare nel suo pensiero dall’oggetto, cioè dalla parola di Dio [...]. Forse verrà un tempo in cui si potrà riparlare di religione senza implicazioni negative e senza complessi [...]. Ma oggi non è quel tempo»: K. Barth, *Iniziare dall’innizio. Antologia di testi*, a cura di R.J. Erler e R. Marquard, Queriniana (Gdt 199), Brescia 1990, 37-38.

¹⁵ A. Milano, *Il contributo della teologia evangelica. 1. Karl Barth (1886-1968)*, in *Storia della teologia. 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, a cura di R. Fisichella, EDB 2015, 493.

¹⁶ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, I/2, Evangelischen Buchhandlung, Zollikon, 1938, 316.

¹⁷ F.D.E. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana (Gdt 189), Brescia 1989, 125.

¹⁸ Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, 91. Altrove, rivolgendosi sempre agli “intellettuali che disprezzano”, si legge: «io vi ho mostrato che cosa è propriamente religione; avete forse trovato alcunché che fosse indegno della vostra cultura e della cultura umana più elevata?», *ibidem*, 119.

ha condotto la teologia in “un vicolo cieco”¹⁹, quindi è necessaria “una rivoluzione teologica”²⁰. Ecco allora che, mediante la propria speculazione, Barth ha contestato il fondamento e la legittimità cristiana della teologia in vigore da circa due secoli, che si compiaceva di sviluppare le sue tesi in piena concordanza con le tendenze fondamentali della cultura e dell'uomo moderni. Ciò in nome del teocentrismo, che è la traduzione teologica del “primo comandamento”²¹: “Non avrai altri dei innanzi a me”. Barth rifiuta il discorso della “religione” così come giunto agli inizi del secolo XX, perché in realtà è un “non dio”²², a cui il pensiero liberale si sarebbe asservito. Questo impossibile versante antropologico, che non rende l'uomo credente, è però finalizzato dal Nostro alla esaltazione della fede come salvezza. Tuttavia, per quanto sia un segno negativo, è anche un segno del divino fuori di Esso: «da religione è la possibilità, da parte dell'uomo, di ricevere una impronta della rivelazione divina, di raffigurare, rivivere, plasmare nelle forme visibili della coscienza umana e delle creazioni umane la svolta, l'avviamento, il movimento dal vecchio al nuovo uomo, di assumere singolarmente o in comunità un atteggiamento corrispondente alla via di Dio verso gli uomini»²³. Mediante la religione l'uomo può diventare consapevole del peccato, ma anche della grazia divina, della schiavitù ma anche della liberazione, della rottura ma anche della

¹⁹ Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, hrsg. von D. Ritschl, theologischer, Zürich 1978, 461.

²⁰ Barth, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, 462.

²¹ «Al posto degli assiomi delle altre scienze, nella teologia c'è il comandamento: 'Non avrai altri dei' (Es 20,3)», comandamento che precede ogni enunciato teologico [...]. Niente di meno ovvio del fatto che la teologia non abbia in realtà altri dei *accanto* al *Dens ecclesiae*»: Barth, *Iniziare dall'inizio. Antologia di testi*, 16.

²² Barth, *L'Epistola ai Romani*, 25.

²³ Barth, *L'Epistola ai Romani*, 162.

pacificazione. Barth invita a perseverare nella religione, affinché Dio tocchi l'uomo con la grazia della fede, «perché [la religione] è la possibilità di ricordarci di Dio»²⁴. Quindi, l'invito è quello di cercare “i doni migliori nella possibilità religiosa”, perché noi «siamo uomini religiosi che adorano e attendono e si affaticano con tutta l'anima, con tutto il cuore e con tutte le forze! Suscitare la religione, mantenerla desta e curarla, ma anzitutto riformarla, anzi, sempre di nuovo rivoluzionarla, è un compito veramente degno, più di ogni altro nell'interno dell'umanità»²⁵, perché la religione “rappresenta il divino, è sua delegazione, sua impronta”. La dimensione dualista del pensiero barthiano permane all'interno della stessa idea di religione. Ciò permette di cogliere quegli aspetti non-negativi della religione, che rimangono tali, perché Barth non giunge ad una sintesi del concetto stesso di religione. Essa si rivela necessaria, pur se riletta alla luce della nuova impostazione data al pensiero teologico. Si può anche aggiungere che il punto di partenza resta il teocentrismo, per cui l'idea di religione andava necessariamente rivista anzitutto per calibrarla alla luce del *solus Deus*, per farla poi diventare lettura che si oppone all'idea dominante degli ultimi due secoli.

1.1. *La ri-scoperta della tradizione teologica cristiana e del pensiero contemporaneo*

Oltre al re-innesto in un “albero genealogico” – Paolo, Lutero, Calvino, Kierkegaard –, nell'inverno del 1923/24 il Nostro segue a Gottinga, dove era stato chiamato a tenere lezioni accademiche, in qualità di uditore, il corso di E. Peterson su “Tommaso D'Aquino”. Sempre a partire dal 1924 comincia a

²⁴ *Ibidem*, 249.

²⁵ *Ibidem*, 235.

elaborare le proprie lezioni di dogmatica, prestando attenzione non solo alla ortodossia veteroprotestante, ma anche ai Padri della chiesa antica e alla scolastica cattolica²⁶. In questo periodo si colloca anche la ri-scoperta della dottrina della Trinità. Se consideriamo il contesto teologico²⁷ in cui Barth si muove, lo studio di questa dottrina assume un valore ancora più grande, perché evidenzia il suo coraggio, scevro da ogni pregiudizio teologico, di sostenere una posizione ‘dissonante’ rispetto al suo ambiente, la consapevolezza della necessità di dare alla teologia del tempo una dimensione autenticamente evangelica, recuperando elementi della tradizione teologica cristiana. Il modo con cui Barth realizza questa operazione resta tuttavia funzionale allo scopo richiamato in precedenza: *garantire l'assoluta sovranità di Dio nella sua rivelazione storica*. In una lettera all'amico Thurneysen²⁸, infatti, il giovane svizzero parla di “insopprimibile

²⁶ Cf. E. Busch, *Karl Barth. Biografia*, Queriniana, Brescia 1977, 139-140.

²⁷ Il processo di marginalizzazione della dottrina trinitaria risaliva almeno al periodo illuministico ed era conseguente al processo di riduzione in senso morale del messaggio cristiano che la filosofia della religione aveva messo in atto. Kant, del resto, ne aveva sancito l'insignificanza pratica, anche se nella *Religione entro i limiti della sola ragione* non aveva rinunciato ad una sua interpretazione razionalistica come esemplificazione della triplice funzione di Dio come “legislatore”, “governatore” e “giudice”: cf. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Bari 1979, 151-163. La ‘semplicificazione’ del Vangelo proposta poi da A. von Harnack in *L'Essenza del cristianesimo* (1903) passava per una liberazione del *kérygma* cristiano dalle sovrastrutture della filosofia greca che vi erano addensate nei primi secoli della chiesa cristiana e, proprio in questa prospettiva, la dottrina della Trinità appariva particolarmente debitrice della ellenizzazione del cristianesimo. In generale essa, alla teologia protestante di inizio Novecento, segnata dallo storicismo e affascinata dall'ideale di un cristianesimo adogmatico, dava l'impressione di mito; idea, quest'ultima, condivisa anche da alcuni dei compagni di cammino di Barth all'interno del movimento della teologia dialettica.

²⁸ Nel 1924 Barth scrive all'amico Thurneysen di capire «la Trinità come il problema dell'insopprimibile soggettività di Dio nella sua Rivelazione e non posso negare il mio applauso ad Atanasio, che deve essere stato un ragazzo coerente»: K. Barth - E.

soggettività”, ovvero del fatto che la soggettività di Dio nella sua rivelazione storica non viene meno. Naturalmente lo è in una forma diversa da quella eterna di Dio, per quanto internamente corrispondente a quest’ultima. Per Barth, la dottrina della Trinità costituisce innanzitutto una ‘soluzione’ al problema del rapporto tra Dio e il mondo; mediante tale dottrina, infatti, si può superare la falsa alternativa tra l’assoluta trascendenza di Dio al mondo e la sua assoluta immanenza. Ciò in quanto essa, coglie, ad avviso del Nostro, una dialettica tra identità e diversità nella realtà divina e tra nascondimento e velamento nella sua manifestazione storica.

Nell’elaborare questa operazione ermeneutica, Barth non valorizza soltanto il dogma trinitario antico, ma guarda anche alla contemporaneità. All’interno del pensiero filosofico e teologico un posto speciale è occupato da Hegel, il quale è stato uno dei pochi nell’ambito della riflessione filosofica del suo tempo a valorizzare la dottrina della Trinità e ad integrarla nel proprio sistema filosofico²⁹. Nella *Christliche Dogmatik im Entwurf*³⁰ Barth,

Thurneysen, *Briefwechsel. Band. 2*, 1921-1930, hrsg. von E. Thurneysen, Theologischer, Zürich 1974, 254 (Barth 18. Mai 1924).

²⁹ In uno scritto della maturità, Barth ricorda come, durante gli anni Dieci, l’amico E. Thurneysen, aveva proposto di intraprendere lo studio di Hegel, anche se poi, egli ricorda, «non se ne fece nulla»: K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica. Con un’appendice autobiografica sui rapporti Barth-Schleiermacher*, a cura di G. Bof, Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 244. Sempre Barth, in un colloquio con alcuni parroci e laici del Palatinato, nel 1953, ammetterà di avere un certo debole per Hegel al punto da “hegeleggiare un po’ ogni tanto”: cf. Busch, *Karl Barth. Biografia*, 348. Bisogna, inoltre, tener presente che, tra gli anni Dieci e gli anni Cinquanta, Barth tiene lezioni sulla storia della teologia protestante - e su Hegel - nel semestre invernale 1932-33 e nel semestre estivo 1933 a Bonn, che sono state pubblicate, in tedesco, nel 1946 e in italiano nei due tomi de *La teologia protestante nel XIX secolo*; nel *Volume 1. Le origini* compare lo scritto su Hegel (a cura di I. Mancini, Jaca Book, Milano 1972, 429-465).

³⁰ K. Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf. I. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* 1927, hrsg. von G. Sauter, Theologischer verlag, Zürich 1982.

tuttavia, mostra considerazione non tanto per Hegel quanto per la teologia speculativa che da lui ha preso le mosse e in particolare per Ph. K. Marheineke, la cui sua opera *Die Grund lehrenderchristlichen Dogmatikals Wissenschaft* (1827) «si presenta, inequivocabilmente, come la dogmatica di un hegeliano ortodosso»³¹. Trattando del rapporto tra Parola e fede, Barth si riferisce proprio a quest'opera scrivendo che «si tratta che lo spirito obbedisca e si rimetta allo Spirito divino che si mostra come soggetto», e aggiungendo poi che «la parola di Dio è proprio 'la posizione di Dio nella ragione'»³². Torna l'idea della soggettività divina che con la sua parola si rende presente all'uomo e nell'uomo, un'idea che è appunto hegeliana nella misura in cui Dio è pensato non come sostanza astrattamente separata dall'uomo, ma come Spirito che si manifesta allo spirito umano. Il merito hegeliano è a questo riguardo innegabile per Barth: «non si può certo negare che gli hegeliani, pur in tutta l'ambiguità che circonda anche loro su questo punto, proprio qui abbiano visto decisamente meglio di Schleiermacher e dei suoi. Noi conosciamo la parola di Dio non mediante noi stessi e in noi stessi, ma noi la conosciamo mediante Dio e in Dio»³³.

In un ulteriore passo riconosce ad un altro teologo, I. A. Dorner, e alla sua dogmatica, il voluminoso *System der Christlichen Glaubenslehre* (1879)³⁴, il merito di aver rilevato che la «comprensione e la cura del concetto trinitario di Dio», che la

³¹ K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo. Volume 2. La storia*, a cura di I. Mancini, Jaca Book, Milano 1972, 73.

³² Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf. I. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* 1927, 136.

³³ *Ibidem*, 136-138.

³⁴ Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo. Volume 2. La storia*, 169: la sua opera è «una speculazione su Dio che supera in maniera sufficientemente grandiosa uno Schleiermacher e uno Hegel».

teologia protestante moderna non ha avuto, avrebbero preservato dall'intraprendere la «via che dal pietismo e dal razionalismo porta a Schleiermacher», la quale non priva la fede soltanto delle opere «ma anche del [suo] oggetto»³⁵. Proprio la dottrina trinitaria sarebbe sotto questo profilo la migliore garanzia del principio protestante del «*sola fide*», poiché lega la fede alla rivelazione e fa di essa non “un secondo elemento (*Zweites*) accanto a Dio”, «ma un secondo elemento in Dio stesso»³⁶. Queste premesse conducono, inevitabilmente, verso una riflessione più sistematica sulla dottrina trinitaria; ciò avviene nei *Prolegomena* alla *Kirchliche Dogmatik*.

C'è qualcos'altro che prelude al rifacimento della *Dogmatica cristiana*. Il nuovo pensiero teologico, che si sta delineando sempre più, è condotto, come abbiamo accennato, in polemica con il pensiero liberale, ossia con una teologia che parte dall'esperienza umana, che, come tale, secondo il Nostro, non può giungere a Dio. Dal dibattito serrato con il maestro Harnack, Barth avverte il bisogno di approfondire il proprio metodo teologico e lo fa utilizzando il pensiero di Anselmo d'Aosta³⁷. Il giovane svizzero, interpretando l'argomento anselmiano in prospettiva teologica, afferma che Dio può essere pensato nei termini anselmiani solo in base alla Rivelazione. Soltanto a partire da questo punto il pensiero, seguendo l'andamento della Rivelazione, può illuminarla razionalmente dall'interno; in tal modo, la ragione teologica si qualifica come intelligenza della fede, la quale, a sua volta, interroga la ragione: *Fides quaerens intellectum* diviene

³⁵ Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf*, 267.

³⁶ Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf*, 267.

³⁷ Nei paragrafi 2-4 del *Proslogion* vi è l'argomento anselmiano comunemente detto prova a priori (o ontologica) dell'esistenza di Dio.

il titolo del libro di Barth sul pensiero di Anselmo³⁸. Sebbene si possa discutere se la lettura di Barth rifletta l'intenzione del monaco medioevale³⁹, l'opera è preziosa quanto alla metodologia teologica e, secondo Barth, segna un importante punto di svolta della propria teologia. Il libro viene pubblicato nel 1931.

2. “LA RADICE DELLA DOTTRINA TRINITARIA”⁴⁰

Il punto di partenza della rielaborazione della dottrina si trova nell'identità tra la Rivelazione, la Parola e Dio stesso⁴¹. Questa identità di Dio con Se stesso dice l'assoluta sovranità di Dio nella sua Rivelazione e del fatto che la sua «divinità (*Gottheit*) nella

³⁸ K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, Chr. Kaiser, München, 1931. Trad. it. a cura di V. Vinay col titolo *La prova dell'esistenza di Dio*, nel vol. *Filosofia e Rivelazione*, Silva, Milano, 1965. Nuova traduzione a cura di M. Vergottini nel vol.: K. Barth, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, Morcelliana, Brescia, 2001, 43-238.

³⁹ Nardin afferma che Barth, oltre ad aver rilevato l'unità di pensiero di Anselmo e la sua valenza teologica, ha avuto il merito di «aver definitivamente recuperato Anselmo alla teologia, superando la prospettiva del XIX secolo e dei primi decenni del XX, in cui gli scritti anselmiani [...] erano letti in chiave filosofica [...]. Ciò che Barth non rileva è, invece, l'atteggiamento fondamentale di Anselmo quale obbedienza all'*autoritas* papale. «Il suo [di Barth] errore principale sta però nell'aver completamente disconosciuto l'autentico *Sitz im Leben* di questo [Anselmo] pensiero: esso è ancorato all'obbedienza verso l'*Apostolicus*, il successore di Pietro» (C. Viola, *Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000, 112). Ancora si avverte la lettura *riformata* con cui Barth 'vede' Anselmo»: R. Nardin, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristiologia*, LUP, Roma 2022, 36-37.

⁴⁰ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zurkirchlichen Dogmatik*, ersterhalbband (I/1), EVZ-Verlag, Zürich 1964, 320.

⁴¹ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zurkirchlichen Dogmatik*, ersterhalbband (I/1), 321.

Bibbia significhi libertà, autonomia ontologica e noetica»⁴². La Rivelazione, quindi, è la radice della dottrina trinitaria⁴³; questa è da intendere non solo come «una necessaria e appropriata analisi della Rivelazione, che, a sua volta, è interpretata correttamente dal Dogma»⁴⁴, ma anche come una «adeguata interpretazione della Bibbia»⁴⁵. Come avviene ciò? Barth nella Rivelazione distingue un soggetto che agisce, il contenuto dell’azione e l’effetto di quest’ultima. Il secondo momento è quello centrale, in quanto esplica il concetto stesso di Rivelazione: quest’ultima, infatti, è un auto-svelamento (*Selbstenthüllung*) di Dio che si produce mediante un modo d’essere (*Seinsweise*) che lo rende visibile all’uomo e che è diverso da quello di Dio in sé – inaccessibile per l’uomo –, eppure che è ancora una volta Dio. Tale “modo d’essere” è «un Dio nuovo in Dio, una differenza di Dio da Se stesso [...], non una realtà subordinata a Dio, ma un modo di essere in cui può essere anche per noi»⁴⁶. La sovranità di Dio si dimostra dunque nel suo distinguersi da Se stesso, senza però cessare di essere Dio: «[Egli] si manifesta come Padre, vale a dire come il Padre del Figlio, in cui prende una forma (*Gestalt*) troppo buona per noi. Dio Padre è Dio, che sempre, anche prendendo forma (*Gestalt*) nel

⁴² *Ibidem*, 323. In altre parole, Dio viene incontro all’uomo come Signore, ossia in modo assolutamente libero, e l’accettazione della sua Rivelazione non trova altro fondamento che nella Rivelazione stessa. Barth non esita in questo contesto a riprendere espressioni che aveva usato anche nel *Römerbrief*, affermando che «da Rivelazione avviene (*geschieht*) verticalmente dal cielo, giunge (*fällt*) all’uomo in coincidenza con ciò che egli, proprio in questo luogo, proprio in questo tempo e proprio in questo contesto sta vivendo; [giunge] ora e proprio a quest’uomo: proprio in questa fase della sua vita interiore ed esteriore, con la differenza che questa sua contingenza storica è ora di nuovo comprensibile e spiegabile in tutte le dimensioni possibili»: *ibidem*, 348.

⁴³ *Ibidem*, 326.

⁴⁴ *Ibidem*, 327.

⁴⁵ *Ivi*.

⁴⁶ *Ibidem*, 334.

Figlio, è il libero fondamento e la libera forza della sua divinità nel Figlio»⁴⁷. Permane, nella Rivelazione, una dialettica di svelamento-velamento; questa, infatti, non si risolve in una terza grandezza, poiché la dimensione tensionale è elemento costitutivo della Rivelazione stessa: «poiché vi è un velamento di Dio, può esservi uno svelamento, e soltanto nella misura in cui vi è velamento e svelamento, può esservi un'auto-comunicazione di Dio»⁴⁸. Per mezzo della Rivelazione Dio vuole farsi conoscere all'uomo e instaurare una relazione con lui. Questa intenzione è realizzata da Dio in quanto Spirito, «il miracolo della presenza reale dell'uomo nella Rivelazione»⁴⁹; «senza questa rivelazione storica di Dio, la rivelazione non sarebbe rivelazione. La rivelazione di Dio fa del rapporto tra Dio e l'uomo l'incontro efficace tra Dio e l'uomo»⁵⁰. È solo la Rivelazione storica di Dio a rendere ciò possibile e in questo agire non si ha una commistione tra l'elemento divino e quello umano, bensì l'attestazione dell'assoluta sovranità divina.

2.1. *Il Dio triuno: un'analisi*

Abbiamo detto che Barth si avvicina alla dottrina della Trinità per trovare una ‘soluzione’ al problema del rapporto tra Dio e il mondo; in altre parole, egli spera di superare la falsa alternativa tra l’assoluta trascendenza di Dio al mondo e la sua assoluta immanenza. Ciò in quanto essa coglie, ad avviso del Nostro, una dialettica tra identità e diversità nella realtà divina e tra nascondimento e velamento nella sua manifestazione

⁴⁷ *Ibidem*, 342.

⁴⁸ *Ibidem*, 383.

⁴⁹ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zurkirchlichen Dogmatik, ersterhalbband (I/1)*, 350.

⁵⁰ *Ivi*.

storica. A monte di questo tentativo di soluzione, vi è una precisa intenzione: salvaguardare l'assoluta sovranità di Dio nella sua rivelazione storica. In altri termini, Dio è l'origine da cui proviene la rivelazione, nonché la figura in cui si riproduce la rivelazione e l'effetto del suo essere rivelato in noi. Questo venire di Dio all'uomo è il cammino del Figlio che, in quella decisione originaria presa nell'unità dello Spirito tra il Padre e il Figlio obbediente, è stato destinato all'unione con l'uomo Gesù. L'essere di Dio non è quindi un'unità neutrale rispetto a questa distinzione, ma l'essere dell'unico Dio è in Sé distinto nel triplice modo costitutivo del suo rivelarsi: «è Dio che si rivela. È attraverso se stesso che si rivela. È se stesso colui che Egli rivela. Se noi vogliamo veramente comprendere la rivelazione a partire dal suo soggetto, a partire da Dio, bisogna innanzitutto che comprendiamo che questo soggetto, Dio, il rivelatore, è identico all'azione attraverso la quale egli si rivela e identico anche all'effetto di questa azione rivelatrice»⁵¹. Questo è anzitutto il senso della collocazione della dottrina della Trinità nei *Prolegomena*; essa, infatti, «risponde all'interrogativo sul Dio che si rivela nella rivelazione»⁵² e alla domanda su chi sia il Dio che si rivela «da Bibbia risponde in una maniera che conduce a riflettere sul carattere trinitario di Dio»⁵³.

Destinatario della rivelazione è l'uomo. Tuttavia, la creaturalità diventa luogo della Rivelazione a partire dall'uomo Gesù, con la cui umanità Dio si è identificato. Il rapporto tra l'essere di Dio e la sua rivelazione va compreso a partire dal rapporto tra l'essere di Dio e l'umanità di Gesù. Dio si rapporta all'uomo Gesù in quanto decide di mettersi in relazione e può farlo, perché è in Se stesso autorelazione. Da ciò consegue che Dio si rapporta

⁵¹ *Ibidem*, 312.

⁵² *Ibidem*, 329.

⁵³ *Ibidem*, 319.

all'uomo liberamente e l'accesso alla realtà di Dio avviene per l'uomo solo nell'accoglienza dell'evento della rivelazione, la quale «è in tutte le circostanze l'annuncio del regno e della signoria di Dio [...]. L'essere il Signore è l'essere di Dio che si rivela. [...] Avere un Signore è per l'uomo ricevere ciò che Dio gli dona nel momento in cui l'uomo accetta la rivelazione di Dio. [...] L'uomo non sa che c'è un Signore, che egli ha un Signore e che questo Signore è Dio. Attraverso la rivelazione egli lo sa. La rivelazione è la rivelazione della signoria di Dio»⁵⁴. Dio è il Signore che si rivela e nel termine “Signore” c'è tutta la dottrina trinitaria seguente⁵⁵. Da qui, infatti, si pone la questione trinitaria: «possiamo comprendere questa proposizione [Dio si rivela come Signore] in un triplice significato senza attentare alla sua unità? E possiamo comprenderla nella sua unità senza attentare al suo triplice significato?»⁵⁶. Per la dottrina trinitaria la frase “Dio che si rivela come Signore” indica *l'atto della rivelazione, la sua forma e il suo significato a partire dal fatto che l'essere di Dio, inaccessibile all'uomo, si rivela all'uomo*: “Dio si rivela” significa che «si svela, che Dio si rende presente, manifesto, conosciuto appunto come Dio, che prende domicilio presso la storia dell'uomo, che egli si offre come un oggetto della percezione umana, dell'esperienza, del pensiero e della lingua umana»⁵⁷. Nello stesso tempo, il rivelarsi di Dio comporta una novità in Dio, “un nuovo modo di essere Dio”. Si tratta di «una distinzione di se stesso all'interno del suo mistero, un nuovo modo di essere Dio, del tutto eminente, e tale che egli

⁵⁴ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehren vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, ersterhalbband (I/1)*, 323.

⁵⁵ *Ivi*: «ciò che noi chiamiamo la radice della dottrina trinitaria è dunque la proposizione: Dio si rivela come il Signore e cioè la rivelazione attestata dalla Scrittura».

⁵⁶ *Ibidem*, 331.

⁵⁷ *Ibidem*, 333.

possa essere il Dio per noi [...]. Ecco cosa afferma il fatto della rivelazione: appartiene a Dio di distinguersi da se stesso, di essere Dio in sé e al contempo di essere ancora una volta Dio in un modo visibile e cioè in una forma che è distinta dal suo essere invisibile»⁵⁸. Questa nuova forma di Dio, che altro non esprime che la signoria di Dio, è la libertà di Dio di distinguersi da sé restando se stesso: «che Dio voglia e possa divenire così ineguale a se stesso, che egli non sia solamente Dio in un'eternità insondabile e nel suo mistero eterno ma anche in una forma temporale – questo potere e questo volere, questa azione reale di Dio, noi abbiamo il diritto di comprenderle come una prima conferma della nostra tesi: Dio si rivela come Signore»⁵⁹. L'autosvelamento di Dio è Dio nel modo di essere del Figlio, mentre il modo di essere nascosto di Dio è il Padre. Bisogna inoltre precisare che non c'è una forma del Padre che non abbia già in sé il Figlio e non c'è una forma di Dio precedente questo modo di essere svelato da sola: «Dio il Padre non ha una forma che nel momento in cui prende forma nel suo Figlio. In tutta la rivelazione biblica, Dio non cessa mai di essere rivelato in questo senso come il Padre, ed è questo che noi intendiamo quando diciamo che egli si rivela come il Signore. La paternità di Dio è dunque la signoria di Dio nella sua rivelazione»⁶⁰. Dio, rivelandosi, si pone in relazione con l'uomo e da questo fatto emerge un terzo significato della signoria di Dio: proprio perché Dio può entrare in relazione con l'uomo è Signore e, facendolo, si rivela come Spirito del Padre e del Figlio che si apre, si comunica all'uomo. Ora il destinarsi di Dio presso l'uomo è il modo di essere di Dio che assume la forma della storicità, il suo essere Signore nel modo di essere dello Spirito

⁵⁸ *Ibidem*, 334.

⁵⁹ *Ibidem*, 334.

⁶⁰ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, ersterhalbband (1/1), 342.

Santo⁶¹. Secondo la testimonianza biblica, la signoria di Dio in questo terzo senso è il tratto caratteristico della sua rivelazione: «Dio si rivela come lo Spirito, non come un qualsiasi spirito, non come un secondo piano della spiritualità dell'uomo, ma come lo Spirito del Padre e del Figlio, dunque come un solo e medesimo Dio che, nella sua unità, si apre e si comunica all'uomo [...]. Il fatto che Dio è Spirito secondo Gv 4,24, tale è la signoria di Dio nella sua rivelazione»⁶². Ma la stessa Trinità «non esiste solamente nella rivelazione ma in Dio stesso, e che, di conseguenza, noi non dobbiamo considerarla come una manifestazione propria all'economia della salvezza, ma come una realtà immanente a Dio»⁶³. Per Barth, quindi, la rivelazione ci permette di incontrare il Dio triuno, che non entra in conflitto con la divina unità. Ogni modo di essere è fondato sull'unica deità e Dio è tale solo in questi modi di essere.

2.2. “Senso” della dottrina trinitaria barthiana

Uno degli elementi peculiari della dottrina barthiana della Trinità è l'uso del termine «personalità» (*Persönlichkeit*), per indicare l'unica essenza divina, preferendolo a quelli antichi di *deitas* o di *essentia divina*, a motivo dell'impressione che questi ultimi suscitano di «parlare di Dio come di un *Neutrum*», come un qualcosa anziché come un qualcuno. Si tratta di un termine

⁶¹ *Ibidem*, 350: «che Dio possa fare ciò che affermano i testimoni biblici, che egli possa non solo prendere una forma senza cessare di dimorare liberamente presso se stesso, ma ancora divenire Dio per questo o quell'uomo, che l'eternità divenga un istante del nostro tempo, tale è il terzo significato della signoria di Dio nella sua rivelazione».

⁶² Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, erster halbband (I/1)*, 351.

⁶³ *Ibidem*, 352.

che «è il prodotto della lotta contro il naturalismo e il panteismo moderni»⁶⁴. Tuttavia, se può essere impiegato per definire l'essenza divina, non lo può essere per indicare le forme d'essere divine, poiché esso indica una “soggettività autocosciente”. Proprio per evitare il rischio di confondere il termine «personalità» con quello di «persona» conviene preferire a quest'ultimo quello di «modo d'essere» (*Seinsweise*). Nonostante l'uso consolidato nella tradizione teologica del termine «persona», infatti, le perplessità a suo riguardo non sono mai venute meno; lo stesso Agostino le ha espresse con chiarezza legittimandone l'uso soltanto per la mancanza di qualcosa di meglio (*De trin. V 9, VII 4*)⁶⁵. La ripresa di questo termine da parte della teologia medioevale, di Tommaso d'Aquino in particolare, non avrebbe poi contribuito a chiarire i dubbi sul fatto che il suo uso non introduca nell'unità divina una pluralità di sostanze o una ripartizione dell'unica sostanza divina e anzi è semmai da apprezzare la distanza che Tommaso ha sottolineato tra il significato che il termine persona assume nel suo uso generico e quello riferito a Dio (*S. th. qu. 29, art. 4c*)⁶⁶. Il vantaggio di questa variazione terminologica consente di riportare alla luce il senso di termini usati dalla chiesa antica, come quello di ipostasi, che «significa *subsistentia* (non *substantia*), cioè significa modo d'esistere di un ente»⁶⁷, ma anche di definizioni come quella di Tommaso che parla delle persone divine come «*res subsistentes in natura divina*», di Calvin che definisce la persona come «*subsistentia in Dei essentia*» (*Instit. I, 13, 6*) o ancora di teologi cattolici moderni come M. Scheeben o B. Bartmann, che parlano delle persone

⁶⁴ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zurkirchlichen Dogmatik*, ersterhalbband (I/1), 370.

⁶⁵ *Ibidem*, 375.

⁶⁶ *Ibidem*, 376.

⁶⁷ *Ibidem*, 379.

divine come diverse forme di possesso della sostanza divina⁶⁸. Il vantaggio è dunque quello di esprimere in modo più chiaro l'inseparabilità delle persone divine dalla natura divina e dunque la sua unità. Il rischio, poi, relativo dell'accentuazione dell'unità divina a discapito della distinzione reale è evitabile aggiungendo al termine *Seinsweise* l'aggettivo *eigentümliche* – “proprio”, “unico” –, per rimarcare, appunto, la distinzione interna all'unità⁶⁹. Tenuto conto di questo, la differenza dei tre modi d'essere divini è dunque comprensibile a partire dalle relazioni originarie che caratterizzano l'unità divina. Intendere le «persone» divine come «modi di essere» – quindi come relazioni originarie dell'unità divina – permette di rendere meglio ragione della reciproca incerenza di esse, per come è formulata dalla stessa dottrina della pericoresi.

Per chiarire la natura delle relazioni intra-divine, anche Barth sente il bisogno di usare delle immagini: così, «come Padre, Dio è il donatore, come Figlio colui che riceve e donatore a sua volta, come Spirito colui che riceve in forma pura. È l'Inizio, senza il quale non c'è meta e fine, il Centro, che può essere solo dall'inizio e senza il quale la fine non sarebbe, e la Fine, che è interamente dall'inizio. È il Parlante, senza il quale non ci sarebbe alcuna parola e alcun senso, la Parola, che è la parola dell'oratore e il portatore del senso, il Senso che è anche il senso dell'oratore così come la sua parola»⁷⁰. Ma queste immagini sono ben lunghi dall'illustrare il mistero dell'unità divina che è trina sicché questi tentativi della teologia non sono altro che espressioni di quello «sforzo

⁶⁸ La locuzione “modo d'essere” non deve assolutamente essere considerata come un indice di modalismo. Essa, scrive Barth, «è la traduzione letterale del termine *troposparxeos* già utilizzato nei dibattiti della Chiesa primitiva»: *ibidem*, 379.

⁶⁹ *Ibidem*, 381.

⁷⁰ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehren vom Wort Gottes. Prolegomena zurkirchlichen Dogmatik, ersterhalbband (I/ I)*, 384.

razionale per il mistero»⁷¹, che ha come scopo proprio quello di rendere visibile e comprendere il mistero come tale. Questo si radica ancora una volta nel fatto che per quanto Dio manifesti nella sua Rivelazione qualcosa della propria essenza e dunque non sia possibile contrapporre astrattamente ad un Dio per noi un Dio in sé, tuttavia egli rimane libero nella sua rivelazione: «Dio si dà all'uomo interamente nella sua rivelazione. Ma non così da arrendersi all'uomo. Egli, agendo, dandosi, rimane libero»⁷².

Per Barth, quindi, *la dottrina trinitaria risponde alla domanda sul soggetto della Rivelazione, ovvero alla domanda su chi sia il Dio che si rivela all'uomo* – questo il senso della dottrina trinitaria. Ma a questa domanda si risponde soltanto a partire dalla rivelazione stessa di Dio; in altre parole «la dottrina trinitaria ecclesiale è un cerchio chiuso in sé»⁷³ e la sua funzione è quella di respingere idee come il “subordinazionismo” da una parte e il “modalismo” dall'altra, ossia una disparità di grado e valore tra i “modi di essere” divini e quella di una estraneità dell'economia divina a Dio stesso, pensieri che periodicamente emergono nella storia della teologia e della chiesa; nello stesso tempo, vi è la possibilità di affermare che il Dio che si rivela all'uomo, che con lui si riconcilia e che lo redime, è lo stesso Dio che lo ha creato⁷⁴.

Nella trattazione della dottrina trinitaria, quindi, si deve considerare nello stesso tempo l'unità di Dio nella triplicità dei suoi modi di essere e la triplicità dei modi di essere di Dio nella sua unità. Tuttavia, dal momento che ai fini espositivi si finisce con il porre l'attenzione troppo sull'unità o sulla triplicità «il senso completo del concetto di trinità (tri-unità) non potrà mai

⁷¹ *Ibidem*, 388.

⁷² *Ibidem*, 391.

⁷³ *Ibidem*, 400.

⁷⁴ *Ibidem*, 401-403.

essere identico che per un’operazione dialettica»⁷⁵ che permetta, allo stesso tempo, di unire e distinguere le due formule. Punto di partenza per l’analisi dei modi di essere propri dell’unico Dio è la rivelazione. Dio interviene anzitutto come Creatore e Signore dell’esistenza e il Dio di cui si parla «è Gesù di Nazareth che è il Signore, questo dice la testimonianza biblica, è Lui che mette l’uomo a contatto con una sovranità assoluta. È lui il Dio che si rivela»⁷⁶. Tuttavia, che Gesù di Nazareth sia il Signore “non è una verità che va da sé”; se, infatti, Gesù di Nazareth è stato veramente un uomo, l’equazione “Gesù è il Signore” non può essere posta, perché i due termini non sono direttamente identificabili, sebbene, per fede, lo divengano. Secondo il Nuovo Testamento la vera divinità identica alla nozione di Signore appartiene a un essere assolutamente diverso dall’uomo Gesù. La signoria di Gesù di Nazareth ha la sua radice nel fatto che altro non è che «la manifestazione, l’esercizio e l’applicazione della signoria di Dio il Padre»⁷⁷. In altre parole, Barth, nel tentativo di identificare chi è colui che la Scrittura chiama “Signore”, parte dalla professione di fede “Gesù è il Signore” e la confronta con l’annuncio fatto da Gesù, con quanto ha detto, con la sua testimonianza e nota che ogni cosa conduce al Padre⁷⁸. Ma tutto ciò si comprende alla luce della Pasqua, poiché «è alla rigorosa frontiera della croce che la volontà di Dio diviene visibile»⁷⁹, che Dio appare come Creatore e Signore della nostra esistenza, come colui che domina sulla

⁷⁵ Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zurkirchlichen Dogmatik, ersterhalbband (I/1)*, 389.

⁷⁶ *Ibidem*, 405.

⁷⁷ *Ibidem*, 406.

⁷⁸ *Ibidem*, 407: «la testimonianza di Gesù su se stesso non costituisce uno dei temi dell’evangelo che egli annuncia, ma è l’espressione del fatto che egli ha coscienza di essere il cammino verso il Padre».

⁷⁹ *Ibidem*, 408.

nostra vita e sulla nostra morte e questi «è Dio il Padre attestato nella Scrittura e rivelato in Gesù Cristo»⁸⁰.

In luogo di una conclusione. Con Barth oltre Barth

Barth è il chiaro esempio per comprendere che non esiste una definitiva soluzione teologica. Paradossalmente, mentre si cerca tra le tante pagine di cui si compone la sua opera qualche intuizione che possa nuovamente dare luce su una situazione o addirittura additare una via, ecco che il Nostro, in una lettera dell'ultimo periodo, nella quale getta uno sguardo complessivo sul suo cammino di pensatore, scrive: «un buon teologo non abita un edificio di idee, di principî, e di metodi. Ci passa in mezzo, per ritrovarsi all'aperto. Resta in cammino. Ha davanti agli occhi la lontananza, gli alti monti e l'infinito mare di Dio – e proprio anche questo lo rende sicuramente molto vicino agli altri buoni e cattivi, felici e infelici, cristiani e pagani, occidentali e orientali, per i quali può essere in tutta modestia un testimone»⁸¹. Barth è colui che vivendo “tra i tempi” invita ad andare “in un nuovo tempo”, perché «continuare il lavoro significa sempre ricominciarlo»⁸². In altre parole, chi intraprende il lavoro teologico non può limitarsi a costruire su fondamenti posti in passato, ma è tenuto ogni volta a ricominciare daccapo⁸³. In sede conclusiva, mi limito ad alcune considerazioni, che aprono a nuovi approfondimenti. Tuttavia, concludere, alla luce di quanto appena ri-portato, non può che significare ri-cominciare lo studio della dottrina di Barth per andare oltre Barth.

⁸⁰ *Ibidem*, 409.

⁸¹ Barth, *Iniziare dall'inizio*, a cura di R.J. Erler e R. Marquard, (gdt 199) Queriniana, Brescia, 1990, 176-177.

⁸² Barth, *Iniziare dall'inizio*, 13.

⁸³ *Ivi*.

Il presente lavoro, che rappresenta solo un'introduzione al suo pensiero trinitario, lascia aperte alcune questioni, che provo ad elencare. Anzitutto, la critica⁸⁴ circa il fondamento della dottrina trinitaria, che ha, come corollario, il superamento di un debito con l'idealismo; il rifiuto del concetto di persona e la contrapposizione tra conoscenza naturale di Dio e rivelazione. Ognuno di questi aspetti andrebbe sempre valutato facendo parlare lo stesso Barth, per giungere a una comprensione il più possibile oggettiva del suo pensiero. Lo stesso tema dell'*analogia entis*, per il quale Barth era partito dall'idea espressa nel primo volume della Dogmatica, secondo la quale era l'invenzione dell'antiCristo, per poi successivamente ammettere che l'idea di analogia non poteva essere eliminata dalla teologia. Infine, l'analisi del rapporto tra la Croce e il mistero del Dio trino. Al di là di queste considerazioni lapidarie, resta la convinzione che una più corretta comprensione di uno dei teologi più innovativi del XX secolo possa essere di aiuto nel panorama teologico odierno, in particolare a livello ecumenico.

⁸⁴ Pannenberg è stato tra i primi a muovere osservazioni critiche circa il fondamento della dottrina trinitaria di Barth: W. Pannenberg, *Teologia sistematica. Volume 1*, Queriniana, Brescia 1990, 333-343

I poli ecclesiali: limitatezza storica e sovrecedenza agapica

MASSIMO NARO¹
Caltanissetta

1. IN PRINCIPIO L'AVVENTO DIVINO: ESSERCI SENZA SMETTERE DI ESSERE

In un suo libro di qualche anno fa Franco Cardini riferisce ai lettori «dove abita l'Eterno», come recita il sottotitolo di quel saggio². Lo fa da storico provetto. Ponendosi perciò un interrogativo che sottrae il divino alle imperscrutabili nebbie della metafisica, rintracciandolo piuttosto dentro la vicenda plurisecolare delle religioni, soprattutto delle tre di matrice abramitica. La domanda implicitamente formulata dal noto medievista

¹ Docente di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo) e direttore del Centro Studi «A. Cammarata» per lo studio del movimento cattolico in Sicilia (San Cataldo-Caltanissetta).

² Cf. F. Cardini, *Le dimore di Dio. Dove abita l'Eterno*, Il Mulino, Bologna 2021.

chiede, opportunamente, non se Dio esista, bensì dove Egli sia. È evidente che una tale impostazione della questione risulta debitrice al racconto biblico in cui il Dio di Abramo e della sua progenie si ripresenta alla vista di Mosè, presso il roveto ardente, per confidare il proprio Nome – l'impronunciabile Tetragramma – e, con ciò stesso, per farsi conoscere come l'essere che decide di esserci senza smettere di essere: è un'interpretazione del Nome che sintetizzo prendendo abbrivo dalle intuizioni di Martin Buber – il quale tradusse in tedesco la tautologica perifrasi ebraica che nell'Antico Testamento sta per Jhwh, *'ehyeh 'asher 'ehyeh*, con l'espressione *Ich bin da*³, «Io sono qui», «Io ci sono», o ancora più amichevolmente «Ci sono Io» –, ma il terzo capitolo del libro dell'Esodo la avalla in ogni suo rigo, specialmente nella sporgenza dei versetti 14 e 15.

Cardini si dimostra, come al solito, ben informato anche sotto il riguardo teologico, tant'è che non manca di far notare la concezione di nuovo marcatamente metafisica che sottostà alla traduzione greca che i Settanta di Alessandria fecero nel terzo secolo a.C. di quel brano biblico. E registra che una tale opzione, quando troppo enfatizzata, avrebbe portato il pensiero cristiano verso esiti non immediatamente consequenziali al “luogo

³ Riportato in M. Cacciari, *Filosofia e teologia*, in P. Rossi (dir.), *La filosofia. II: La filosofia e le scienze*, Utet, Torino 1995, 382-383. Il pensatore austriaco, che pur aveva in *Ich und Du*, nel 1923, tradotto il Tetragramma assecondando la versione greca dei Settanta, *Ich bin der Ich bin*, in altri suoi testi posteriori, preferirà sfruttare le possibilità insite nel verbo *Dasein* (esserci) per reinterpretare in prospettiva storico-salvifica più che metafisica il Nome di Dio, inteso infine come *Ich bin da als der Ich bin da* (così in M. Buber, *Dialogisches Leben*, Müller, Zürich 1947, 120): cf. A. Losch, *Kann Gott einen Namen haben? Martin Buber befragt die jüdische Geistes und die Religions geschichte*, in D. Krochmalnik - H.-J. Werner (edd.), *50 Jahre Martin Buber Bibel*, Lit Verlag, Berlin 2014, 165-183.

teologico” per antonomasia, vale a dire Cristo Gesù⁴. In lui infatti è e, anzi, viene – si rende presente – il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Quel Dio, cioè, che anche secondo Blaise Pascal poco ha a che fare col Dio dei filosofi, siano questi *les libertins* cui il pensatore francese si riferiva a suo tempo, siano i metafisici classici o gli epistemologi della scienza ai nostri giorni⁵.

Cardini, d’altra parte, non riferisce che la traduzione greca del Tetragramma più semanticamente completa e più compiuta di senso teologico si deve a un autore cristiano e si trova nel primo capitolo dell’Apocalisse, lì dove il Dio eterno è incontrato e compreso in stretto riferimento al Cristo: si tratta di «Colui che è, che era e che viene» (Ap 1,4.8), l’«Alfa» e l’«Omega» (Ap 1,8), col quale si identifica il Risorto allorché dichiara: «Io sono il Primo e l’Ultimo e il Vivente» (Ap 1,17-18a). Tutte espressioni – queste – che saldano la dimensione metafisica con quella storico-salvifica ed esistentiva, così come sempre si può e si deve leggere nei rotoli d’Israele. E che rivisitano la metafisica greca in chiave escatologica, come ha ben argomentato Jürgen Moltmann in un suo prezioso

⁴ Mi pare teologicamente lucida e avvertita la precisazione secondo cui la fede intesa in senso cristiano «non è la fiducia che Dio esista, bensì la ferma convinzione che il Dio Uomo sia veramente morto e risorto». Ne deriva una conseguenza drastica e tuttavia coerente: «La fede è esclusiva dei cristiani: ebrei e musulmani dispongono solo della legge» (F. Cardini, *Le dimore di Dio*, 279).

⁵ Come recita il famoso *Memoriale* della cosiddetta *nuit de feu*: «Dio di Abramo, Dio d’Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti. [...] Dio di Gesù Cristo, *Deum meum et Deum vestrum* (Gv 20,17)»: B. Pascal, *Pensieri e altri scritti*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992¹¹, 96. I filosofi e i dotti cui Pascal si riferiva erano gli intellettuali del suo tempo, rappresentanti del cosiddetto «pensiero libertino»: cf. P.-Y. Bourdil, *Il Dio dei filosofi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, il quale nota comunque che «Pascal non nega in blocco la filosofia, ma esige che la si superi filosoficamente» (55). Cf. inoltre G. Cottier, *Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants*, in «Nova et Vetera» 74 (2/1999) 5-19.

saggio non a caso intitolato *Das Kommen Gottes*⁶. Il Dio, che si rende visibile in un crocevia spazio-temporale ben preciso – il roveto ardente alle pendici del Sinai, ma anche il fuoco di brace attorno a cui, sulla spiaggia di Tiberiade, il Risorto dialoga con Pietro e con gli altri suoi discepoli sulla questione cruciale dell'*agápe* –, in verità non abbandona mai l’orizzonte della sua trascendenza, la sua terra incalpestabile da piedi umani. Egli è pur sempre altrove e altro. Ma in quell’altrove e in quell’alterità viene (com)mosso dal grido degli uomini – «Ho visto..., ho udito..., conosco...» (Es 3,7) – e muovendo da quell’altrove, relativizzando quell’alterità, si fa evento di salvezza, *ad*-viene. Il Dio del roveto trascende sì, ma trascende soprattutto la sua stessa trascendenza, seminandosi dentro la storia umana, anzi sprofondando in un sepolcro per poi ribaltarne la pietra tombale. È il Veniente (*ho erchómenos*) e il Vivente (*ho zōn*) non meno che l’Essente (*ho ón*).

Forse è proprio per non aver censito le più corrette traduzioni “giovannee” del Tetragramma che Cardini finisce – anche lui – per dissociare la teologia dalla storia, con questa annotazione: «Se posso permettermi un rilievo personale, in quanto cattolico credo in un Dio assoluto e trascendente: tuttavia il problema dell’Assoluto è una questione teologica, mistica e filosofica, non certo storica. In quanto essere umano [...] l’Assoluto mi riguarda: ma, in quanto cittadino membro di una comunità specifica [...], nonché in quanto insegnante e studioso, il mio profondo rispetto per la dimensione incommensurabile dell’Assoluto m’impedisce di chiamarla in causa fuori luogo e di mischiarla in cose sia pure

⁶ Cf. J. Moltmann, *L’arrivo di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998. Un capitolo dedicato al grande teologo tedesco avrebbe ben corredato il già interessante volume di G. Cicchese - P. Coda - L. Žák (edd.), *Dio e il suo arrivo. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003.

molto serie come la pace, la guerra, la politica, la convivenza, le fedi religiose eccetera»⁷.

Il «rilievo personale» di Cardini non deve catalizzare tutta la nostra attenzione. Ma mi sono permesso sinora di indugiарvi su, perché mi sembra sia emblematico del contesto culturale *in cui* anche noi ci ritroviamo e *in cui* talvolta stentiamo a coniugare il sincero tentativo di fare una professione di laicità con l'esigenza di una coerente professione di fede, nonché a descrivere il nostro «stato cristiano di vita», per riecheggiare il titolo di un'opera di Balthasar⁸. O, più precisamente, la radicale condizione di chi è membro della Chiesa, cioè di una comunità non meno peculiare rispetto a quella civica o accademica cui Cardini si riferisce dal canto suo.

2. COMPLESSA REALTÀ: ASIMMETRICA POLARITÀ DI LIMITATEZZA STORICA ED ECCEDENZA AGAPICA

Anche la Chiesa, difatti, è una comunità, come tale situata nel solco lungo e profondo della storia. Essa tuttavia, in analogia al mistero del Verbo incarnato, in cui resta radicata sin dai suoi inizi, è una *complexa realitas*, intessuta di una trama divina che interseca un ordito umano, profili questi che – secondo LG 8 – costituiscono paradossalmente «un duplice elemento», vale a dire una realtà unica che al contempo è anche intrinsecamente ulteriore, «terrena» e «celeste», «visibile» e «spirituale», tutti aggettivi disseminati in quella pagina conciliare. Potremmo anche dire storica e salvifica, così rimarcando il fatto che nel caso della Chiesa la prima dimensione non è semplicemente giustapposta

⁷ F. Cardini, *Le dimore di Dio*, 22.

⁸ Cf. H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985.

alla seconda ma – semmai – ad essa e da essa integrata, come si addice a quell'evento incommensurabile che è la storia della salvezza compiutasi in Gesù il Cristo e di cui la Chiesa stessa è sacramento, vale a dire espressione significativa.

Balthasar, avviando nel 1972 la rivista teologica *Communio*, nell'editoriale del primo fascicolo spiegò che il termine *comunione* rinvia verticalmente alla *koinonia* agapico-trinitaria, come si deve intendere prevalentemente tale parola greca allorché viene usata negli scritti di matrice giovannea. Ma il teologo elvetico non ignorava certamente che la medesima parola, in altri scritti neotestamentari, indica la comunione nella quale vivevano i membri delle prime comunità ecclesiali⁹. La verticalità della *communio*, pertanto, s'innesta nel ventaglio orizzontale della *communitas*. La quale non è precisamente la *communio* agapico-trinitaria, benché sia – cioè esista e sussista – proprio grazie alla *communio*, ricevendone, potremmo aggiungere, una linfa interiore che germoglia in rami e foglie e frutti ben visibili. La visibilità che connota la *communitas* risulta sempre inadeguata a dar conto dell'intima *communio* che la ricolma, come un vaso troppo esiguo rispetto all'acqua che dovrebbe contenere e in cui invece rimane sommerso come fosse un'anfora antica adagiata sul fondo del mare. Nondimeno i contorni e la struttura visibile, o storica, della *communitas* ecclesiale sono frange – spesso miseramente sfilacciate – della medesima stoffa agapica della *communio* trinitaria. Balthasar lo dice con argomenti più scientifici dei miei, evidenziando la radice indoeuropea *mun* che sta al cuore sia di *communio* sia di *communitas*. Ne derivano nella lingua latina altre parole come *moenia* e *munera*, mura di cinta e mansioni sociali,

⁹ Cf. S. Dianich - S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 186-189; J. Werbick, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1998, 377-421; J. Ratzinger, *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 62-68.

vale a dire ciò che distingue esteriormente una comunità cittadina rispetto al resto di un territorio e ciò che configura i suoi assetti interni¹⁰. Assetti, però, che – nel caso della comunità ecclesiale – sono (o dovrebbero essere) ispirati dalla tensione relazionale che fa stare insieme i Tre della Trinità all'insegna della reciprocità, ciascuno secondo la propria *táxis*, stando cioè al proprio posto affinché anche gli altri abbiano un loro posto: è, questa, mi pare di poter asserire, la *sýntaxis* agapico-trinitaria, che rappresenta la sovraeccedenza peculiarmente teologica in seno all'ordine gerarchico incardinato nella *táxis*. Un'eccedenza sancita dal *sýn*, dal *con*, che così assume una valenza generativamente relazionale.

È un discorso che comincia già in epoca patristica, con autori della levatura di Basilio Magno e degli altri Cappadoci, i quali spiegarono la Trinità come un ordine – questo significava per loro il termine *táxis* – in cui il Secondo e il Terzo stanno in rapporto col Primo, principio imprincipiato della divinità¹¹. Sulla scorta di questa riflessione patristica, si può aggiungere che ciascuno dei Tre della Trinità è se stesso in quanto occupa un suo inalienabile luogo (*táxis*) affinché anche gli altri due abbiano un loro luogo e siano se stessi: è il senso della *sýntaxis* agapico-trinitaria. Nella *sýntaxis* agapico-trinitaria il *sýn-con* è il posto (*táxis*) di ognuna delle tre Persone divine, da cui deriva la posizione delle altre due e che resta inscindibilmente rapportato al posto delle altre due: ciascuno dei Tre, cioè, non ha un suo luogo che non sia appunto quel *sýn*, quel *con*, che li collega tutti fra loro. È il *nexus*, la *relatio*, il posto di ognuno dei Tre.

¹⁰ Cf. H.U. von Balthasar, *Communio: un programma*, in «Communio» 1 (1/1972) 3-12.

¹¹ Cf. J.P. Lieggi, *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne, Roma 2016, 90-103; Id., *Teologia trinitaria*, EDB, Bologna 2019, 269-286, in cui viene illustrata specialmente la dottrina di Basilio di Cesarea.

Quest'antico discorso sulla sintassi agapico-trinitaria fa ancor oggi da inopinato perno a ripensamenti ateologici (o diversamente teologici), dall'analitica esistenziale di Martin Heidegger all'ontologia coessenziale di Jean-Luc Nancy¹². La filosofia politica di quest'ultimo – concepita nei termini di un'ontologia fondamentale, in cui l'essenza costitutiva dell'essere è proprio il *con*, essendo per Nancy l'essere stesso un con-essere, o un essere-con – è a mio parere un'implicita rivisitazione della dottrina patristica della sintassi trinitaria incentrata sulla valenza pneumatologica del *con* agapico. Lo stesso vale per il concetto heideggeriano di *Mitsein* a premessa del *Dasein*.

Una tale riflessione dovrebbe, a maggior ragione, fungere da base per ripensare (e ristrutturare) la prassi ecclesiale come vissuto comunionale non meno che comunitario. Riscoprire l'importanza ontologico-relazionale del *con* darebbe adito alla sua valorizzazione in prospettiva sinodale, lasciando immaginare forme ancora inedite della realtà ecclesiale: la Chiesa come plurale soggetto in «con-versazione» e come dinamico luogo del «con-senso», ovvero come concreta esperienza di un cammino attraverso la storia in cui i credenti in Cristo si muovono «“insieme verso” l'altro e l'oltre», legati da una sorta di respiro comune, da un condiviso afflato pneumatico, in una «con-spiratio» che entra in circuito con la reciprocità spirituale – in senso forte inteso quest'aggettivo – che c'è tra il Padre e il Figlio in seno all'*agapé* trinitaria. La *syntaxis* agapica si tradurrebbe coerentemente in *synergia*, in *syn energeia*, in interazione ecclesiale¹³. Charles Taylor, recependo nella sua analisi sociologica e nella sua riflessione

¹² Cf. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 149-162; J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, intr. di R. Esposito, Einaudi, Torino 2020, 27-53.

¹³ Cf. S. Noceti, *In comunicazione generativa. Conversazione, consensus, conspiratio*, in Ead. - R. Luciani - C. Schickendantz (edd.), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022, 255-275.

filosofica le intuizioni teologiche di Henri de Lubac e di Yves Congar, ha ricompreso la «cittadinanza» ecclesiale – vale a dire la paradossale appartenenza dei cristiani a una patria celeste oltre che a una città intramondana, come avrebbe detto alla fine del secondo secolo d.C. l'Anonimo dello *Scritto a Diogneto* – quale «trama di relazioni sempre differenti di *agápe*»¹⁴.

Davvero ciò che segnala i contorni storici della realtà ecclesiale coincide con la sua costitutiva eccedenza agapica. La corrispondenza di questi asimmetrici poli opposti, cioè della limitatezza storica e dell'eccedenza agapica, traspare dall'insegnamento conciliare, specialmente in documenti come GS, secondo cui – come leggiamo al n. 42 – «una vera unione sociale esteriore discende dall'unione delle menti e dei cuori», cioè dalla comunione nella fede e nella carità, le quali rappresentano le radici spirituali – pneumatiche – della Chiesa. Per questo, nel mondo e per il mondo, «nel tempo del suo pellegrinaggio terreno», aggiunge GS 45, la Chiesa è «sacramento universale di salvezza che svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo».

L'intreccio fra condizione storica e sovreccedenza misterica mi pare emerga anche in LG, dove – al n. 31 – la vocazione dei *christifideles laici* (che, secondo la lapalissiana evidenza segnalata da papa Francesco in EG 102, rappresentano «l'immensa maggioranza del popolo di Dio») sta nell'impegno per la santificazione del mondo a partire dal di dentro del mondo stesso. Questo *ab intra* dichiara evidentemente la condizione storica della Chiesa, ma significa pure che il mondo – dacché è divenuto la culla dell'incarnazione del Verbo divino – è ormai un luogo teologico in senso forte: è cioè il posto che Dio si è scelto, in cui Egli si è dislocato trascendendo la propria trascendenza, in cui ha

¹⁴ Ch. Taylor, *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, 361.

preso posizione e, per dirla con metafore evangeliche, in cui si è seminato come granello di senape o come chicco di frumento.

La storicità della Chiesa ospita e rende nota la storicità di Dio, secondo l'annuncio del Maestro di Nazareth: «Il Regno di Dio è in mezzo a voi» (Mt 17, 21). Potremmo forse parlare anche di una storicizzazione di Dio di cui la storicità della Chiesa è testimone, se il termine – dal suono un po' troppo hegeliano – applicato a Dio non rischiasse di generare qualche fraintendimento. D'altronde, a essere salutamente storizzato in questa prospettiva è innanzitutto il mondo. Più precisamente esso appare finalmente decosmologizzato. Non potrebbe essere altrimenti a seguito della modernità, durante la quale si è attestato il significato non meramente cosmologico bensì storico del mondo: il mondo è oggi inteso come un processo storico, sempre suscettibile di profondi cambiamenti, più che come un ordine prestabilito e immutabile. Persino le sue stratificazioni geologiche permettono di computarne le ere e le stagioni epocali, come già Charles Darwin aveva capito¹⁵. Ma questo sguardo moderno sul mondo è possibile a partire dall'avvento divino, di cui la Chiesa è una traccia, un indizio, un segno. Essa è il popolo messianico che attraversa il mondo, rilevandone gli estremi liminali, che non sono solamente spaziali ma anche e soprattutto temporali. Lo intuisce il testo liturgico recentemente riformulato in lingua italiana della *Preghiera eucaristica III*, secondo cui Dio Padre continua a radunare intorno a Sé un popolo che «dall'oriente all'occidente» (non più «da un confine all'altro della terra», come invece si pregava prima) offre al suo nome «il sacrificio perfetto»: «dall'oriente all'occidente» può, appunto, significare dal mattino alla sera, dal

¹⁵ Cf. T. Pievani, *Introduzione a Darwin*, Laterza, Bari-Roma 2012.

sorgere del sole fino al suo tramonto¹⁶. Anche in questo senso si può comprendere la superiorità del tempo rispetto allo spazio affermata in EG 222.

3. SECULARITÀ, NON SECULARIZZAZIONE: INDOLE MESSIANICA DELLA STORICITÀ ECCLESIALE

L'attraversamento ecclesiale del mondo è storico in quanto messianico. Ciò implica un dinamismo non semplicemente esodale – che cioè aspiri a oltrepassare il mondo stesso –, ma avventizio. Anche questo aggettivo, purtroppo, rischia di risuonare in lingua italiana con un'accezione spregiativa e tuttavia aiuta a capire che il cammino della Chiesa nella storia è finalizzato non a gettarsela alle spalle ma a raggiungerne il centro, a toccarne il midollo più intimo e vitale, alla stessa stregua di ciò che Dio fa col suo avvento in Cristo Gesù.

In quest'indole avventizia, vale a dire messianica, consiste la secolarità ecclesiale. È ovvio che la secolarità della Chiesa non si deve confondere con la sua secularizzazione. La secularizzazione della Chiesa equivale alla sua mondanizzazione: la Chiesa, in tal caso, diventa una mera funzione del mondo, un ingranaggio dei suoi meccanismi triti e ritriti, una variante dei suoi peggiori automatismi. Essa finisce per vivere *come* mondo, riflesso emulo di un presunto ordine cosmico, incline oggi a reputarsi società liquida come ieri a pretendersi società perfetta. Pretesa peraltro

¹⁶ Conferenza Episcopale Italiana, *Messale Romano*, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 2020³, 431.

pervicace, insistentemente rigurgitante dalla cosiddetta svolta costantiniana fino a noi¹⁷.

L'interpretazione teologica della secolarità della Chiesa pone la sua storicità messianica come alternativa alla secolarizzazione, riverberando la discrepanza sancita dal Gesù giovanneo tra l'essere *nel* mondo e l'essere *del* mondo (Gv 17,11-19). Il Vaticano II, nelle pagine che ho prima richiamato, recupera e sviluppa questo tema, illustrando il compito della Chiesa *nel* mondo e *per* il mondo: la condizione storica della Chiesa è, in questa prospettiva, disponibilità proesistenziale. Ma questo invito a soffermarsi sulle piaghe aperte della storia, o a infilarsi nelle sue pieghe riposte, rappresenta per la Chiesa l'appello urgente a desecolarizzarsi. Essa può demondanizzarsi andando incontro al mondo – esperito quale orizzonte storico – molto più efficacemente che ricorrendo all'antica strategia monastica della *fuga mundi*. Non si tratta di coincidere col mondo, di confondersi con esso, di appiattirsi ad esso, di vivere come esso vive, ma di fargli compagnia, di vivere per esso, vale a dire di spendersi per il suo miglioramento e finanche di offrirsi per la sua redenzione. In altre parole: la Chiesa si demondanizza quando si distingue dal mondo pur senza prenderne sdegnosamente le distanze, quando è se stessa, cioè quando vive nel mondo e in favore del mondo.

Ancora una volta limitatezza storica e sovreccedenza misterica della Chiesa si esigono a vicenda. Può tornare utile sottolineare velocemente che la limitatezza non si deve intendere in senso quantitativo. Essa non corrisponde semplicisticamente alle misure sempre più rattrappite della pratica religiosa dei battezzati, ormai anche in ambito cattolico votata al ribasso. Non è solo un problema di anagrafe parrocchiale, benché le

¹⁷ Cf. S. Adamiak - S. Tanzarella (edd.), *Costantino e le sfide del cristianesimo. Tracce per una difficile ricerca*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.

indagini sociologiche – con le loro statistiche impietose – ci dicono che il senso dell'appartenenza ecclesiale in Occidente è ovunque in crisi (anche numerica) e il cristianesimo ecclesiale si restringe sempre più in *enclaves* socialmente irrilevanti. In realtà, la limitatezza della Chiesa non dipende da questa sua fin troppo visibile perdita di visibilità. E nemmeno risalta a fronte di un mondo globalizzato sempre più intricato e complicato, ma del resto anch'esso rimpicciolitosi nell'era digitale, a portata di telefonino per ognuno di noi ad ogni latitudine. Emerge semmai a fronte di se stessa, del proprio statuto sacramentale, ossia del proprio costitutivo riferimento e rimando a Qualcun altro, oltre che all'intero genere umano della cui unità essa è segno, come il concilio insegna (LG 1 e 9). Insomma, a fronte del suo compito storico-salvifico. Entra qui in gioco quella che Jean-Luc Marion considererebbe una umile «teologia della contingenza»¹⁸, per dire che l'irrilevanza, la debolezza, l'esiguità, nell'attuale congiuntura storica – di «epoca della contingenza» ha appunto parlato il sociologo Hans Joas¹⁹ – stimolano la Chiesa a ricondursi alle misure evangeliche del frammento di lievito e del pizzico di sale che possono dare spessore e sapore alla pasta del mondo. Si tratta di valorizzare una limitatezza qualitativa, paradossalmente conveniente dal punto di vista evangelico.

¹⁸ Cf. J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, 160-164.

¹⁹ Cf. H. Joas, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013, 126-150: «È certamente un modo di procedere del tutto unilateralale mettere la religione in relazione solo con forme angoscianti e tragiche della contingenza e non anche con l'entusiasmo, con il sentimento della gratitudine e con la grazia. Ed è parimenti miope presupporre la misura della contingenza come un dato non bisognoso di interpretazione, anziché ammettere che è necessaria la sensibilizzazione nei confronti della sofferenza degli altri per riconoscere che tale sofferenza ha bisogno di essere interpretata, per capire se essa ha un senso» (147).

4. SOVRECCEDENZA KAIROLOGICA: DALLA CONSERVAZIONE ALL'INVENZIONE

Anche la sovrecedenza, di cui la Chiesa è pur capace, è da intendere in senso qualitativo, non quantitativo: a sua volta ha a che fare – polarmente rispetto alla limitatezza – con la portata storico-salvifica della Chiesa quale *Ecclesia ab Abel*, ma anche quale *Ecclesia de Trinitate et ad Trinitatem*, espressione quest'ultima affatto eterea, anzi saldamente dimensionata storicamente, in forza di quel *de* che la proietta dentro il tempo pur facendola scaturire dall'eterna *agápē* e di quell'*ad* che sebbene la sospinga ad oltrepassarsi verso la patria trinitaria comunque la costringe ad attraversare il tempo e anzi ad abitarlo, ancorché “parrocchialmente” avrebbero detto l'autore della 1Pt e l'autore del già citato *Scritto a Diogneto*²⁰. Dinamicamente cioè, come dev'essere in un accampamento fatto di tende, anch'essa caratterizzata da una postura viatrice alla stregua dell'antico Israele nomade nel deserto, avvezza a spostarsi tra vari e differenti contesti sociali, culturali, religiosi che incidono seriamente sulle sue configurazioni comunitarie, conferendole ora un profilo ora un altro profilo, qui questo volto là quell'altro volto. A tal proposito Rahner, ragionando sugli effetti ecclesiali ed ecclesiologici del Vaticano II, segnalò nel post-concilio l'ossimorica concomitanza di una reale universalizzazione della Chiesa e di una effettiva regionalizzazione delle Chiese²¹. Fenomeno questo che, fra l'altro, mette anche la teologia in

²⁰ Cf. E. Bosetti, *I cristiani come stranieri nella Prima lettera di Pietro*, in «Ricerche Storico Bibliche» 8 (1-2/1996) 317-334, spec. 324 dove si rimanda anche allo *Scritto a Diogneto*.

²¹ Cf. K. Rahner, *Interpretazione teologica fondamentale del concilio Vaticano II e Il significato permanente del concilio Vaticano II*, in Id., *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi*, VIII, Paoline, Roma 1982, 343-361 e 362-380; K. Rahner, *Aspetti della teologia europea*, in Id., *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi*, IX, Paoline, Roma 1984, 114-141.

condizione di valorizzare i diversi contesti ecclesiali, persino i più apparentemente periferici, e di diventare quindi policentrica²². È un particolare effetto della dialettica polare tra limitatezza ed eccedenza della Chiesa.

Dominique Collin ha elaborato un'interessante ermeneutica di tale dialettica polare in un suo saggio provocatoriamente intitolato *Le christianisme n'existe pas encore*. L'espressione ha un timbro kierkegaardiano. Per Collin il concetto di inesistenza del cristianesimo (nel suo francese *inexistence*: «con una *a*, per distinguerlo dal significato puramente negativo di inesistenza di qualcosa»²³) indica una «risorsa di eccesso» che permette di «sconvolgere l'identità che crediamo acquisita e reiterarla mediante l'apertura di nuovi possibili»²⁴. «In questo senso», spiega il teologo domenicano, «il concetto dell'*inexistence* del cristianesimo ci orienta verso un *a-venire* possibile che non è ancora presente, ma che ci chiama a *farlo esistere*. L'*inexistence* non significa dunque che il cristianesimo sarebbe fittizio o irreale, ma che resta da compiere»²⁵. Sicché l'*inexistence* per un verso «segna la limitazione attuale del cristianesimo [ecclesiale] rispetto alla chiamata che lo invita a cambiare *forma mentis*» – è il grande tema della *metánoia*, della conversione, studiato in riferimento all'antichità da Arthur Nock e da Gustave Bardy o, più recentemente, in riferimento all'attualità, da Ugo Sartorio²⁶ – e per altro verso il suo «straripamento di senso» in vista del Regno

²² Cf. G. Favaro, *Teologia «contenutuale»: il policentrismo teologico*, in «Credere Oggi» 17 (1/1997) 18-30.

²³ D. Collin, *Il cristianesimo non esiste ancora*, Queriniana, Brescia 2020, 12.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ *Ivi*, 12-13.

²⁶ Cf. A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Laterza, Bari-Roma 1985; G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975; U. Sartorio, *Conversione. Un concetto controverso, una sfida per la missione cristiana*, Queriniana, Brescia 2021.

di Dio²⁷. L'*inesistenza* – potremmo aggiungere – non significa solo che il cristianesimo non esiste, ma che *esiste in*, dentro la storia, o – come ha insegnato LG 31 – *ab intra mundi*, a partire dal di dentro del mondo, ovvero da quel profondo luogo teologico in cui Dio stesso ha preso posizione con l'incarnazione del suo Figlio. Esistere storicamente significa esistere dinamicamente, cambiando continuamente, rinnovandosi permanentemente. Ma significa pure, di conseguenza, raggiungere quei luoghi nascosti in profondità, a volte infimi, in cui Dio ancora si rende presente e viene a posizionarsi “cristicamente”. Se il cristianesimo non riesce a farlo, non esiste ancora.

L'*inexistence* colloca il cristianesimo ecclesiale al crocevia tra l'«appartenenza» – destinata, secondo Collin, a deteriorarsi oggi non meno di ieri in «apparenza», cioè in una frequentazione ecclesiale di mera facciata, motivata dalla convenienza o dalla convenzione sociale più che dall'intima convinzione credente – e l'«esperienza» della sequela nei confronti di un Cristo sempre contemporaneo e perciò sempre veniente, spiazzante ed esigente²⁸. Di conseguenza, il cristianesimo inesistente si trova in bilico tra la «conservazione» del passato e l'«invenzione» dell'avvenire, tra l'incombenza della sua pur nobile storia – densa di una fattualità che la definisce però come ormai trascorsa, esaurita, superflua – e la responsabilità di vivere seriamente e creativamente la propria storicità, col carico di novità evenenziale (novità che avviene,

²⁷ D. Collin, *Il cristianesimo non esiste ancora*, 13. Illustrando la statura futuribile del cristianesimo, il teologo francese scrive che occorre «appropriarsi del cristianesimo come impossibile»: «L'impossibile? È ciò che i nostri occhi non hanno ancora visto, ciò che le nostre orecchie non hanno ancora udito. L'impossibile? È questo Regno le cui frontiere sono delimitate, a monte, dal dono; a valle, dal perdono. Vivere secondo la specie del dono e del perdono: questa è l'impossibilità che il cristianesimo ha la missione di far divenire possibile» (*ivi*, 167).

²⁸ Cf. *ivi*, 20-27.

che viene-a) che questa comporta²⁹. È lo snodo cruciale tra la tendenza a recuperare, a «restaurare», al limite a «riformare» l'eredità storica del cristianesimo ecclesiale da un lato e, dall'altro lato, la tensione a «conformarsi» al Cristo³⁰, unico modo per rendere possibile il cristianesimo altrimenti «impossibile»³¹, vivendo secondo la sua logica evangelica, rivivendo i suoi stessi sentimenti, o il suo medesimo discernimento, la medesima sua saggezza esistenziale (*phronesis*), come si legge in Fil 2, 5. Questo riferimento a Cristo ci fa intuire che l'«invenzione» non consiste nell'escogitare chissà quale nuova strategia pastorale. Certamente, come papa Francesco ha scritto in EG 27, l'invenzione comporta anche un'intraprendente creatività pastorale e missionaria «capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione». Però tutti questi accorgimenti pratici non gioveranno mai a nulla se non aiuteranno a trovare e a incontrare – questo, etimologicamente, significa inventare, dal latino *invenio* – il Cristo nei momenti e nei luoghi dell'esistenza umana, specialmente quelli in cui egli sembra assente e silenzioso (del resto, sin dall'inizio, queste sono le forme della sua presenza storica: si pensi all'episodio lucano dei discepoli di Emmaus in cui il Risorto è come se fosse assente mentre si lascia vedere nei panni di un forestiero che discute con loro; poi, finalmente, si rivela quando si nasconde alla loro vista e allorché li evangelizza senza più parlare ma solo compiendo il gesto della *fractio panis*).

Il cristianesimo – inesistente e tuttavia futuribile – non può semplicemente rifluire dal passato. Deve piuttosto sopraggiungere

²⁹ Cf. *ivi*, 28-47.

³⁰ Cf. *ivi*, 43-47.

³¹ Cf. *ivi*, 166-170.

«dal futuro», per prendere in prestito una bella espressione di Armando Matteo³², il cui significato però mutuo da Karl Rahner³³. Per il gesuita tedesco c'è un «futuro assoluto» che non scaturisce futurologicamente dalla storia ma proviene escatologicamente da Dio. In realtà il futuro assoluto, cioè incondizionato, non dipendente dal successo o dall'insuccesso di qualsivoglia strategia pastorale, gratuito e grazioso, è Dio stesso. Tale futuro non meramente cronologico si compie in Cristo Gesù e ogni volta che la sua vicenda, culminata nella Pasqua di morte e risurrezione, è ripresenzializzata: il che accade in seno alla Chiesa e tramite la Chiesa in seno al mondo. È il motivo per cui, probabilmente, non giova granché chiedersi «quale Chiesa intendiamo lasciare in eredità» alle prossime generazioni di cristiani³⁴. Anche la presente generazione ecclesiale ha ricevuto la sua parte di eredità, ma ciò non è bastato a vivere di rendita, giacché il cristianesimo non si può vivere se non che in personale responsabilità, perciò ricominciandolo permanentemente.

Annota a tal proposito Armando Matteo: «Per questo, mi permetto di affermare che il cristianesimo rinasce sempre: rinasce sempre non certamente in merito a ciò che è il messaggio del Vangelo, ma certamente in merito alle modalità concrete con cui quel messaggio viene testimoniato e reso disponibile come vivo e vitale agli uomini e alle donne di volta in volta presenti nella catena delle generazioni»³⁵. E ancora: «Colpisce sempre e

³² Cf. A. Matteo, *La Chiesa che verrà. Riflessioni sull'ultima intervista di Carlo Maria Martini*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022, che si sofferma a riflettere sulla «Chiesa del futuro e dal futuro» quale «nuova immaginazione del possibile ecclesiale» (18-19).

³³ Cf. K. Rahner, *Il concetto di futuro*, in Id., *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 619-626; K. Rahner, *Il problema del futuro*, in Id., *Nuovi Saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, 645-671.

³⁴ A. Matteo, *La Chiesa che verrà*, 23-24.

³⁵ *Ivi*, 115-116.

daccapo una tale fiducia che Gesù pone nei confronti dei suoi discepoli, così come colpisce pure la sua sicurezza che i discepoli possano fare cose più grandi di quelle che lui ha compiuto, se non verrà meno la loro fede in lui»³⁶. Quest'ultima affermazione, in particolare, mi fa ricordare una pagina di un libro-intervista che ho realizzato qualche anno fa con Andrea Riccardi, storico del cristianesimo, fondatore della Comunità di Sant'Egidio. Alla richiesta di tratteggiare un profilo della Comunità a cinquant'anni dalla sua nascita, Riccardi rispondeva: «Rispetto a quegli inizi, io non sento la preoccupazione di dimostrare la continuità e la fedeltà della Comunità alle origini, perché non credo che tutto sia già compiuto e maturo nelle origini stesse. Nelle origini possono esserci i cromosomi carismatici, in senso cristiano può esserci la prima chiamata, la vocazione fondamentale. Ma affinché questi elementi originali e originanti arrivino a essere una realtà compiuta e matura, ci si deve immergere nel fiume della storia, si devono accumulare le esperienze, moltiplicare le scelte, si deve calibrare se stessi rispetto agli altri ed esercitare un permanente discernimento, infine – se necessario – si devono accettare con coraggio e umiltà degli *input* – allo sguardo del credente, in definitiva, provvidenziali – che inducono a imboccare strade nuove, a orientarsi verso obiettivi prima ignoti e imprevedibili. Questa è la storia. Sono gli uomini e le donne a imporla alla nostra attenzione e al nostro impegno con le loro richieste, le loro invocazioni d'aiuto, le loro rivendicazioni, la loro presenza nella nostra vita. Se posso ragionare per analogia, mi pare che si debba dire di Sant'Egidio quello che diciamo riguardo alla vita delle singole persone. Queste sono più compiutamente se stesse man mano che crescono, attraversando e direi persino superando le varie fasi evolutive della loro crescita umana. Sant'Egidio oggi è,

³⁶ *Ivi*, 125.

in un certo senso, più Sant’Egidio che ai suoi inizi»³⁷. Riprendendo questo tema, notavo a mia volta: «Questo dinamismo di crescita permanente, che non può e non deve interrompersi – giacché se si smette di crescere vuol dire che ci si rassegna a deperire e a morire –, può a mio parere valere per il cristianesimo stesso, per il cristianesimo in quanto tale, immesso nel solco della storia»³⁸. E a quest’osservazione, Riccardi aggiungeva: «E poi il cristianesimo non fa che cominciare: così diceva padre Aleksandr Men’, martire russo [...]. La maturità è, forse, un po’ maggiore oggi rispetto a ieri. E, certamente, sarà ancor più grande domani. Proprio in questo consiste il cristianesimo: una prospettiva, non una retrospettiva»³⁹.

Mi concedo di produrre queste lunghe citazioni per rimarcare che, in definitiva, l’interrogativo più corretto è quello con cui ci chiediamo come seminare futuro nel nostro tempo, come cioè riconoscere e accogliere il Dio sempre veniente nella nostra storia⁴⁰.

A tal riguardo sarebbe utile anche chiarire se l’indubbiabile ed evidente ritardo doppiamente centenario della Chiesa odierna, di cui parlò Carlo Maria Martini in una memorabile intervista pubblicata dal *Corriere della sera* all’indomani della sua morte,

³⁷ A. Riccardi, *Tutto può cambiare. Conversazioni con Massimo Naro*, San Paolo, Ciniello Balsamo 2018, 17-18.

³⁸ *Ivi*, 277.

³⁹ *Ivi*, 282.

⁴⁰ Da questo punto di vista, la Chiesa «che verrà» nelle «terre del benessere», ossia in Europa e in America del Nord – tema su cui insiste Armando nel suo saggio – dovrebbe innanzitutto essere messa a confronto con la Chiesa terzomondiale che con le sue teologie, con i suoi movimenti ecclesiali e con i suoi istituti di vita consacrata, con i suoi preti e con i suoi laici, con i suoi poveri e con i suoi profughi è “emigrata” e ancora va “emigrando” nell’Occidente opulento e quasi del tutto post-cristiano, come profeticamente avvertito in W. Bühlmann, *La terza Chiesa alle porte. Un’analisi del presente e futuro ecclesiati*, Paoline, Roma 1974.

più di dieci anni or sono, nel 2012, sia da registrare solamente «rispetto all’andamento del mondo»⁴¹, oppure precipuamente rispetto a se stessa, rispetto alle intuizioni dei suoi profeti di due secoli fa e anche più recenti, rispetto alle riflessioni dei suoi intellettuali più lungimiranti e coraggiosi, soprattutto rispetto al colpo di reni che il Vaticano II ha rappresentato nei confronti delle remore “sillabiche” del Vaticano I (si pensi al perdurante rapporto non integrato tra fede dottrinale e fede popolare, al conflitto non risolto tra fede antica e nuove razionalità filosofiche e scientifiche, al tenace sospetto verso la modernità talvolta identificata esclusivamente con il tempo dell’edonismo e del narcisismo, alla non chiara distinzione tra modernità e modernizzazione, al divario tra cultura e culto). Reputo che se il Vaticano II rimane attuale, è per il fatto che i suoi insegnamenti rimangono purtroppo inattuati.

5. NEL, COL, PER IL MONDO: LA PARADOSSALE CITTADINANZA

La dialettica tra ciò che, nella vita ecclesiale, è attuale e ciò che resta inattuato, si puntualizza come polarità fra datità storica e sovrecedenza kaiologica. Non è una polarità astratta, soltanto elucubrata. Essa può essere declinata concretamente in varie direzioni. Una di queste è la prospettiva socio-politica. Il cristianesimo ecclesiale è vocato a proiettarsi oltre i propri confini⁴², pur mentre ancora attraversa la storia e vive nel

⁴¹ A. Matteo, *La Chiesa che verrà*, 15.

⁴² Prendo in prestito l’espressione dal n. 2 di *Misericordiae vultus*, in cui però essa dà adito più esattamente al ripensamento dell’ecclesiologia in chiave dialogica e in prospettiva interreligiosa: cf. M. Naro, *Protagonista è l’abbraccio. Temi teologici nel magistero di Francesco*, Marcianum Press, Venezia 2021, 99-124.

mondo, svolgendovi una funzione analoga a quella che l'anima svolge nel corpo e così trasfigurando la cittadinanza terrena in cittadinanza celeste, avrebbe ancora detto l'anonimo autore dello *Scritto a Diogneto*, dove si legge: «*hē psychē [...] synéchei dē autē tō sôma; kai Christianoὶ [...] dē synéchousi tōn kósmon*» (VI,7), l'anima tiene insieme e sostiene e orienta il corpo, nondimeno i cristiani tengono insieme e sostengono e orientano il mondo⁴³. Tra le righe di quell'antica pagina è rievocato il discorso matteano della montagna, che ispira la peculiare presenza cristiana nel mondo, lo stare nel mondo e il restare con e per il mondo pur senza essere del mondo.

Enzo Bianchi, a tal proposito, ha parlato di «differenza cristiana»⁴⁴, espressione suggestiva che rende bene l'idea di un cristianesimo che si fa carico delle aspettative e finanche delle rivendicazioni del mondo senza lasciarsi impastoiare dalla loro gittata intrastorica e, pertanto, accompagnando ad oltranza chi chiede compagnia almeno fino a un certo punto, donando non solo una parte ma tutto, non reagendo alla violenza ma anzi porgendo l'altra guancia. Insomma, producendo novità rispetto a ciò che sempre «è stato inteso», in virtù del monito gesuano: «Ma io vi dico». La presenza cristiana nel mondo, in questi termini, è quella del lievito che dà spessore alla pasta, quella del sale che le dà sapore, come annotavo sopra. Essa, cioè, sprigiona il mondo, lo libera dalle sue consuete misure, lo aiuta a essere se stesso ma nel giusto senso, in senso pieno.

Dominique Collin, ragionando in questa prospettiva, scrive che «il cristianesimo è essenzialmente *politico*»: «Senza [...] qualcuno che corra il rischio di donare e perdonare, cioè che osi inscrivere il suo modo di vivere in una gratuità incondizionata per

⁴³ *A Diognète*, éd. H.I. Marrou, Cerf, Paris 1951, 66.

⁴⁴ Cf. E. Bianchi, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.

staccarla dalla logica del dovuto, il cristianesimo non esisterebbe come *sostituzione* [s'intenda: come realtà vicaria, o sacramentale] dell'evento-Cristo. È in questo senso che dobbiamo avere l'audacia di pensare che il cristianesimo sia politico. Non che gli si chieda di fare *della* politica, e neanche di fondare partiti e sindacati "cristiani". Difatti, allora, non farebbe che contrapporre una politica a un'altra in uno stesso ordine delle cose, uno stesso stato di fatto, che ho chiamato la voce del tempo [sopra noi abbiamo parlato di mondanizzazione]. Al contrario, il cristianesimo è politico quando è sordo alla voce del tempo [allorché si sforza di demondanizzarsi], il che vuol dire quando ha orecchie spalancate per l'inedito del Vangelo»⁴⁵. Questa mi pare sia una riflessione in linea con l'ideale della *parádoxa politeía* di cui si legge nello *Scritto a Diogneto* (V,4), cioè la «paradossale cittadinanza» che mette i credenti in Cristo nella condizione graziosa di sapersi concittadini e familiari di Dio mentre ancora dimorano – come pellegrini – nel mondo, lì sapendo pure che non è loro lecito disertare il «posto (*táxin*) che Dio ha loro assegnato» (VI,10): se essi dovessero abdicare al loro ruolo nella storia comune degli esseri umani – un ruolo di servizio, non di dominio – molti altri, specialmente i più deboli e i più poveri, perderebbero il posto cui hanno diritto a loro volta dentro la storia, nella società⁴⁶. Il discorso sulla *syntaxis* intratrinitaria e sulla *synergía* intraecclesiale vale anche per la relazione tra la Chiesa e il mondo.

È in quest'ottica che, nel fatidico 1944, Giorgio La Pira scriveva che i cristiani e le comunità ecclesiali hanno una «missione trasformante da compiere», consistente nel «mutare le strutture di questo mondo per renderle al massimo adeguate a

⁴⁵ D. Collin, *Il cristianesimo non esiste ancora*, 168.

⁴⁶ Cf. M. Naro, *Dall'intimo di Dio. Antropologia cristiana nell'A Diogneto*, in Id. - F. Armetta (edd.), *In charitate pax*, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1999, 173-207.

Dio»⁴⁷. Possiamo concordare con quest'affermazione dal timbro più mistico che integralistico, senza ovviamente ignorare il fatto che oggi la secolarizzazione è più avanzata e diffusa rispetto agli anni di La Pira: ai nostri giorni i cristiani di fatto (non di nome, "praticanti" solo per convenzione più che per convinzione come ha rilevato Dominique Collin per la situazione francese, e per giunta "analfabeti di ritorno" sotto il profilo della reale consapevolezza credente) sono sempre più pochi e sperimentano anche in Europa e in Italia una posizione di minoranza. Ribadisco che il dato numerico non costituisce il vero problema. È più precisamente la condizione di minorità che gli si accompagna a risultare problematica, giacché si tratta di una minoranza non solamente quantitativa ma spesso anche qualitativa, non tanto numerica quanto culturale. Tale consapevolezza non deve indurci a smettere di ragionare "teologicamente", cioè facendo valere la logica evangelica, per la quale riveste molta importanza il paradosso: il paradosso del lievito – è il caso di insistere – che per dare spessore alla pasta deve squagliarvisi dentro nel giusto dosaggio; oppure il paradosso del sale, che per dare sapore alla pasta deve sciogliersi dentro in modica quantità. La condizione di minoranza, insomma, non esautora la presenza ecclesiale nella società. La quale non si risolve nell'occupare spazi di potere bensì nell'innescare processi di positivo cambiamento, come suggerisce papa Francesco in LS 178 e prima ancora in EG 223, dove non per niente invita tutti «ad assumere la tensione tra pienezza e limite» come pure noi stiamo tentando di fare qui.

Le tematiche politiche che si potrebbero trattare sono molte e molto attuali: per esempio il tema dell'ecologia integrale, o il tema

⁴⁷ G. La Pira, *La nostra vocazione sociale*, a cura di M. De Giuseppe, Ave, Roma 2004, 41.

dell'economia del dono. Qui basti sottolinearne tre a mio parere particolarmente interessanti.

La prima sottolineatura evidenzia quella che potremmo chiamare in causa come la concezione cristiana del mondo: un valido contributo che i cristiani possono dare al rinnovamento della politica è proprio quello di elaborare una loro visione del mondo. Torna utile ricordare la magistrale lezione di Romano Guardini, che nella prima metà del Novecento insisteva sul tema della *Weltanschauung*. Il teologo tedesco d'origine italiana considerava la *Weltanschauung* innanzitutto come un esercizio cristico (e proprio per questo veramente critico): in tanto ci può essere una visione cristiana della società in quanto è realizzata a partire dal punto di vista di Cristo Gesù⁴⁸, vale a dire dal di dentro della storia, come poi avrebbe ribadito il concilio nel già sopra citato n. 31 di LG parlando dell'indole secolare dei *christifideles laici*. Non, dunque, dall'esterno, ideologicamente, ma *ab intra*, dal di dentro, storicamente. Il di dentro della storia è il contesto in cui s'inoltra lo sguardo del Cristo, che è sguardo di compassione: «Li vide e ne ebbe compassione», si legge tante volte nei vangeli a proposito dell'atteggiamento di Gesù nei confronti delle persone che incontrava. Possiamo derivarne che il compatire, il condividere il disagio altrui, le altrui sofferenze, gli altrui patimenti, non si riduce a una mera postura emozionale, ma induce a una presa di posizione sociale: è un fattore politico, spinge alla commozione, ma anche provoca alla mozione, come si legge in Es 3 riguardo al rivelarsi di Jhwh presso il roveto ardente e in Lc 10 riguardo al buon samaritano. Il cosiddetto miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci è motivato proprio dalla commozione, dalla compassione, e consiste non in

⁴⁸ Cf. R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2005², 34.

un atto magico, men che meno in un gioco di prestigio, bensì nell'applicazione di un metodo di condivisione: la suddivisione della grande folla in gruppi di cinquanta persone, l'innesto di una catena solidale che stimola a condividere con gli altri il poco che si possiede, ricevendo ma pure dando, sino a far bastare per tutti le esigue risorse disponibili e, anzi, sino a farle abbondare. Non a caso, subito dopo quell'episodio di cui Gesù s'era reso protagonista, coloro che ne aveva beneficiato «volevano farlo re» (Gv 6,15): una riprova – a suo modo – della valenza politica della compassione, o – come papa Francesco ha scritto al n. 18 della lettera apostolica *Misericordia et misera* – dell'impatto sociale della misericordia stessa: «Essa infatti spinge a rimboccarsi le maniche per restituire dignità a milioni di persone che sono nostri fratelli e sorelle, chiamati con noi a costruire una “città affidabile”».

Il di dentro del mondo è anche il rovescio della storia: Guardini avvertiva che vedere il mondo come lo ha visto Gesù significa vederlo all'incontrario, capovolto in una «inversione dei valori» analoga – potremmo dire – a quella cantata da Maria di Nazareth nel *Magnificat*, un «capovolgimento» che dovrebbe imporre ai credenti l'interrogativo formulato dallo stesso Guardini: «che cosa avverrà allora del mondo?»⁴⁹. Questa domanda ci aiuta a capire che la *Weltanschauung* è un atto performativo oltre che ermeneutico: certamente, guardando il mondo con gli occhi del Cristo e dal suo punto di vista, lo si interpreta in una ben precisa maniera (evangelicamente), ma l'interpretazione deve evolversi in trasformazione, poiché il mondo ha da essere pure trasformato e cambiato, oltre che contemplato e compreso.

Si potrebbero intrecciare, a questo punto, la riforma della Chiesa con la riforma della politica (o della società). Anche sullo scenario ecclesiale si colgono preoccupanti segnali di crisi. Uno di

⁴⁹ *Ivi*, 35.

questi attiene all'indebolimento della *governance* episcopale che si percepisce un po' ovunque, anche in Italia. La crisi, in questo caso, sta nel deficit di autorevolezza pastorale che non pochi vescovi palesano, di conseguenza sperimentando come improbabile – se non addirittura impossibile – il fruttuoso esercizio della loro autorità episcopale e scivolando verso una rovinosa deriva autoritaria: la mancanza di autorevolezza, la contestazione dell'autorità e il ricorso all'autoritarismo segnalano i livelli della crisi della *governance* episcopale. Anche questo è un problema di natura “politica” che invoca una decisa e decisiva soluzione, capace di riparare il cortocircuito tra autentica comunionalità e autorità gerarchica, per far sì cioè che l'atteggiamento gerarchico non ecceda rispetto all'attitudine paterna e che il pastore non si riveli semplicemente un superiore. Reputo tuttavia che il tema della riforma ecclesiale non sia riducibile – in realtà – ai provvedimenti di riforma sociale. Difatti, il termine “riforma” ha una delicata valenza teologica, ha a che fare con la forma ecclesiale intesa questa in senso radicale, quasi l'essenza della Chiesa, ragion per cui la riforma non può significare rivoluzionare la natura della Chiesa, semmai rinnovarne i connotati, per convertire sempre più la Chiesa stessa⁵⁰. È il motivo per cui sarebbe preferibile ormai parlare di conversione pastorale più che di riforma.

Il termine “riforma”, comunque, resta adatto per indicare il cambiamento effettivo della politica: occorre, dove sia necessario e opportuno per il bene comune, cambiare i connotati della politica, realizzare una politica-altra, per farle evitare il rischio di anchilosarsi in sistemi ideologici che le impediscono di vedere ciò che è altro e oltre rispetto a essa. La vera riforma della politica si attua allorché essa ha contezza dei suoi limiti, quando cioè

⁵⁰ Cf. S. Dianich, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014, 55-57.

matura il senso della trascendenza, in direzione di Dio e degli esseri umani, al di là del tornaconto, oltre gli interessi di parte e di partito. Mi pare questo, d'altronde, il vero significato del monito gesuano secondo cui occorre dare a Dio ciò che è di Dio e a Cesare ciò che è di Cesare, rimanendo consapevoli che solo Dio è Dio e che Cesare è soltanto Cesare. Il senso del limite (e della trascendenza) aiuta la politica a non ideologizzarsi, a non degenerare in regime, a relativizzarsi: come ha scritto Johann Baptist Metz – in un suo saggio sull'impegno sociale intitolato significativamente *Mistica degli occhi aperti* – tutto è politico, ma la politica non è tutto⁵¹.

La seconda sottolineatura rimarca la rilevanza politica dell'educazione e della formazione. Difatti, sussiste una certa polarità tra educazione e formazione in politica. Educare vuol dire letteralmente *e-ducere*, condurre fuori, far emergere dall'intimo delle persone la loro parte migliore, il loro più nobile ideale: aiutarle, così, a essere e a diventare ciò che devono essere, secondo la loro vocazione o la loro indole. Formare significa, invece, imprimere una forma, cioè proporre frontalmente un ideale alto alle persone, metterle davanti a un compito da accettare. La polarità tra educazione e formazione è la polarità fra la dimensione soggettiva e la dimensione oggettiva della politica, ossia la polarità che fa incontrare le idealità di una persona (i suoi progetti, i suoi programmi, i suoi talenti) con le necessità concrete degli altri. Educare e formare all'impegno socio-politico equivale a valorizzare entrambe queste due istanze.

⁵¹ «Gesù non fu sicuramente un politico. Ma chi potrebbe affermare che il suo messaggio non è politico? Certamente la politica non è tutto. Ma tutto può essere politico»: J.B. Metz, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013, 85.

Per la comunità ecclesiale non è un impegno da sottovalutare, men che meno da disattendere. Un contributo emblematico su questo versante l'ha dato un grande educatore di giovani, Lorenzo Milani, il parroco-maestro di Barbiana. Don Milani educava i suoi ragazzi alla parola: li allenava a capire le parole (nei giornali, nei libri, nelle tribune politiche trasmesse in televisione, nelle discussioni dentro i circoli dei partiti) e di conseguenza li preparava a prendere la parola, a usare correttamente le parole e a scegliere le parole giuste nel dialogo politico e nel confronto sociale⁵². Non per niente anche papa Francesco, parlando ai delegati delle Chiese italiane radunati nel Convegno ecclesiale nazionale di Firenze del novembre 2015, diede loro la consegna del dialogo a vasto raggio con i vari interlocutori presenti nel Paese: il dialogo politico, che per il pontefice non è un tornacontistico negoziato, porta a scavalcare i muri e a troncare il filo spinato che il diverbio interpone tra le parti, allorché le parole non sono più soglie di senso da frequentare pendolarmente divenendo semmai fossati profondi in cui si corre il pericolo d'impantanarsi.

L'ultima sottolineatura è per evidenziare quello che mi sembra un importante criterio teologico della politica: la reciprocità, la quale è da ricondurre al comandamento nuovo dell'*agápē* dato dal Maestro di Nazareth ai suoi discepoli in Gv 13,34 e rappresenta un'altra traduzione della *sýntaxis* trinitaria in *synergía* ecclesiale. Se Dio è *agápē* (1Gv 4,8.16), vuol dire che è comunione e interazione di persone, per questo può essere considerato come il grande archetipo – *Urbild*, per usare un termine caro a Guardini⁵³ –

⁵² Cf. L. Milani, *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1958.

⁵³ Cf.R. Guardini, *Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità*, in Id., *Scritti politici* (Opera Omnia VI), a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, 89-98. Il titolo dell'articolo guardiniano palesa l'intenzione di confrontarsi criticamente con l'opinione di Immanuel Kant, il quale, nel 1798, aveva scritto: «Dalla dottrina della Trinità, presa alla lettera, non è assolutamente possibile trarre

dell'azione sociale e dell'impegno politico. Vari teologi hanno insistito su questo tema: per esempio uno dei maggiori esponenti della teologia della liberazione latino-americana, il brasiliano Leonardo Boff, in un suo volume sulla Trinità intesa come principio di liberazione; ma anche il teologo argentino Enrique Cambón, che ha inteso la Trinità come modello sociale⁵⁴.

Effettivamente la Trinità è un archetipo sociale (comunitario, anzi comunionale, agapico, interrelazionale): viene da ricordare che Basilio Magno, il primo teorico della *sýntaxis* trinitaria, fu pure l'artefice della Basiliade, una vera e propria cittadella della carità in epoca patristica. Ma “sintassi agapico-trinitaria” significa anche, letteralmente, *com*-posizione, posizione-*con*, cioè posizionamento comune e comunitario, un posizionarsi assieme. Così è già nel crogiuolo eterno dei rapporti interpersonali tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, in cui la *táxis*, il posto, assume valore in virtù del prefisso *sýn*-*con*. Ma così è pure sul piano della convivenza umana vissuta all'insegna della mitezza, parola questa che in virtù del suo etimo sanscrito riecheggia nel tedesco *Mit* e nell'inglese *to meet* e *meeting*, tutti termini odierni per dire la forza pacificamente

nulla per la pratica, anche se si credesse di comprenderla, tanto meno poi se ci si accorge che essa supera ogni nostro concetto» (*Il conflitto delle facoltà*, a cura di A. Poggi, Istituto Universitario di Magistero, Genova 1953, 47). Guardini, dal canto suo, osservava: «Alcune verità parlano facilmente al cuore e alla volontà [...]. Altre sembrano più difficilmente accessibili. Ad esse appartiene anzitutto il fondamento della nostra fede, la dottrina del Dio trinitario. Non è raro imbattersi nella convinzione secondo cui tale dottrina è un principio astratto, lontano e distante dalla terra, al quale ci si deve senz'altro attenere, ma privo di molto significato per la vita reale» (*Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità*, 90). Perciò egli si proponeva di «mostrare [...] quanto viva sia la relazione tra il più inavvicinabile di tutti i misteri e la nostra vita quotidiana: *il dogma della Trinità come Magna Charta del dovere e della dignità di ogni comunità umana*» (*ivi*, 91).

⁵⁴ Cf. L. Boff, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1992²; E. Cambón, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999.

aggregante del *con*⁵⁵. È l'eco che del messaggio ecclesiale può e deve ancora risuonare nell'impegno sociale e politico. Non per salvaguardare una qualche “rilevanza” della Chiesa nella società, ma per esprimere una presenza testimoniale – potremmo anche dire martiriale – dentro la storia. E, in riferimento all'Europa e in genere all'Occidente di antica ma ormai logorata tradizione cristiana, per superare un certo senso di spaesamento che la Chiesa mi pare stia provando. Per gettare uno sguardo sulla situazione italiana, per esempio, mi sembra che la Chiesa si ritrovi – letteralmente – fuori dal Paese, sia divenuta cioè così marginale, o più precisamente così poco presente, da sentirsi di conseguenza fuori posto, o da non riconoscere più l'Italia come il suo campo di azione pastorale, o da non esser più riconosciuta dal Paese stesso come una presenza significativa e/o utile al bene di tutti.

Riacquisire una peculiare postura ecclesiale anche in ambito sociale implica lo sforzo di smarcarsi dal mero opinionismo, mediante l'elaborazione e l'argomentazione di una chiaroveggente ermeneutica degli accadimenti storici, si tratti della pandemia o della guerra o della crisi ecologica o della depressione economico-finanziaria. Questo non significa contrapporsi a quanto viene osservato e compreso dagli “altri”: lo *Scritto a Diogneto*, che anche a questo riguardo resta attualissimo, nel quinto e sesto capitolo insegnava che i cristiani sono in tutto e per tutto come gli “altri” nella società di cui anche loro sono membri; eppure i credenti in Cristo vivono diversamente. Si vestono come gli tutti gli altri, rispettano le leggi vigenti per tutti, parlano le stesse lingue e gli stessi linguaggi degli altri abitanti delle città in cui essi dimorano e operano. Il che significa, oggi, che consultano le medesime statistiche, fruiscono delle medesime informazioni scientifiche, usano i medesimi strumenti mediatici e tecnologici, si misurano con

⁵⁵ Cf. A. Matteo, *La Chiesa che verrà*, 159.

la stessa condizione di vita in cui anche gli altri sono immersi, con le stesse urgenze esistenziali, con le stesse sporgenze etiche, con le medesime difficoltà economiche, con un analogo disagio esistenziale. Eppure, ricorrono (dovrebbero ricorrere, dovranno tornare a ricorrere) alla luce del vangelo per *ri*-vedere con sguardo peculiare la realtà tutta quanta e per usare in maniera “altra”, specifica, gli strumenti che anche gli altri, nel nostro tempo, usano. Il Vaticano II ha suggerito, specialmente in GS 46, il metodo per una tale ermeneutica: concentrare seriamente l’attenzione sui problemi più urgenti, considerandoli «alla luce del Vangelo e dell’esperienza umana». Se non fa ricorso alla logica evangelica, come chiave di interpretazione del reale, e se non si fa carico del vissuto concreto della gente, la Chiesa non asseconda la sua vocazione di presenza nella storia e nel mondo, nella società.

Los animales como reflejo del misterio trinitario

LUCIO FLORIO¹
Argentina

Resumen: Los animales son el reino de los seres vivos a los que los humanos pertenecemos como especie relativamente reciente. La zoología en sus diversas especialidades ha hecho que se modifique la percepción de los animales. En particular, a partir del siglo XX la etología ha permitido un acceso a la compleja conducta animal, mientras que la ecología ha hecho percibir la red de interrelaciones entre animales con el resto de la biosfera. Hay hoy una mayor conciencia tanto de la cercanía como de la lejanía entre animales y el *Homo sapiens*. Ellos son otros diferentes, pero, a la vez, especialmente en los que son evolutivamente cercanos, son casi una extensión de nuestro ser humanamente animal.

Interesará aquí destacar algunos aspectos de la teología trinitaria cristiana que pueden ser fecundos para pensar la condición animal. En especial, se

¹ Doctor en Teología Dogmática. Investigador y docente en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Presidente de la Fundación “Diálogo entre Ciencia y Religión (DeCyR) y director de Quaerentibus, Teología y ciencias.

hará referencia a la condición de reflejos trinitarios de los animales, así como la situación de extinción de especies y, con ello, la desaparición de rasgos del Dios trinitario.

Palabras clave: Animales – Ser humano – Etología – Teología – Vestigios trinitarios.

Summary: Animals are the kingdom of living beings to which we humans belong as a relatively recent species. Zoology in its various specialties has changed the perception of animals. Since the 20th century, ethology has provided access to complex animal behavior, while ecology has made us perceive the network of interrelationships between animals and the rest of the biosphere. There is today a greater awareness of both the closeness and remoteness between animals and *Homo sapiens*. They are different others, but, at the same time, especially in those that are evolutionarily close, they are almost an extension of our human-animal being.

It will be interesting here to highlight some aspects of Christian Trinitarian theology that can be fruitful for thinking about the animal condition. In particular, reference will be made to the Trinitarian reflex condition of animals, as well as the situation of extinction of species and, with it, the disappearance of features of the Trinitarian God.

Keywords: Animals - Human being - Ethology - Theology - Theology - Trinitarian vestiges.

INTRODUCCIÓN²

La percepción humana sobre los animales ha variado notablemente en el tiempo reciente. Aunque desde Aristóteles existe una tradición que concibe al ser humano como un viviente racional (*zón logión*), la tendencia general ha sido la de pensar al ser humano como absolutamente original, precisamente debido a su capacidad intelectual, menospreciando su base animal. Es sobre todo durante la edad moderna cuando se privilegia en modo desmedido la facultad de la razón y desde ella se identifica lo específicamente humano. A diferencia del pensamiento clásico, conceptos tales como “razón” y “libertad” adquieren autonomía, desprendiéndose del sustrato biológico donde se producen. No obstante ello, el desarrollo del método científico, interpretado en clave positivista, sumado al avance tecnológico de las últimas décadas, han producido una mirada antitética, privilegiando el aspecto animal del ser humano.

1. LOS HUMANOS SOMOS ANIMALES

En efecto, es desde la misma ciencia desde donde ha surgido una recuperación de la dimensión animal de lo humano. La biología evolutiva entroncó claramente al *Homo sapiens* en la historia de la vida. Los humanos no somos sino una especie animal más, originada hace relativamente poco, y producto de la transformación biológica, últimamente de homínidos, más lejanamente de especies de mamíferos ya extinguidos, y

² El presente artículo reproduce la voz publicada en: Florio, Lucio; Alonso, Silvia (editores), *Nociones clave para una ecología integral*, Fundación DeCyR, City Bell 2024, <https://seminarioteologialfilosofacienciaytecnologia.wordpress.com/2024/03/04/nociones-clave-para-una-ecologia-integral-tomo-1/>; p. 56-60. Versión compendiadada en Florio, 2022.

remotamente de organismos unicelulares. La idea del origen evolutivo del ser humano ha sido fortalecida por estudios genéticos que muestran el masivo patrimonio común existente entre genomas de otras especies y el de la nuestra. Otras especialidades científicas no han hecho sino confirmar tal parentesco (Auletta, G.; Leclerc M. Martínez, R. A., eds. 2011).

Los seres humanos somos animales. Bajo este aspecto, somos lo mismo que el resto de las especies animales que han poblado el planeta. La originalidad de lo humano, por lo tanto, radica en algo que no excluye la dimensión animal.

2. TODOS LOS ANIMALES, INCLUIDO EL SER HUMANO, SOMOS ORIGINALES E INCOMUNICABLES

En plena propagación del evolucionismo neodarwinista posterior a Darwin, en lo que se pretendía explicar todo por medio de una evolución material y azarosa, hubo figuras disruptivas que afirmaron el carácter original de cada organismo en su especie. Es el caso de Jacob von Uexküll quien, influido por la filosofía kantiana, organizó un proyecto de investigación radicado en la hipótesis de que cada animal tiene un mundo perceptivo (*Umwelt*) propio e incomunicable (Uexküll, 2016). No sabemos cómo percibe el mundo una garrafa dotada de olfato y un sensor térmico que puede sobrevivir durante años sobre una planta, a la espera de un animal sanguíneo que lo hospede. En efecto, su mundo vital es totalmente diverso al humano. Hay una absoluta originalidad de las especies en lo que respecta a sus horizontes perceptivos. Ni siquiera la ciencia humana puede comprender acabadamente lo que vive una hormiga o una lechuza. Bajo esta

perspectiva, los animales son *otros*: para el ser humano, pero también entre sí³.

En el ámbito de la especie, la originalidad se expresa en una estructura perceptiva intransferible, pues para cada una de ellas el horizonte de percepción es totalmente distinto al de otra especie. Por tal motivo, las especies animales son alteridades unas con respecto a las otras, aun en su continuidad evolutiva. Y, por ello, las múltiples especies vivientes y extintas son también “otros” para los humanos. Se puede afirmar que son un conjunto multitudinario de “extraños familiares”.

3. LA ANIQUILACIÓN DE ESPECIES EN EL ANTROPOCENO

En el período de la historia del planeta en que vivimos se está produciendo un fenómeno dramático: la actividad humana está generando una sexta extinción masiva de especies, con una velocidad e intensidad inéditas. No se trata de un fenómeno desconocido, pues durante los últimos 600 millones de años ha habido al menos cinco extinciones masivas de seres vivos producidas por causas naturales. El suceso de extinción masiva más reciente marcó la transición del Cretáceo al Terciario (KT en inglés). Ocurrió hace 66 millones de años. Se calcula que casi el 70% de las especies existentes desaparecieron en unos pocos miles de años, incluyendo a la mayoría de los dinosaurios. De estos sólo

³ Estas ideas tuvieron efectos filosóficos. Es el caso de Ortega y Gasset quien, influido por esta visión, declaró esa expresión bien conocida de que *soy yo y mis circunstancias* (Jordano Barea, 1983). De este modo, cierta corriente de pensamiento filosófico incorporó el concepto de *Umwelt* en el ámbito de la individualidad personal, subrayando así la originalidad humana no sólo en el plano específico sino también en el individual. Por otra parte, la originalidad -específica e individual- incluiría, pues, tanto el mundo perceptivo como la situación ambiental o, de un modo más amplio, relacional.

subsistieron los antecesores de las actuales aves. La que se está desarrollando en nuestro tiempo sería la sexta extinción masiva de especies. Su agente responsable es el *Homo sapiens*. Es mucho más acelerada que las anteriores, especialmente por el crecimiento poblacional de seres humanos (de 2.000 millones en 1.930 a 7.800 millones en el presente) y por el desarrollo acelerado de la tecnología que ha permitido una intervención sobre la naturaleza de proporciones no imaginadas anteriormente. Respecto de las proporciones probables de la extinción, se calcula que se puede acabar con el 70% de las especies, incluida la humana, en modo análogo al KT (Ceballos, Ehrlich, & Ehrlich, 2021, p. 33).

En esta fase de la historia evolutiva se está produciendo una curiosa destrucción de nuestra misma realidad humana en la aniquilación de la alteridad animal. La extinción provocada de especies implica también la disolución de lo humano: no sólo porque sin la biodiversidad esté en riesgo la supervivencia de los seres humanos, sino porque, en niveles menos trágicos, la existencia de facetas específicamente humanas (estéticas, religiosas, de bienestar) se ponen en riesgo con la desaparición de bosques, humedales y ecosistemas en general, donde viven las especies animales.

4. RESONANCIAS TEOLÓGICAS: LOS ANIMALES

COMO REFLEJOS TRINITARIOS

La teología de origen bíblico ha procurado pensar el misterio animal –del cual el ser humano forma parte– de varias maneras. Recientemente se ha elaborado una “teología de los animales” que procura reflexionar sobre el lugar de estos vivientes en la economía de la salvación (De Benedetti, 2011). También es posible hipotetizar acerca de su cercanía con conductas que, en el mundo humano, se presentan como relacionadas con la

religiosidad (Oviedo & Florio, 2022). Acotándonos a un tema, interesa aquí mencionar una perspectiva de esta mirada teológica sobre la realidad animal: los reflejos del Dios creador trinitario en el mundo zoológico.

Desde los orígenes del pensamiento cristiano se intuyó que, siendo el Dios creador un ser trinitario (Padre, Hijo y Espíritu Santo), la creación debía manifestar un rastro de su hacedor trinitario. Así lo postuló Tertuliano, pero fue San Agustín de Hipona quien, en el *De Trinitate*, desarrolló más ampliamente una teología de los vestigios trinitarios. Según este teólogo, las cosas reflejarían algo de su autor tripersonal. Esta tradición ha tenido continuidad en el pensamiento medieval y moderno.

La imagen de la biodiversidad que nos aporta la biología actual también puede ser leída bajo la luz trinitaria. El mundo viviente, evolutivo y complejo en especies e interdependiente, muestra algo del rostro divino, que es uno y diverso simultáneamente⁴. En modo particular, el reino animal manifiesta esa faz trinitaria en sus aspectos dinámicos, que le dan cierta originalidad respecto de los otros reinos del mundo viviente. En este sentido, el pensamiento teológico trinitario oriental es especialmente fecundo para pensarlo, ya que ha puesto de relieve que la intercomunicación entre las personas divinas no es estática, sino profundamente dinámica. Lo ha conceptualizado con la expresión “perijóresis”: la activa interacción en conocimiento y amor entre las tres personas. Es claro que la comunicación dinámica es común a todas las formas vivas. Pero también lo es que los animales poseen esta característica de un modo más complejo que el resto de los seres vivientes: su movilidad e interacción ha llegado en

⁴ La complejidad como camino metodológico responde a la multidimensionalidad que el fenómeno biológico manifiesta hoy a la biología. Ello reclama de la teología una aproximación respetuosa de dicha complejidad (Gregersen, 2020).

el proceso evolutivo a niveles de complejidad sorprendentes. Basta simplemente observar la vida de una colmena de abejas o la construcción de un nido por un hornero.

Cuando nos detenemos en los animales filogenéticamente más cercanos al ser humano, encontramos conductas parecidas a las nuestras, que pueden calificarse de empáticas e, incluso, morales (De Waal, 2016). Siguiendo el hilo de pensamiento agustiniano que va desde las cosas inanimadas hasta el alma humana, donde ve la imagen de la Trinidad, y no sólo huellas, ¿se puede aplicar esta analogía? Aun con la precaución de recordar que nosotros – con un *Umwelt* intransferible – somos los observadores y, por ello, vemos desde nuestra óptica, podemos acercar notas del Dios trinitario que permiten comprender en su misma fuente dichas conductas. El amor, la integración gregaria, la participación en una empresa colectiva –como un hormiguero, un vuelo en bandada, etc.– son algunas de esas dimensiones animales que pueden ser interpretadas en modo trinitario.

Finalmente ¿puede aplicarse esta lectura trinitaria a la comprensión de la extinción masiva de especies llevada adelante por la presencia creciente del poderío humano sobre el planeta? Por lo pronto, tal como señalaban N. Vanney y Th. Berry (Vanney, 1995; Berry, 1988, p. 11), hacer desaparecer especies implica provocar una pérdida de la posibilidad de percibir rasgos divinos, invisibilizados al ser aniquilado el mediador creado⁵. Por otra parte, el borrar de la faz de la Tierra y de su posible historia futura una especie animal, significa una acción contra el mismo creador trinitario.

Por esos motivos, resulta imperioso detener la aniquilación, como una necesidad interna de nuestra misma condición de

⁵ Para un desarrollo más extenso de este tema, cf. L. Florio, *La figura natural en riesgo. Implicaciones de la crisis ecológica para la estética teológica*, 2019..

ser imagen trinitaria (*imago Trinitatis*) que clama por su fuente. Los animales, como *otros de nosotros*, nos remiten al viviente por antonomasia, el “yo y nosotros” originario. Recuerdan que el mundo viviente, con sus mundos vitales diversos y comunes, con sus lazos comunicativos y ecológicos, en su conjunto y en sus particularidades es un reflejo del Dios trinitario. Pero los animales, sobre todo los más cercanos en la historia evolutiva, con su capacidad empática, no sólo nos sacan de la terrible soledad como especie, sino que preludian algo del vínculo de comunión trinitaria, con el “Yo, uno y trino” (Salvati, 2011).

BIBLIOGRAFÍA

- Auletta, G.; Leclerc M. Martínez, R. A. (eds.). (2011). *Biological Evolution: Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 Years After “The Origin of Species”*. Roma: Gregorian Biblical Press.
- Berry, Th. (1988). *The Dream of the Earth*. San Francisco: Serra Club Books.
- Ceballos, G., Ehrlich, A. H., & Ehrlich, P. R. (2021). *La aniquilación de la naturaleza. La extinción de aves y mamíferos por el ser humano*. México: Editorial Océano de México.
- De Benedetti, P. (2011). *Teología degli animali*. (G. Caramore, Ed.) Brescia: Morcelliana.
- De Waal, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tusquets.
- Florio, L. (2019). *La figura natural en riesgo. Implicaciones de la crisis ecológica para la estética teológica*, en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75 (283), 237 – 250. doi:https://doi.org/10.14422/pen.v75.i283.y2019.012

- Florio, L. (Agosto de 2022). *Los animales, otros y nosotros, reflejos del misterio trinitario*, en *Criterio* (2490), 9-11.
- Gregersen, N. H. (2020). *Religious Implications of Multilevel Systems Biology*, en M. J. Reiss, F. Watts, & H. Wiseman, *Rethinking Biology. Public Understandings* (págs. 233-263). London: World Scientific Publishing.
- Jordano Barea, D. (1983). *Ortega y la ecología de Jacobo von Uexkülls*, en *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias. Bellas Letras y Nobles Arte*, 107-112. doi: ISSN 0034-060X
- Oviedo, L., & Florio, L. (2022, April). *Do animals have religious belief? Perspectives introduced by Frans de Waal's empathy and morality theory.* (W. N. Bobolanum, Ed.) *Studia Bobolanum*(1), 21-38. doi:<https://dx.doi.org/10.5604/01.3001.0015.8695>
- Salvati, G. M. (2011). *Io uno e trino. La Trinitá come modello del cristiano*, Napoli: EDI.
- Uexküll, J. v. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. (M. Guntin, Trad.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- Vanney, N. (1995). *Biodiversity and Beauty*, en *Pacifica* (8), 335-345.

BIBLIOGRAFÍA TRINITARIA

FÉDOU, M., *Jésus Christ dans l'histoire humaine et le mystère de Dieu. Essai de christologie*, Cogitatio fidei 322, Les Éditions du Cerf, Paris 2024, 616 pp.

En su momento dimos cuenta aquí de las grandes obras de este autor jesuita, profesor emérito de patrística y de teología dogmática en las Facultés Loyola de París, como *La voie du Christ. II. Développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien, d'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IV^e-VIII^e siècle)*, seguido de *La voie du Christ. Évolution de la christologie dans l'Occident latin d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville (IV^e-VII^e siècles)*, *EstTrin* 51 (2017) 198-203. A esta gran historia aquí recensionada precedió *La voie de Christ. Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du II^e siècle au début du IV^e siècle* (2006), volumen que no llegó a nuestra revista. Por último, en 2019 publicó siempre en la misma editorial Du Cerf, *Jésus Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie*, *EstTrin* 54 (2020) 189-193. He recordado estos trabajos para poner de relieve la calidad científica sobre la que se apoya este ensayo de cristología. No sin mérito recibió en 2022 el Premio Ratzinger, que es como decir el Nobel en Teología [para destacar sus méritos: cfr. Premio Ratzinger 2022 (fondazioneratzinger.va)].

Ya en el título quiere resumir el autor el contenido y la dirección de este libro. Pretende poner de relieve no sólo la persona y obra de Jesucristo tal como los autores de los relatos evangélicos la han

rememorado, como algo que tendría valor al interior de la comunidad apostólica, primero, y luego para los seguidores suyos en la Iglesia y en las distintas comunidades eclesiales, esto es algo cierto, por supuesto, pero Fédou insiste en destacar que la figura y obra de Jesús va más allá de la Iglesia hacia toda la Humanidad (“en la historia humana”), y eso, desde los mismos relatos evangélicos donde aparece Jesús abierto y cercano a los de fuera, sea los descartados por su pobreza, por su ignorancia de la Ley, o por sus enfermedades, sin olvidar a las gentes de las “naciones”. El autor pretende en este libro insertar a Jesús en la Humanidad, como patrimonio de la Humanidad, podríamos decir, y no sólo porque Él ha dado la vida “por la multitud”, que es como los franceses han traducido el “*pro multis*”, evitando así los inacabables debates académicos y pastoralistas. Pero precisamente por esta vinculación-inserción del “Verbo hecho carne” con/en la historia humana (la historia de los hombres, que no hay otra...) aparece la segunda afirmación del título referida al “misterio de Dios”, es decir, la apertura/revelación del misterio de Dios, pues a Jesús solo se le entiende (palabras y obras) desde el Padre de quien es el Unigénito. A modo de subtítulo, Fédou con toda modestia califica este trabajo como “Ensayo de cristología”, porque no desea que se considere una cristología más, sino una reflexión sobre el misterio de Cristo que atienda a las dificultades que hoy siente mucha gente al acercarse a la figura de Jesús, gran hombre, eso está claro, pero dar el paso a considerarlo “Mediador”, “Hijo del Hombre”, e “Hijo de Dios”. Eso ya es otra cosa. Pero ¿cuál es la justificación primera y última de la cristología?: “Proporcionar las palabras para hablar de Jesús tal como un día se reveló y tal como lo percibe la comunidad cristiana; mostrar como el “Hijo del hombre” es efectivamente reconocido como “Señor”; en una palabra: dar cuenta de Jesucristo en la historia humana y en el misterio de Dios”. Así termina este “ensayo de cristología”.

Para desarrollar este trabajo que ha de inscribirse “en el movimiento de la doxología”, el autor lo organiza en tres partes. En la primera, aborda los “relatos evangélicos” sobre los cuales ha de apoyarse cualquier reflexión sobre el misterio de Cristo, dando preferencia al relato de Marcos, para luego completarlo sobre los temas (“testimonios”) destacados de los otros dos sinópticos y, naturalmente, del cuarto

evangelio, cuya referencia al Prólogo es constante, pero “prólogo” al relato que sigue. En la segunda parte trata de la génesis y el significado de la fe en Cristo, como quien dice los presupuestos que dieron lugar a los relatos escritos. Como los evangelios fueron compuestos a partir de la experiencia pascual, eso significa que dan testimonio de lo que dijo e hizo Jesús iluminados por la fe en él, porque creían en él recogieron y organizaron todas las tradiciones que sobre él circulaban por las comunidades cristianas, esto no desfigura la historicidad fundamental de lo que narran, pero sí la leen, la interpretan y la completan bajo la inspiración del Espíritu Santo: es una lectura y escritura creyente. Por eso, pasan de los relatos de la vida pública, conocidos por todos, al origen de Aquel que ya en sus acciones y predicaciones por Galilea fue percibido como alguien fuera de lo normal, de una palabra poderosa y de unas acciones deslumbrantes y provocadoras, digo que los autores de los evangelios pasan de la vida pública al comienzo de su vida terrena, los evangelios de la infancia para dar razón de quién era Jesús, y más tarde, Juan se remonta al origen eterno junto al Padre como su Verbo o Logos en su preexistencia. Hasta aquí lo que podríamos llamar una cristología ascendente que parte de la historia y se inserta en la historia de Jesús en un tiempo y en un pueblo determinados. El siguiente paso será trazar los rasgos de una cristología descendente, la cristología del Logos, el Unigénito del Padre, que desciende a nosotros, es el contenido de la tercera parte en la que desarrolla en esa clave el arco que va de la Encarnación a la Parusía. Como no estamos muy acostumbrados a una lectura descendente de la cristología creo que merece la pena releer estos dos últimos capítulos que son, como quien dice, el punto de vista de Dios y de su *oikonomía* expresada en el envío del Unigénito, previsto desde siempre, en la historia de la salvación hasta su plena realización en la recapitulación de todas las cosas en él para que Dios lo sea todo en todo. En esta tercera parte, reflexiona sobre los problemas / herejías a que han dado lugar la confesión cristológica del “Verbo hecho carne” como el porqué de la encarnación (*cur Deus homo?*) y su significado para la antropología, luego las dificultades tempranas por parte del gnosticismo y el adopcionismo pues era muy difícil dar razón de Dios sumamente trascendente con su condición humana en un hombre, un pueblo, un mundo determinados, y encima

acabando en la Cruz; más tarde surgieron otras cuestiones en torno a la doble condición humana y divina de Cristo resuelta en la llamada “unión hipostática”; y la última razón de la Encarnación sólo tiene una explicación en la *kénoxis* que en la cruz alcanza la mayor revelación de la Trinidad divina. En el último capítulo aborda la difícil cuestión que va de la Ascensión al fin de los tiempos: si Cristo ya ha realizado la reconciliación con Dios, cómo se explica su presencia a lo largo de la historia, pues muchos lo rechazan, lo recrucifican en los perseguidos y demás descartados de la historia, y otros lo acogen en la oración, en la liturgia, en los sacramentos, en el servicio a los más humildes. El significado de Jesucristo como único Salvador del mundo lo trata el autor con “discreción” frente a las distintas tradiciones religiosas desde el respeto, pero sin ocultar esta central confesión cristológica, pues Jesús es el único Mediador, el único Engendrado, el Hijo del hombre. Evidentemente, estos títulos alcanzan todo su significado dentro del misterio trinitario de Dios donde la referencia al Padre y a la acción del Espíritu impregnan la vida, la palabra y la obra redentora de Jesús. Algunos asuntos problemáticos, como la virginidad de María *ante partum, in partu et post partum*, son tratados con la máxima delicadeza, sin dejar por ello de citar a ciertos autores católicos como Hans Küng que rechazan en ella “un acontecimiento biológico e histórico” (p. 416, nota 1 donde apunta los motivos de este rechazo en la antigüedad y en la actualidad), y no digamos la cuestión de los “hermanos” de Jesús que según J.P. Meier, autor al que sigue con frecuencia, “la opinión más probable” es que sean “verdaderos hermanos y hermanas”, aduciendo a continuación la afirmación categórica de D. Marguerat para quien “Jesús tenía como mínimo seis hermanos y hermanas... de sangre” (p. 423, nota 1). Tampoco creo que Teresa de Ávila e Ignacio de Loyola se sintieran a gusto en compañía de Lutero cuando el autor habla de la imitación de Cristo o de su seguimiento al comienzo de la época moderna (p. 560). Como es costumbre, buena costumbre, el autor se apoya en autores (exegetas y teólogos) de habla francesa o traducidos (no muchos) al francés del alemán o del inglés o del español como Pagola y Jon Sobrino. Por aquí esa forma de proceder es una rareza.

Termino con una felicitación muy sincera por esta gran obra de Michel Férou que nos acerca a Jesús, su obra y su misterio, a las

circunstancias actuales tan necesitadas de hacer resonar su Evangelio, su buena noticia de salvación para los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Sería muy deseable que alguna editorial procediera a traducir este libro con gran provecho para los lectores de lengua española. – *José María de Miguel González, OSST*

GÓMEZ GARCÍA, E. y SOMAVILLA RODRÍGUEZ, E. (coords. y eds.), *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?*, RCU María Cristina-CTSA, Madrid, 2023, 253 pp.

La sensibilidad evangélica no puede menos de sentirse interpelada ante los múltiples acontecimientos que se están sucediendo y que, al contrario de lo que pidiera el papa Francisco en *Fratelli Tutti*, dejan entrever que el ideal de la amistad social está lejos de concretarse. Uno de esos últimos hechos, que va camino de eternizarse, es el conflicto surgido en Oriente Próximo, a raíz de un atentado terrorista y respondido virulentamente, entre palestinos e israelíes. Ni que decir tiene que, tras él, se esconden factores de diversa índole, siendo uno de ellos el religioso, afectando de lleno al conflicto entre dos de los monoteísmos más significativos en el discurrir histórico. Aunque esta contienda no había estallado todavía cuando los editores de esta monografía se propusieron reflexionar sobre la tan traída y llevada pregunta de si le es inherente al monoteísmo la violencia, en virtud de su pretensión de absolutez salvífica y de verdad, qué duda cabe que sirve para mostrar, una vez más, la vigencia de publicaciones como esta.

Es un hecho que en los últimos años se ha dado un resurgir de los estudios sobre el monoteísmo –baste citar las obras colectivas *Monotheismus Interreligiöse Gespräche im Umfeld moderner Gottesfragen im Anschluss an Hermann Stieglecker*, Brill/Schöningh, Einbeck 2021; *Monotheism and Its Complexities: Christian and Muslim Perspectives*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2023; *Le Dieu un: Problèmes et méthodes d'histoire des monothéismes. Cinquante ans de recherches françaises (1970-2020)*, Brepols, Turnhout 2022 y *Monothéisme et trinité*, Presses Universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles 2019; u otras

como Eckhard Nordhofen, *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, Herder, Freiburg 2018; o la colección de publicaciones sobre el tema en la serie *Cambridge Elements*–, bien para profundizar en su dinámica fiducial interna, bien para criticarlo. Esto podría llevar a pensar que no surgirá nada nuevo bajo el sol. Sin embargo, el presente estudio quizá aporta un enfoque peculiar. Si bien es verdad que el interrogante del que surge, y que perfectamente desentraña el Dr. Enrique Gómez García en su presentación, es el que aparece en el título y el que podemos escuchar por la calle o encontrar en las declaraciones de ciertos intelectuales, el enfoque original de estas páginas atiende a lo que el autor refleja al expresar que “los textos monoteístas han servido para que el ser humano se enfrente a absolutizaciones y totalitarismos, y fungir así como instancia crítica de la violencia y de la explotación” (p. 19). Es decir, los autores del libro no reflexionan tanto sobre la pregunta planteada cuanto, en la perspectiva marcada por la *Fratelli Tutti*, del hecho de la ‘entraña humanista’, por parafrasear el famoso título de Gómez Caffarena, de los monoteísmos cristiano, judío y musulmán; de lo que estos monoteísmos han aportado a la humanización y al progreso de las sociedades y de la creación. En este sentido, cabe destacar como otro de los grandes aciertos del monográfico que, si bien casi todos los autores se profesan cristianos, el apartado más sistemático de la reflexión cuenta con la perspectiva de uno de los teólogos sistemáticos de teología trinitaria más afamados de Europa, como es el Dr. Ángel Cordovilla; con uno de los rabinos más reconocidos en diversos ámbitos, y muy significativamente en el español, como es el Dr. Benito Baruj Garzón; y una de las grandes promesas del pensamiento sufí hispánico, como es el imán Dr. Antonio de Diego González. De esta manera, se habla desde dentro de cada uno de los respectivos monoteísmos, con lo que el lector puede escuchar una voz plural que en absoluto rompe la armonía.

Por lo que a contenidos se refiere, aunque el libro se divide en nueve capítulos, correspondientes a nueve colaboraciones; sin embargo, se percibe en él un proyecto aglutinado en torno a tres grandes ejes. El primero se centra, en un ámbito más propio de la filosofía, teología y fenomenología de las religiones, en la posibilidad o no, desde las propuestas monoteístas, de un diálogo interreligioso. A partir

del desiderátum de los últimos Pontífices, el Dr. Enrique Somavilla responde afirmativamente, basado en que el diálogo le es inherente al ser humano, aunque ello no elude cierto entrenamiento, habida cuenta de que es, ante todo, una actitud y una disponibilidad interior, de modo que el diálogo interreligioso puede convertirse en camino hacia la tan anhelada convivencia fraterna. Por el contrario, el Dr. Carlos Díaz se muestra crítico con esta postura, negando tal posibilidad en razón del mismo Dios, si no se quiere incurrir en falsos y peligrosos irenismos que niegan la identidad; imposibilidad, dicho sea de paso, de la que no se deriva una cerrazón extrañante o amenazadora, sino la apertura a una ‘ecumene mínima’, que tiene que ver con la ‘sanación compasiva’. No pasa desapercibido que ambos pensadores coinciden en dos realidades: el carácter misterioso y siempre mayor del Dios en el que creemos, y la derivación de un determinado comportamiento propositivo y constructivo, si queremos ser honrados con ese Dios.

El segundo se fija en algunas constataciones de la experiencia cotidiana. Por una parte, el Dr. Bert Daelemans realiza un apasionante peregrinaje de la comprensión de una divinidad violenta a otra vulnerada a través del arte. Explicita así el cambio de sensibilidades y la maduración fiducial acontecidos en los propios credos monoteístas, y propugna la esperanza y la tendencia a la bondad que se percibe en tres frentes bien concretos, a saber: el arte urbano, las redes sociales y el séptimo arte. Por su parte, atenta al lenguaje veterotestamentario, la exégeta Isabel Alfaro profundiza en el siempre inquietante ámbito de las imágenes de Dios, influidas por una mentalidad androcéntrica, y la espinosa correspondencia entre estas y la violencia social expresada hacia las mujeres. Según ella, la mentalidad masculina resulta inadecuada para acercarse a lo que Dios es, con lo que una sensibilidad menos androcéntrica permite vislumbrar una divinidad capaz de generar relaciones más justas e igualitarias entre mujeres y varones, como reflejan ciertos pasajes bíblicos.

El tercero puede considerarse propiamente exegético y se centra en el estudio tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Por una parte, la Dra. Inmaculada Rodríguez Torné explica que el Antiguo Testamento no es ajeno a los referentes escritos de la época, por lo que sus páginas transmiten violencia; una violencia de la que se contagia

la misma denominación de la divinidad como Dios de los ejércitos o Dios guerrero, pero que no por ello deja de experimentarse como el Dios de paz, es decir, el Dios que acompaña, guía y protege a su pueblo. Por su parte, el Dr. Santiago Guijarro Oporto sostiene que, si bien toda religión monoteísta corre el peligro de ser violenta cuando se torna exclusivista, el mensaje de Jesús en el evangelio refleja un Dios inclusivo, un Dios-Abbá, bondadoso y misericordioso, pendiente de los vulnerables e ignorados sociales. Lo significativo de este mensaje radica en que no solo se predica de palabra, sino que se hace vida en Jesús, en su *ductus existencial*: en él coinciden una determinada imagen de Dios y el proyecto que tiene reservado para los seres humanos, el reino. Así, el monoteísmo jesuánico no puede menos de remitir a un proyecto humanizante y humanizador, ajeno a toda violencia, exclusión o destrucción.

Finalmente, en el cuarto, como se ha insinuado, se escucha la armonía polifónica de los credos judío, cristiano y musulmán. El Dr. Benito Baruj Garzón, partiendo de la imagen judía de la divinidad, presenta la novedad que supuso en un contorno politeísta la irrupción de una fe monoteísta; un Dios y una fe de la que dimanan unas dimensiones éticas para el bien toda la humanidad, como se advierte en el decálogo. Por su parte, el Dr. Ángel Cordovilla aborda el denominado monoteísmo trinitario y sus repercusiones indirectas en la realidad social y el pluralismo religioso, no a la manera de una teología política o liberadora al uso, sino desde la teología ética autónoma. La manera de ser plural y relacional del Dios Trinidad de personas inspira la acción moral de los seres humanos, que han de configurar una cultura de la convivencia y de la fraternidad, opuesta, crítica y detractora de toda forma de totalitarismo y de todo rechazo del distinto. Finalmente, el Dr. Antonio de Diego reivindica en su colaboración la recuperación del humanismo por parte del islam: si los monoteísmos, más concretamente el suyo, han degenerado en manifestaciones históricas violentas no se debe al meollo fiducial de dichos monoteísmos, sino a la corruptela cultural que los ha opacado y que ha sustituido la fe por ideología, anquilosándose y mostrándose incapaz de reaccionar ante la modernidad y la postmodernidad plurales. De ahí la necesidad de apostar por relecturas de las distintas fes monoteístas que respeten

a las personas y su dignidad y cuiden del entorno ecológico, siendo este el único desarrollo, por desgracia, en este monográfico a esta problemática tan reivindicada en nuestros días. En fin, el lector tiene en sus manos una seria reflexión sobre el fenómeno del monoteísmo, abordado desde una variedad de perspectivas y escuchando a los credos más significativos al respecto, sin ahorrar en críticas a tergiversaciones fiduciales y convergiendo hacia la configuración de una sociedad y una naturaleza más plenificadas y plenificantes. Como último apunte, quizá no hubiera estado de más una orientación bibliográfica final. – *EGOGA*.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *Conversión y Reconciliación. Tratado histórico-teológico sobre la Penitencia postbautismal*, Eunsa [Ediciones Universidad de Navarra, S.A.], Pamplona 2024, 575 pp.

El autor es profesor ordinario o catedrático de Teología Sacramentaria en la Pontificia Università della Santa Croce, en Roma. Antes de escribir este texto ya le conocíamos por otro de parecida envergadura publicado en italiano en 2006, a saber, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, que fue traducido al español por EUNSA en 2009 con una pequeña variación en el subtítulo: “*La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*”, 631 pp., del cual hice la recensión en esta misma revista *EstTrin* 43 (2009) 624-625. Ambos tratados se inscriben en la colección de manuales de la Facultad de Teología de dicha Universidad romana bajo el epígrafe de “*Sussidi di Teología*”, esta observación hay que tenerla presente como motivación y orientación de este tratado histórico-teológico sobre la penitencia posbautismal: los destinatarios principales del presente manual son los profesores y alumnos que enseñan y estudian este sacramento. Si esto vale para la edición italiana, igualmente será de provecho para los lectores (profesores y alumnos, sobre todo) de habla española. La traducción de este manual la ha realizado el propio autor del original italiano, del que dimos cuenta aquí *EstTrin* 55 (2021) 184-187. En el Prólogo a la edición española dice el autor que, con respecto a la edición italiana de 2019, “se ha puesto al día la normativa eclesiástica referente al sacramento de la penitencia,

teniendo presentes los cambios introducidos en el nuevo Libro VI del Código de Derecho Canónico con la Constitución Apostólica *Pascite Gregem Dei* (1 de junio de 2021)”.

En el título mismo ya expresa el autor cómo entiende y lo que persigue este sacramento: ante todo, la conversión del penitente cuyo fruto es la reconciliación con Dios y con la Iglesia, *por medio* de la Iglesia y *en la Iglesia*. Me parece estupendo que en el subtítulo haya destacado que se trata aquí de la conversión posbautismal (en referencia a la primera sellada por el bautismo), que va siendo hora de que los penitentes relacionen (relacionemos) los pecados con las promesas bautismales que recordamos y renovamos todos los años en la Vigilia pascual. El carácter prevalentemente didáctico de este tratado salta a la vista al observar su estructura tripartita: en la primera parte recorre exhaustivamente la historia de este sacramento (ateniéndose a las investigaciones más solventes hoy disponibles), distinguiendo claramente dos secciones, en la primera, más breve, expone el testimonio o fundamento bíblico desde los evangelios al apocalipsis, para pasar luego a la segunda sección, mucho más larga, porque recorre el desarrollo de la doctrina y la praxis penitencial a lo largo de la historia, desde los primeros padres, pasando por la aportación de los escolásticos, la impugnación de los reformadores y la respuesta de Trento, hasta la reforma del Vaticano II concretada en el *Ordo Paenitentiae* de 1973. El objetivo de este recorrido es mostrar cómo más allá de las distintas formas de la configuración de este sacramento y de su celebración, se mantienen siempre los datos esenciales y perennes que han de tenerse en cuenta en la síntesis teológica y en la praxis pastoral, evidentemente estos elementos esenciales, presentes en todas las etapas de la historia de la celebración de este sacramento, son los que se fundan en las palabras, gestos y obras de Jesús, que luego la Iglesia apostólica fue discerniendo y aplicando con la ayuda del Espíritu Santo, discernimiento que culmina en el concilio de Trento donde se afirma que la institución por parte de Cristo de este sacramento se localiza “*praecipue*” cuando del Resucitado “*insufflavit*” el Espíritu sobre los discípulos para la remisión y retención de los pecados (Jn 20,22s). Y aquí se fundamenta la dimensión trinitaria de este sacramento por medio del cual el Padre

reconcilia al mundo consigo, como dice el Apóstol, por la muerte y la resurrección de su Hijo mediante la efusión del Espíritu, como se nos recuerda en la fórmula de absolución. Por eso el autor pone de relieve “la dimensión cristocéntrico-trinitaria de la penitencia sacramental”, con objeto de “evitar así el riesgo de caer en una interpretación reductiva del sacramento, sea en clave prevalentemente eclesiológica, sea en clave antropológica”. A diferencia de otros tratados, éste no comienza el discurso bíblico sobre la penitencia y el pecado con el AT, o sea, siguiendo el orden de la *historia salutis*, sino que, sin olvidar la pedagogía divina tal como se va mostrando a lo largo de la historia de la salvación, ha preferido partir del acontecimiento de Cristo que es la culminación de aquella, y por tanto le parece metodológicamente mejor hacer ver a los cristianos desde el principio la novedad de la penitencia que están llamados a practicar: hacer penitencia, convertirse, lo han de hacer a la luz de la enseñanza de Jesús, plenitud de la revelación y de la voluntad salvífica de Dios, tal como la ha interpretado, enseñado y practicado la Iglesia desde los orígenes.

Después de este largo recorrido sobre el Sacramento de la Penitencia en la historia, realizado en seis capítulos (45-390), al final de cada uno de ellos con la bibliografía específica correspondiente, algo que volverá a ofrecer en los cinco capítulos de la segunda parte (393-553), en la que emprende un tratamiento teológico-sistemático de la penitencia sacramental (obsérvese que ya en el epígrafe se destaca la dimensión sacramental de la penitencia). Este parte consta de dos secciones; en la primera traza los elementos fundamentales de este sacramento, desde la estructura de la celebración, pasando por el penitente, o sea, los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción) y el ministro del sacramento; en la segunda sección expone los efectos salvíficos del sacramento de la penitencia, y finalmente, en la tercera que cierra este manual, trata de las indulgencias que histórica y prácticamente están relacionadas con la gracia del perdón que Dios concede a través de este sacramento.

En la breve bibliografía fundamental que ofrece al final del libro (555-556) se refiere a los estudios de carácter bíblico, de carácter histórico y de carácter dogmático, moral, litúrgico y normativo. Es

breve porque, como he dicho, al término de cada capítulo presenta la bibliografía propia del tema tratado en cada uno de ellos, eso sin contar la que aparece en las numerosas notas a pie de página. Podría decirse que el profesor García Ibáñez presenta aquí un tratado bíblico-histórico-sistemático del sacramento de la penitencia con sus implicaciones celebrativas y pastorales completo, desde el punto de vista de los objetivos y destinatarios del mismo. Desde luego, puede sentirse satisfecho el autor del enorme trabajo realizado (y de los resultados del mismo) para ofrecer uno de los dones más grandes que el Señor ha dejado a su Iglesia como realización concreta, en el tiempo hasta su vuelta, de la obra de nuestra salvación. El único problema para llevar a cabo lo que aquí se plantea y ofrece, es que llega tarde, bueno ya era tarde con el Ritual de 1973; me refiero a lo que constató Pío XII el 26 de octubre de 1946, y lo recuerda Juan Pablo II en la Exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia* [2/12/1984] n. 18, la pérdida del sentido del pecado (“el pecado del siglo es la pérdida del sentido del pecado”), y con ella la no necesidad de este sacramento, cuya práctica ha descendido por los suelos y no sólo entre los fieles de a pie... Algo de esto puse de relieve en un artículo publicado en esta misma revista *EsfTrin* 53 (2019) 559-600. Me gusta el apartado dedicado al ministro del sacramento y las indicaciones pastorales para realizar bien este ministerio en distintas situaciones y con diferentes sujetos.

García Ibáñez recuerda la doctrina de Trento, y de todos los documentos posteriores hasta el Catecismo, acerca de la integridad de la confesión indicando el número y veces de los pecados, que generalmente en la práctica se refieren al sexto mandamiento, y si el profesor ejerce de confesor habrá notado la dificultad de realizar este capítulo, con sus cánones, de Trento (DS 1679-1683). Si además tiene presente las recomendaciones (o regañinas) a los confesores del Papa Francisco, en fin: que la doctrina, con todas sus implicaciones prácticas, sobre el sacramento de la penitencia posbautismal cuyo fruto es la conversión y la reconciliación, es la que es, y no se puede rebajar para hacerla encajar en una sensibilidad ajena a la conciencia de pecado. Si los destinatarios de este trabajo (no sólo los estudiantes) tan bien y tan claramente presentado, a la vez que asimilan la enseñanza la practican

antes de empezar a ejercerla como ministros del sacramento, el autor, casi sin acudir a las indulgencias, puede esperar un buen recibimiento, cuando le llegue su hora, en el cielo...

Termino citando este largo texto elocuente y realista del autor: “La reforma del Ritual de la Penitencia no ha resuelto, como muchos esperaban, la crisis de la práctica del sacramento. El nuevo ritual es, sin duda, perfectible, pero sería ingenuo pensar que la lucha contra el pecado y la práctica de la penitencia puedan incrementarse y renovarse únicamente a través de doctas discusiones académicas y de las subsiguientes reformas litúrgicas. Sin una fe viva, sin la práctica de la virtud de la penitencia como actitud fundamental y general de la vida cristiana, sin una correcta educación moral del Pueblo de Dios, sin una generosa dedicación de los pastores al cuidado de su grey y a facilitar el acceso a la confesión individual seguida de la absolución sacramental, toda nueva reforma corre el riesgo de quedarse en letra muerta; éste es el gran reto que la Iglesia deberá afrontar en los próximos años” (p. 389).

Como el próximo año 2025 es un Año jubilar, me parece muy oportuna la presentación que el autor hace del tema de las indulgencias, su historia y relación con la penitencia antigua, la aportación de santo Tomás y Trento, así como de los autores modernos como Poschmann, Rahner y otros, su presencia en el Vaticano II sin formar parte de sus documentos, y la resolución que hizo Pablo VI con la Constitución Apostólica *Indulgentiarum doctrina* [AAS 59 (1967) 5-24], con las matizaciones introducidas por el Papa Francisco en la Bula *Misericordiae vultus* (11 abril de 2015) para el Jubileo extraordinario de la Misericordia (2015-2016), doctrina que ha vuelto a recordar en la Bula *Spes non confundit* para el Jubileo ordinario del año 2025 (y antes por la Bula *Incarnationis Mysterium* de San Juan Pablo II para la convocatoria del Jubileo del año 2000], todo esto para hacer más comprensible la explicación actualizada del significado de las indulgencias con respecto a las “penas temporales”, restos o reliquias que los pecados dejan en el pecador después de recibir la absolución sacramental. “Obviamente, dice el autor [nota 71, p. 544], lo afirmado en estos documentos no contradice el Magisterio eclesial anterior, ni tampoco supone la

derogación de la Constitución Apostólica *Indulgentiarum doctrina* de Pablo VI, aún vigente". — *José María de Miguel González*

SALADO MARTÍNEZ, D., *Pascua sacramental cristiana* (Maiora sacramenta).

I. Iniciación cristiana I: Bautismo pascual. Unción pentecostal, San Esteban, Salamanca, 2022, 854 pp.

Presento el primer volumen de la magna publicación sobre sacramentalidad, titulada *Pascua sacramental cristiana*, del teólogo dominico Domingo Salado Martínez, que vendrá a ser la compilación de los materiales que ha elaborado, sabiamente secuenciado y tenazmente profundizado y ampliando con una innegable labor investigadora y una clarividente exposición académica a lo largo de sus más de cuarenta años como docente de los 'sacramentos mayores' en las Facultades de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, de San Esteban, de San Vicente Ferrer y del Norte de España, Sede Vitoria. El proyecto general de la obra, en cinco volúmenes, queda reflejado por la misma Editorial en la p. 8, con el consiguiente plan de fechas de publicación que, desgraciadamente, no se está cumpliendo.

En el caso que nos ocupa, este primer volumen versa sobre la dupla pascual-pentecostal consignada por la lógica interna de los sacramentos del bautismo y la confirmación. Ni que decir tiene que no ha de verse a manera de un compartimento estanco, como, por desgracia, están proliferando las publicaciones que abordan estos sacramentos. Si la división del tomo viene dada así es por la abundancia de material, tal como reflejan las casi novecientas páginas que ocupa. Se trata, por tanto, de una división editorial, que no temática ni secuencial. Muestra de ello y de la interdependencia existente entre este volumen y los dos presumibles dedicados al sacramento de la eucaristía es la declaración de intenciones expresada en el Prólogo, en el que el autor insiste en la compleja secuencia gradual y orgánicamente integrada de la aún pastoralmente bastante ignorada y teológicamente poco reflexionada iniciación cristiana. De ahí el título de este volumen: *Iniciación cristiana I*, y la catalogación de las palabras bautismo y unción, que marca la

gran perspectiva eje que recorre todo el proyecto: la incorporación del creyente en una comunidad mistagógica que, a su vez, se incorpora en el misterio pascual-pentecostal de Cristo, muerto, resucitado y pneumatizado. Se perciben así las dimensiones antropológica, sociológica, eclesial, eclesiogénica, cristológica, pneumatológica y escatológica que el autor correlaciona con excelente maestría, a las que se unen las perspectivas litúrgica, pastoral y ecuménica presentes también en estas páginas.

Por lo que al desarrollo y a la materia de estudio se refiere, Domingo Salado estructura su estudio en tres grandes secciones. La primera, que cataloga de introductoria (pp. 25-119) es una de las mejores sistematizaciones en castellano de la actualidad, significado y alcance de la realidad de la iniciación en general y de la iniciación cristiana en particular. Si bien su contenido ya fue avanzado en un artículo publicado en la revista *Salmanticensis* en 2018, aquí es presentado corregido de una forma más completa. En esta sección, el lector rastreará la problemática actual que se plantea sobre la iniciación cristiana, una realidad cuestionada, problemática y parojoal debido al desorden vigente en su aplicación pastoral, y necesitada de reidentificar y replantear en sus justos términos, si se quiere recuperar la unidad interna y orgánica que se pretendió articular en el RICA, y que el autor concreta en las pp. 98-102. En este desarrollo, se advierten no solo la rigurosidad argumental y la densidad terminológica y conceptual que caracterizan al autor (que nos acompañarán a lo largo de todo el estudio), sino, sobre todo, la profundización en la originalidad cristiana sobre el común antropológico de todo proceso iniciador, la unidad simbólica y teológica que caracteriza la iniciación cristiana expresada en la secuencia sacramental bautismo-confirmación-eucaristía, el orden interno y la gradualidad en su verdad y en la praxis eclesial. Adviértase que el hincapié en la unidad gradual y orgánicamente integrada de la iniciación se repetirá a lo largo de la exposición posterior (pp. 479-480, 509-511, 663-664), haciendo del tratado un todo interrelacionado. A la luz de este discurso, el reto planteado por el autor resulta palmario: no solo atañe a reordenar la praxis eclesial ni tan siquiera, aunque

más profunda, a redefinir la identidad teológica de la iniciación, sino a generar comunidades cristianas realmente iniciáticas y mistagógicas.

La segunda sección, dividida en cinco capítulos, la dedica al análisis del sacramento del bautismo. En ella desentraña, primero, la génesis del bautismo cristiano, insertándolo en la economía de la salvación, para lo que rastrea la historicidad contextual (precedentes simbólico-rituales próximos), la escatológica (el bautismo de Jesús en el Jordán y la identificación cristológica implicada por el bautismo) y la simbólico-soteriológica (analizando las tipologías bautismales). Prosigue con el interesante capítulo sobre el bautismo como sacramento de la fe, en el que escudriña la importancia del nexo simbólico fe-bautismo, siendo este, a mi juicio, uno de los apartados más originales y más relevantes del volumen. Recientemente la Comisión Teológica Internacional ha reflexionado sobre la reciprocidad entre fe y sacramentos. Sin miedo a resultar presuntuoso, las válidas intuiciones esbozadas por la comisión no dejan de quedar en la penumbra por el acercamiento meticoloso al nexo que el Prof. Domingo Salado viene defendiendo desde hace ya más de treinta años. Si en capítulos anteriores se constata el sabio manejo de la sociología religiosa y de la fenomenología filosófica y religiosa, o el sabio manejo dogmático de la exégesis, en este se advierte su pericia en la hermenéutica histórica y su finura argumentativa, sistematizando las aportaciones positivas de los grandes padres y de la más pura teología tomasiana. El siguiente hito es el estudio del bautismo como sacramento de salvación, en el que explana la significación y axiología cristológicas del bautismo como ‘vida nueva en Cristo’. El esquema tomasiano de las dimensiones rememorativa, representativa y prognóstica de los sacramentos le sirve para hilvanar la densidad cristológico-pneumatológico-eclesial de este sacramento, insistiendo en la novedad y proyección eclesiológicas de la incorporación concorporaizante en Cristo y, consiguientemente, en su cuerpo, que es la Iglesia. Resuena así el carácter eclesiogénico y antropogénico del sacramento (nunca mejor dicho, nacer de nuevo), donde se pergeña el analogado principal de la antropología cristiana, que no es otro que la del *homo paschalis* posibilitado por la transformación ontológica y ética propiciada por el Espíritu. En esta nueva coyuntura antropológica, se entiende

la dimensión soteriológica del sacramento, en la que divinización, humanización y eclesialización coinciden; así como la necesidad de este sacramento en la economía salvífica, objeto de estudio del capítulo cuarto. Fiel a la importancia de una correcta hermenéutica sacramental, relee críticamente el planteamiento tradicional y, amparado en la lógica encarnacional y simbólica, desarrolla un discurso más coherente, integrado e integrador, fundamentado sobre seis vectores: una correcta hermenéutica de los textos bíblicos, un planteamiento eclesial de la soteriología, la inclusión del bautismo en un marco más amplio de la sacramentalidad que haga justicia a la analogía y organigrama sacramentales y a la estructura mediada de la revelación, la apelación a una eclesiología de raigambre cristológico-pneumática que supere el tradicional eclesiocentrismo, la valoración de otras vías de eficacia sacramental y el centramiento de la lógica de la gracia que no se trace a expensas de la doctrina del pecado original. Cierra este bloque bautismal el análisis de la praxis paidobautismal, que afecta directamente al reto ya insinuado de si las comunidades cristianas son realmente iniciáticas y mistagógicas, o simplemente sociológicas. La reflexión que halla aquí el lector huye de opciones pastorales superficiales (guiadas por la disyuntiva del sí o el no) y exige de él un miramiento sosegado de la trama paidobautismal que atienda a su profunda entraña teologal, soteriológica y eclesiogenética, de modo que, con una lucidez crítica, se vuelque en un realismo pastoral.

La tercera sección, un poco más breve, se centra en el sacramento de la confirmación, sacramento aún en búsqueda, debido a los múltiples modelos litúrgico-pastorales vigentes, que repercuten en la teología e identidad de aquel. Acorde con la premisa de que este sacramento se inserta en la unidad armónica, integral y progresiva de la iniciación cristiana, el autor propone lúcidamente su identidad desde la secuencia-contraposición pascual-pentecostalina, poniendo de manifiesto la crisis (y la crítica) en la que incurre el modelo pastoral desordenado que prima, y superando la comprensión psicologizante de la presencia del Espíritu en el confirmando, que lleva a presentar la confirmación como el sacramento de la fortaleza, de la mayoría de edad, de la confesión de fe adulta y, por consiguiente, a dilatarla temporalmente en el tiempo...,

a sabiendas de que los psicólogos cada vez dilatan más. Por ello, el lector advierte ya desde el primer capítulo de este bloque esa necesidad de ahondar en la densidad pneumática del sacramento, atendiendo a la paulatina autorrevelación del Espíritu en la economía de la salvación. Esto permite comprender la confirmación como la sacramentalización del don del Espíritu Santo (o la pentecostalización del creyente y de la Iglesia creyente), explicitando desde aquí la razón económica de un nuevo sacramento de la iniciación y su consiguiente institución *swi generis*, desde donde se han de releer el resto de dimensiones tradicionalmente vinculados con esta unción (la personalista o neoantropológica, la eclesial, la misionera, la pastoral o apostólica, la escatológica...). El segundo aspecto, vinculado con el cómo surge el nuevo sacramento, da pie al segundo capítulo, centrado en su génesis e identidad históricolitúrgica. En él repasa los diversos modelos acaecidos a lo largo de la historia: del paradigma unitario pascual-pentecostalino de las primitivas comunidades al modelo fragmentado y desordenado del segundo milenio, hasta llegar a la recuperación de la sacramentalidad dentro de la unidad iniciática. Adquiere aquí una peculiar relevancia su análisis del nuevo ritual, en el que destacan sus novedades litúrgico-teológicas que derivan en una interpretación pentecostal de la unción, que permite centrar la identidad y la semántica de la confirmación. Precisamente sobre estas versa el denso tratamiento sistemático del tercer capítulo, siempre girando en torno a su espesor ‘espiritual’ y sus consiguientes consecuencias personales, comunitarias, eclesiales, testimoniales, en el marco de la unidad interna de sentido de la iniciación cristiana. Por ello, la identidad del sacramento de la unción pentecostal no ha de concebirse únicamente en sí mismo, sino en su identidad relativa tanto con el bautismo como con la eucaristía. El seguimiento lógico del tratamiento de este sacramento no se hace esperar: a la recuperación de su identidad pentecostal le sigue un serio e incisivo planteamiento pastoral, que respeta la verdad iniciática de la confirmación y sugiere “una serie de criterios que la articulen con el tratamiento bautismal” y en coherencia con el proceso iniciático (pp. 663-667).

A estos tres bloques de desarrollos dogmáticos, litúrgicos, pastorales y ecuménicos, el autor añade una cuarta sección (pp. 663-801) y una

serie de índices (pp. 803-854), porque no debe perderse de vista que estamos ante un proyecto pedagógico, en el que se compendian muchos años de escrupulosa docencia. Muestra de ello son las tablas de contenido y las continuas ampliaciones bibliográficas (sistematizadas por aspectos y, en cuanto tal, adaptadas a profundizaciones posteriores por parte del lector) al comenzar y al finalizar cada capítulo (once tablas y diez ampliaciones); los diferentes índices, que propician diversos itinerarios de lectura, dependiendo de los intereses del destinatario – índice programático, índice selectivo de materias y conceptos, e índice de autores, concilios y documentos (estos dos últimos resultan muy valiosos y orientativos); y, sobre todo, los complementos temáticos y didácticos que componen esta extensa cuarta parte, que se tornan una propuesta para programar un curso de sacramentos de iniciación e incluso sugieren una metodología docente conforme al Plan Bolonia, en el que se insinúan, asimismo, lecturas *ad hoc* y posibles trabajos de afianzamiento y profundización curriculares.

Si hubiera que indicar algunos límites a este trabajo, señalaría los siguientes. Sería de desear que, así como la obra, a excepción de una nota editorial, comienza con un sumario, finalizara con el índice programático, que funge como índice general. El hecho de insertar este delante de los índices de materias-conceptos y nombres (esto es, 34 páginas antes de lo que debiera) dificulta una rápida visita por el volumen, máxime al tratarse de 854 páginas. Asimismo, se requeriría de alguna revisión más de la obra para minimizar las erratas y ofrecer un texto más uniforme. Y, sobre todo, se agradecería haber actualizado la bibliografía hasta nuestros días, y no hasta el año 2010, año en el que el Prof. Domingo Salado se jubila de la docencia académica y que la editorial tomó como punto final. Aun con todo, quien quiera disfrutar y saborear la riqueza de la iniciación cristiana, no puede menos de degustar estas páginas. – *Enrique Gómez García*

SÁNCHEZ TAPIA, M. (dir.), *María, Madre y modelo de vocación cristiana*. XXVI Jornadas Agustinianas, Centro Teológico San Agustín, San Lorenzo del Escorial (Madrid) 2024, 373 pp.

De la edición de las *Jornadas Agustinianas*, dedicadas al “Espíritu Santo, vida de la Iglesia”, la n. XXV en 2023, ya dimos cuenta en *EstTrin* vol. 57, 2023, 511-514. En esta ocasión ocupa el centro de la reflexión “María, como Madre y modelo de vocación cristiana”. Después de una amplia introducción a cargo del director de las Jornadas y de la edición de las mismas en este volumen, Dr. Manuel Sánchez Tapia, OSA, en la que recoge y clasifica los textos marianos del NT, del Concilio Vaticano II (sobre todo de la LG en su último capítulo), de los Papas, especialmente la encíclica mariana por excelencia *Redemptoris Mater* (25/03/1987) de san Juan Pablo II (pues el tema elegido para las Jornadas es precisamente *María, Madre y modelo*) junto con una selección de textos más prácticos del Papa Francisco, el volumen aborda el tema mariano en ocho densas ponencias, unas de perenne actualidad como la del profesor en la Facultad de Teología de Burgos José Luis Cabria Ortega, en la que actualiza el significado de los cuatro dogmas marianos a partir de la verdad de María y sobre María, con el estudio de las fuentes para acceder a ella, de todo lo cual deduce el autor que “las afirmaciones dogmáticas corroboran [...] el contenido de lo que el NT nos ha ofrecido como retrato teológico de María. María es la misma, una y única”, en la Escritura, en los dogmas, en la historia de la Iglesia, en la vida y experiencia de los cristianos discípulos de su Hijo. De gran actualidad es también la presentación de la cuestión mariana en el ámbito ecuménico a cargo del profesor de la UPSA Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho, diálogo más fácil en lo doctrinal con los ortodoxos y más complicado con los herederos de la Reforma protestante a causa sobre todo de la “mediación” que, restringida sólo a Cristo, no sólo la de María sino la de la misma Iglesia queda en entredicho. Después de repasar los distintos diálogos ecuménicos sobre el puesto y significado de María, el autor termina afirmando que “la mariología en el diálogo ecuménico no es un tema menor, y que la resolución de los problemas doctrinales y litúrgicos en torno a María es hoy una de las tareas más importantes que los cristianos tienen ante sí”.

Podríamos decir que también es siempre actual otras dos ponencias que presentan a María como “Madre de la vida” a cargo de la abadesa de las “Carvajalas” de León, Dra. Ernestina Álvarez Tejerina, OSB, que presenta a María “como una mujer ‘enamorada de la vida’ y como madre que engendra constantemente vida a su alrededor y no sólo ni principalmente vida espiritual”. La otra ponencia, vamos a decir complementaria, es la del Dr. Agustín Giménez González, director del Departamento de Sagrada Escritura, de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid) en la que reflexiona sobre María como “Madre de la humanidad redimida” que es el título “que mejor define la colaboración de María con Cristo en el plan salvífico de Dios [...] siendo esta maternidad universal, espiritual, sobrenatural, verdadera y propia”. Luego hay que destacar una novedad en el desarrollo de estas Jornadas, y es la incorporación dentro de ellas de un concierto a cargo de la Escolanía del Real Monasterio del Escorial, con temas marianos no sólo clásicos en gregoriano y polifónicos, sino también otros de aquella época llamada “de plata” entre los compositores españoles que siguió al motu proprio de San Pío X *Tra le soletudini* sobre la música sagrada (22/11/1903), entre ellos el claretiano vasco Luis Irurárrizaga (1891-1928), también Eduardo Torres (1872-1934) etc, con la explicación muy oportuna, a modo de notas al programa, de las historia y significado, por ejemplo, del origen del famoso *Ave María* de Schubert, y de las demás composiciones, que interpretó la Escolanía, de la que es director artístico D. José María Abad Bolufer y el agustino Pedro Alberto Sánchez su Maestro de Capilla. También me ha parecido un acierto la anteúltima ponencia referida a la imagen de María en el arte filipino, del P. Blas Sierra de la Calle, OSA, director del gran Museo Oriental de los agustinos de Valladolid, con una amplia colección de ilustraciones (40), desde las anteriores a la independencia con rasgos marianos occidentales, y otras con rasgos más propios de las gentes de las islas, procedentes de autores del siglo pasado. Pero entre todas las colaboraciones las que me han parecido más interesantes para uno que mira desde fuera de la perspectiva agustiniana, son las dos de temática “antigua”: la que nos ilustra sobre la figura de María en los Sermones de San Agustín, a cargo del Dr. Enrique A. Eguiarte

Bendímez, OAR, del Instituto Patrístico Agustiniano de Roma, que ya en el título “Sermones” apunta al género literario de la llamada “teología predicada” o, dicho de otra forma, “así como sus grandes tratados desarrollan la mariología, sus sermones son la popularización de dicho pensamiento mariano”. Por su parte, D. Juan María Leonet Zabala, se sitúa bastantes siglos después rescatando para los lectores de hoy la figura de María, mujer y Madre de Dios, en Santo Tomás de Villanueva (1488-1555), siempre sin perder de vista la época en que vive y el arte de la oratoria entonces practicado, así como la presencia de María en el calendario litúrgico de la época anterior al Misal de San Pío V de 1570, que le dan ocasión de predicar abundantemente sobre los más distintos aspectos de la figura, virtudes, situaciones, belleza inmaculada de María, sin perder nunca la referencia cristológica y trinitaria, apoyándose en la Escritura y naturalmente (fraile agustino que fue) en San Agustín sin olvidar la enorme aportación mariológica de San Bernardo, aunque tanto el uno como el otro todavía no estaban preparados para fundamentar el dogma de la concepción inmaculada de María, que parecía poner en cuestión la redención universal operada por Cristo. En los sermones (conciones, se llamaban entonces) de Santo Tomás de Villanueva María es presentada como Madre de Cristo y de la Iglesia, Madre de los hombres, intercesora poderosa, mediadora y corredentora con Cristo, abogada, señora del mundo y emperatriz de toda la creación..., todo según las fiestas de la Virgen y el auditorio a quien se dirigía. Como vivió durante 33 años con el Hijo que llevó durante nueve meses en sus entrañas... lógicamente su vida estuvo envuelta en el misterio del Dios hecho hombre, que, sin grandes expresiones místicas exteriores, que nadie notó, hubo de ser una anticipación “así en la tierra como en el cielo”.

A la vista de este panorama aquí presentado, la mariología sale fuertemente reforzada en el plano dogmático, pastoral y artístico, por lo cual me atrevo a afirmar que el objetivo de estas XXVI Jornadas Agustinianas en torno a *María, Madre y Modelo de vocación cristiana*, ha sido plenamente logrado. – *José María de Miguel González, OSST*

EGUIARTE, E., *Regla de san Agustín. Estudio y exposición*, Rafael Lazcano Editor, Madrid, 2024, 301 pp.

Decía B. Sesboüé que todo gran teólogo tenía que dejar para la posteridad una cristología, pues no se entendería un teólogo sin su peculiar acercamiento al centro de su fe. Salvando las distancias, en el ámbito del agustinismo, podría decirse que todo gran agustinólogo tiene como empresa comentar la *Regla* de san Agustín, pues ella se convierte, al modo que las bienaventuranzas, en el busilis de la experiencia teologal y antropológica de este. En este sentido, el libro que presentamos colma la deuda que se le podría contar a Enrique Eguiarte, prolífico investigador del obispo de Hipona, profesor en el Instituto Patrístico de Roma y presidente, desde hace ya algunos decenios, del Instituto de Agustinología de la Orden de Agustinos Recoletos.

En las presentes páginas, el lector encontrará dos grandes bloques temáticos. Por una parte, un prolífico estudio de la cuestión histórica, literaria y retórica de un texto bastante exiguo en extensión, mas de enorme repercusión monástica y cultural (pp. 19-62). Son de todos conocidos los debates que a lo largo del siglo pasado se han sucedido sobre la autoría de la *Regla*, su texto primigenio, sus destinatarios originales... El acierto del autor radica, precisamente, en realizar un concienzudo, actualizado y bastante completo estado de la cuestión sobre estos aspectos, recorriendo los motivos de su composición, la datación y fecha de elaboración del escrito, su autoría, su edición primera, su estructura retórica, su centralidad teológica y los documentos relacionados con él, de los que analiza más detalladamente los cuatro que estima principales: el *Ordo Monasterii*, el *Praeceptum*, la *Obiurgatio* y la *Regularis informatio*. Por otra, el detenido comentario contextual-espiritual a la *Regla*, capítulo por capítulo y parágrafo por parágrafo (pp. 65-221). Dicho comentario ha de entenderse, más bien, a manera de ensayo, en el sentido de que el lector no hallará una simple paráfrasis al uso del texto, sino, ante todo, un compendio de sabiduría: el autor siembra a lo largo de estas páginas no solo lo que dice el texto, sino también lo que sugiere, lo que encierra, lo que lo rodea y lo que el autor conoce de la época y de la obra agustiniana. Sobre este particular, resulta enriquecedor leer la espiritualidad de la *Regla* a la luz de la

espiritualidad agustiniana, tal como refleja Enrique Eguiarte a través del denso aparato crítico, en el que, de una manera explícita, nos brinda un florilegio de textos que secunda y enriquece bien el pensamiento concisamente expresado por el santo en la *Regla*, bien explicaciones que el autor del libro realiza para enmarcar sus ideas.

Acompañan estos dos ricos materiales otros apartados menores, pero no por ello menos interesantes e importantes. En primer lugar, un breve prólogo firmado por el famoso conocedor de san Agustín Peter Brown, profesor emérito de Historia en la *Princeton University*; una serie de apéndices documentales –traducciones de los documentos *Ordo Monasterii* (pp. 223-224), *Praeceptum* (pp. 225-229) y *Regularis informatio* (pp. 230-235), y la versión latina del *Praeceptum* (pp. 236-240)–; un significativo álbum iconográfico sobre la recepción de la *Regla*, de Antonio Iturbe (pp. 241-272); y los consabidos complementos del índice de siglas y abreviaturas (p. 8), la bibliografía (pp. 273-282), el índice de obras citadas de san Agustín (pp. 283-284), el de textos bíblicos (pp. 285-286), uno temático (pp. 287-294), uno onomástico (pp. 295-298) y el índice general de la obra.

La edición, realizada por Rafael Lazcano, está cuidada y resulta elegante, si bien realizaría unas observaciones rápidas: a sabiendas de que implica aumentar las páginas, dado que en otras ocasiones el editor se muestra espléndido en el tratamiento de los espacios, independizaría la página de siglas y abreviaturas; a lo largo del texto, economizaría el uso de las negritas, ya que, cuando el párrafo de la *Regla* que se comenta es breve, las negritas, usadas para resaltar el texto que se comenta, funcionan a manera de título y no desentonan; pero, cuando el texto se va a más de dos líneas, embroran la mancha, haciendo preferible el uso de otra modalidad tipográfica para destacar el texto agustiniano; el símbolo usado para diferenciar las diversas entradas bibliográficas resulta antiestético e incluso infantil. Por último, solo queda agradecer este nuevo comentario a la *Regla* de san Agustín que sin duda ayudará en la profundización espiritual y carismática a todos aquellos consagrados que la profesan y a todos aquellos que se quieran acercar a este enquiridón del pensamiento del Hiponense. – *Enrique Gómez García*

JUSTO, E. J, *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2022, 141 pp.

A nadie se le escapa que corren malos tiempos para el ser humano en la cultura actual. Son múltiples los movimientos, de muy diversa índole, que ponen en entredicho su singularidad, naturalizándolo e incluso ignorándolo. De hecho, el repaso por estas páginas subraya reiteradamente algunos de ellos, como el transhumanismo, la ideología de género, la equiparación de los derechos humanos a la de los animales, el desarrollo de las neurociencias, la difusión de la postverdad... De ahí que quizá resulte controvertida la afirmación del autor de que “el valor de lo humano configura la vida de las personas y de las sociedades como un criterio determinante” (p. 9). Sea como fuere, esta breve reflexión introductoria del Prof. Emilio José Justo a la antropología teológica (o a la reflexión teológica sobre él, como recoge el subtítulo) pretende recobrar ‘la belleza del ser humano’ (como reza el título), su dignidad, su unicidad, su irrepetibilidad, y lo hace desde Dios, pues estima, muy agustinianamente, que la auténtica pregunta antropológica radica en quién sea el ser humano para aquel.

Este planteamiento descubre los rasgos de esta publicación dignos de mención. Por una parte, el reclamo del puesto de la reflexión teológica sobre el ser humano en el ámbito del resto de acercamientos regionales al mismo, adoptando un talante dialógico y propositivo. Más aún, cuestionante, pues, más que responder, a la manera apodíctica, procura suscitar preguntas. Por otra, el marco personalista que recorre todas las páginas, no solo porque uno de sus apartados más logrados reflexione sobre su ser personal (pp. 33-62), sino porque el ser humano en todo momento aparece como un alguien frente a otro Alguien, como un ser amado, lo que le permite desarrollar una comprensión abierta, dinámica y holista de quien es. Además, este marco queda enriquecido con el cariz cristológico, y en ocasiones pneumático, que adquiere toda su reflexión, habida cuenta del enfoque desde el que escribe, con lo que los postulados filosóficos, sociológicos, psicológicos y científicos que lo acompañan quedan impregnados del necesario toque teológico. Y no resulta nada desdeñable subrayar la claridad expositiva, la sugerente redacción y la atinada capacidad de síntesis, regalando con asiduidad

esas frases aquilatadas y redondas que dicen y sugieren más que lo dicho, y que dan que pensar.

Por lo que a la temática se refiere, en estas páginas se abordan los clásicos conceptos de una visión cristiana del ser humano: la creaturidad como imagen destinada a la filiación y la personalidad reflejada en la singularidad, la corporalidad, la libertad, el amor y la misión (sin lugar a dudas los dos capítulos más densos, logrados y extensos); la fragilidad, con atinadas reflexiones sobre la contingencia, la vulnerabilidad, la muerte y el mal; la racionalidad, denotada por el lenguaje, el pensamiento, la ciencia y la creatividad; la estructura comunitaria de la existencia; y la condición teologal de la persona, a la luz de la espiritualidad, la experiencia de Dios y de la salvación, y la intuitiva reflexión sobre la eternidad. De índole divulgativo, la reflexión no se ve frenada por citas en exceso, sino que estas aparecen lo justo y necesario, sugiriendo notables perspectivas de profundización; y, en virtud de su traza introductoria, no procura agotar los temas, sino solo insinuarlos, brindando en las últimas páginas (139-141) una guía comentada de once lecturas que el lector interesado puede solicitar para seguir construyendo su propio itinerario. – *Enrique Gómez García*

LABOA, J. M^a., *Nada sin el otro. Vivir contemplando el signo de los tiempos*, Ediciones Khaf, Madrid 2024, 343 pp.

“Esta historia personal, escrita de corrido durante unos primeros días de la pandemia, es en gran parte una historia de nombres propios”. En efecto, cuenta su propia historia, una especie de autobiografía, desde su nacimiento el año 1939 en Pasajes de San Juan (Guipúzcoa), pasando por su larga formación romana, luego su docencia en la Universidad de Comillas y en San Dámaso, hasta su jubilación con 65 años para luego dedicarse a sus cosas..., escribir los libros que quería, conferencias, y sobre todo cultivar amistades que han marcado su vida que ha consistido en lograr hacer de ella a modo de programa “nada sin el otro” y esto “a pesar de mi carácter reservado e introvertido”: ¡quién lo diría leyendo estas memorias! Todo esto sin dejar de estar presente

en el mundo madrileño estudiantil y parroquial como sacerdote. Dice que es “una historia de nombres propios”. Así es, por estas páginas pasan nombres conocidos del ámbito eclesial, académico, político de la época de la Transición con los que Laboa ha tratado y de los que guarda, en general, buen recuerdo. Llama la atención que a lo largo del texto autobiográfico repite muchas veces lo feliz que ha sido en todas las etapas de su vida en la (casi) perfecta realización de su vocación sacerdotal y académica, así como el haber cultivado verdadera amistad con muchas personas que lo han acompañado en su etapa romana, en Madrid, en Sevilla hasta el momento presente, los recuerda con nostalgia y agradecimiento. Ese cultivo del acompañamiento y las amistades con los laicos creo que lamentablemente está casi ausente en nuestra pastoral, pues “hay una parte importante de los católicos que casi nunca tienen ocasión de seguir de cerca la vida de la Iglesia o de mantener contactos reiterados con sacerdotes más allá de la misa dominical, que, en el fondo, casi nunca desemboca en un encuentro personal”.

A veces, siguiendo su historia he sentido tristeza al leer con gusto lo que él hizo en los colegios mayores que dirigió, su contacto con los jóvenes universitarios, frente a la situación actual de desapego e indiferencia respecto de la cuestión religiosa por parte de una mayoría. Siendo como es un gran historiador de la Iglesia y su preocupación por enseñarla en su contexto propio de modo que ilumine la vida de la Iglesia, llama la atención que en esta autobiografía no haya apuntado algunos motivos o causas de esta enorme decadencia, de difícil contraste con otras etapas de la historia de la Iglesia, pues como él mismo escribe: “No es explicable o no hemos conseguido entender la secularización de miles de sacerdotes de la noche a la mañana [...] En un santiamén las monjas y los sacerdotes dejaron sus hábitos...”. Evidentemente, el libro no iba de eso, pero ya metido en el repaso de su vida podría sugerir alguna reacción más allá de aludir al Papa Francisco (los dos anteriores no parece que gozan de su devoción como tampoco los obispos de Madrid excepto Tarancón) como signo de renovación. El libro se lee de un tirón, porque está muy bien escrito

y por lo que cuenta para los que hemos pasado por momentos de esa misma historia. – *José María de Miguel González*

ÁVILA, A., *Juan de Dios Martín Velasco. Testigo del Dios que nos habita*, Ediciones Khaf, Madrid 2024, 151 pp.

El profesor Antonio Ávila publica este pequeño volumen sobre el otro gran profesor Juan de Dios Martín Velasco (1934-2020) y lo hace como discípulo y como amigo. En el subtítulo deja entrever A. Ávila la grandeza de Juan de Dios, llamado así porque nació el día 8 de marzo, memoria litúrgica del santo andaluz: por encima de sus méritos como autor de obras innovadoras sobre la filosofía de la religión (obras de esa temática y de otras referidas a la evangelización y a la oración...), por encima de su calidad de profesor y rector del seminario de Madrid y de director del Instituto Superior de Pastoral, Martín Velasco ha sido a lo largo de su vida “testigo del Dios que nos habita”. ¡Vaya título! No de un Dios lejano y trascendente, sino de Dios que camina con nosotros por este mundo peligroso. Escribe aquí el autor con cariño y devoción una especie de biografía de Martín Velasco con los datos esenciales desde su nacimiento en una aldea de las estribaciones de Gredos, Santa Cruz del Valle, pasando por su entrada en el seminario de Madrid a los 10 años (curso 1944/45) para ser ordenado de presbítero en septiembre de 1956, con dispensa, a los 22 años (“no es comparable a un joven de 22 años hoy”) y ser enviado a la universidad de Lovaina (curso 1956/57) con una beca del CSIC para licenciarse y luego doctorarse en filosofía “sobre el pensamiento de Henry Duméry” que por entonces tenía varios libros en el Índice de libros prohibidos... Son algunos rasgos de su biografía que bien merecería una más grande y detallada, rasgos que cuando aluden a su dimensión más personal, de su camino espiritual hacia una segunda conversión (no que hubiera habido una primera de la mala vida a la buena que nunca jamás sucedió) consistente en una asunción más consciente y personal, más entrañable, de su vocación sacerdotal y de su relación-encuentro con Dios y de su entrega a los hermanos, en todos los servicios que le pidieron y encargaron, no sólo

en el ámbito académico sino también en el pastoral, pues para él había que llegar a “una verdadera conversión pastoral que tenga como su centro el desarrollo de la dimensión mistagógica de todas las acciones de la Iglesia”. Digo que estos rasgos los ha sacado A. Ávila entresacados de las pocas confesiones personales aparecidas en distintos artículos publicados a lo largo de su vida. Al leer este pequeño libro me ha hecho recordar a otro gran sabio y santo sacerdote salmantino Marcelino Legido (1935-2016), ambos marcados por una gran formación (Lovaina uno, Múnich, otro) y un grande amor a la Iglesia cada uno a su manera y cumpliendo el encargo recibido siempre al servicio del Evangelio. Para quien no haya oído hablar de Martín Velasco o tal vez haya leído algo de sus numerosos escritos, cuyos títulos están recogidos al final de este libro, la lectura de estas páginas le resultará interesante (creo yo) por lo que cuenta y como lo cuenta A. Ávila: “Juan fue un maestro de oración, de fe, de vida... capaz de acompañar de forma personal y respetuosa el caminar de los que tuvimos la suerte de encontrarnos. Un magisterio que sigue vivo en su obra”. Y termina citando textos de algunos que lo conocieron más a fondo como Miguel García-Baró, el cual dice que “a Juan solo lo conocemos los que hemos estado frecuentísima y largamente en las celebraciones litúrgicas que él presidía en la parroquia de San Pablo, en los barrios nuevos entre el Puente de Vallecas y Vallecas”; y Xabier Pikaza, para quien Martín Velasco “pudo haber sido el gran Arzobispo de Madrid... tras la jubilación del Cardenal Tarancón... pero quedó relegado por razones de política eclesial (en su lugar fueron nombrados primero A. Suquía y luego Rouco)”. Este fue Juan de Dios Martín Velasco, “un grande llamativamente humilde” (Felisa Elizondo), que Antonio Ávila nos lo ha acercado en este precioso relato sobre su vida, escritos y actividades académicas y pastorales, sobre todo como “testigo del Dios que nos habita”. — *José María de Miguel González*