

DIOS, NUESTRO PADRE

Centro Teológico San Agustín

JORNADAS AGUSTINIANAS

1. *La Nueva Ciudad de Dios*. Madrid 1998, 174 pp.
2. *Dios, Nuestro Padre*. Madrid 1999, 251 pp.

II JORNADAS AGUSTINIANAS

(Madrid, 13-14 de marzo de 1999)

DIOS,
NUESTRO
PADRE

Editor

Rafael Lazcano



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN
Madrid 1999

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Editorial REVISTA AGUSTINIANA

Ramonet, 3
28033 MADRID

E-mail: revista@agustiniana.com
<http://www.agustiniana.com>

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)
E-mail: edes@edes.es
<http://www.edes.es>

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12
28001 Madrid
E-mail: osacolumela@arrakis.es
<http://jet.es/agustinos/ryc.htm>

ISBN: 84-86898-70-6

Depósito Legal: M. 9.545 - 1999

Fotocomposición e impresión:

TARAVILLA

Mesón de Paños, 6
28013 MADRID

Impreso en España

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
Presentación de las Jornadas	
<i>Rafael Lazcano</i>	9
«Dios, Nuestro Padre»	
<i>Miguel Ángel Orcasitas, OSA</i>	15
El Padre en la predicación agustiniana	
<i>José Anoz, OAR</i>	23
El Dios del Reino, contexto del Dios Padre	
<i>Tomás Marcos, OSA</i>	59
La buena noticia de Dios Padre en la Pastoral	
<i>Santiago M. Insunza, OSA</i>	77
Dios, Padre Misericordioso en la teología actual	
<i>José Antonio Galindo, OAR</i>	103
Muéstranos al Padre (Jn 14, 8)	
<i>Arminda de la Red, AM</i>	127
Rasgos bíblicos de Dios Padre	
<i>Isabel Gómez Acebo</i>	147
El rostro de Dios Padre y la moral cristiana	
<i>Marciano Vidal CSSR</i>	169
Glorificad al Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo (cf. Rm 15,6)	
<i>María Ángeles Navarro</i>	201

PRESENTACIÓN

RAFAEL LAZCANO, OSA

Estas II Jornadas Agustinianas, organizadas por el Centro Teológico San Agustín, nacen en el marco de la preparación para el jubileo del año 2000, según el plan temático propuesto por Juan Pablo II en la Carta Apostólica ‘Tertio millennio adveniente’: «El 1999, tercer y último año preparatorio, tendrá la función de ampliar los horizontes del creyente según la visión misma de Cristo: la visión del Padre celestial, por quien fue enviado y a quien retornará»¹.

En contra de las apariencias, al llamar a Dios con el nombre de ‘Padre’, el cristiano no se distingue mucho de los creyentes de otras religiones. En efecto, los antiguos invocaban a Dios con frecuencia como ‘Padre’, y lo mismo hacían los paganos de la antigüedad, lo llamaban con este nombre, aunque su paternidad, en estos casos, se entiende más en sentido físico y natural que en sentido espiritual y moral. Por ejemplo, las religiones de Egipto, de Persia y Grecia invocaban ya a sus dioses con el apelativo de padre. Zeus fue designado por Homero como «el padre de los hombres y los dioses»². Los romanos, por lo demás, se creían hijos de los dioses, a quienes trataban como padres. Júpiter era padre de todos los dioses y de todos los hombres. Ennio le llama «padre y rey de los dioses y de los hombres»³.

En los textos más antiguos del judaísmo, el título ‘Padre’, atribuido a Dios, es bastante raro. Israel, además de ser parco en el uso del apelativo padre, lo utiliza en un sentido estrictamente metafórico. La paternidad de Dios estaba ligada, ante todo, a la elección de un pueblo, a su amor providente, a su solicitud misericordiosa, a su compañía fiel, a la liberación de Egipto, a su paciencia y pedagogía para educar al pueblo insignificante y de dura cerviz en la libertad de la

¹ JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, n. 49.

² HOMERO, *Odisea*, I 28; II 47. Cf. ID., *Ilíada*, I 544.

³ VARRÓN, *La lengua latina*, V 65 196. Cf. LIVIO, *Historia de Roma*, III 39 434.

Alianza. «¿Acaso olvida, escribe el profeta Isaías, una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49, 15). El pueblo elegido experimentará el ser paterno de Dios por medio de los cuidados y atenciones que Yahvé les dispensa. Este aspecto soteriológico de la paternidad de Dios se plasmará más adelante en la vivencia de la experiencia de salvación divina.

La designación de Dios como Padre es más frecuente en tiempos de Cristo, sobre todo en el judaísmo de la diáspora. En el Nuevo Testamento, como es bien sabido, es más habitual. En el sentido con que lo usaba Jesús había un detalle que, por desgracia, no se traduce con claridad en la fórmula del credo: el Dios Padre cristiano debería llamarse con mayor propiedad 'Abbá', que corresponde a «papá» o «padre» con fuerte connotación afectiva, un vocablo arameo jamás usado por el judaísmo antiguo para designar a Dios, y en cambio, utilizado por Jesús para expresar la ternura de la relación entre Dios y Él, y entre Dios y nosotros⁴. Esta invocación supone una innovación terminológica y teológica sin precedentes por parte de Jesús. Por medio de esta pequeña palabra —«Abbá»— nos habla de su actitud vital y filial hacia Dios. La experiencia de Dios como Abbá es el alma, la fuente y el fundamento del mensaje de la praxis y de todo el comportamiento de Jesús⁵. Por lo tanto, la acción, el mensaje y la vida de oración de Jesús⁶ siempre reflejan la intimidad, familiaridad, confianza y comunión con Dios Padre. Incluso en aquellas palabras pronunciadas por Jesús en el momento dramático de su agonía y muerte: «¡Abbá, Padre! Todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (Mc 14, 6).

La confesión de Dios como Padre está íntimamente relacionada con la fe de la Iglesia, además, como escribió San Cipriano, «no es posible tener a Dios por Padre si no se tiene a la Iglesia por madre». Nuestra confesión de fe en Dios Padre la hacemos en el seno de la Iglesia, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. El símbolo de la fe, el credo, comienza, con una confesión tan fuerte como rotunda:

⁴ Cf. JEREMÍAS, Joachim, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca 1980, pp. 85-86. Cf. ID., *Abba'. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca 1981.

⁵ SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid 1981, pp. 234-244.

⁶ Cf. SABUGAL, Santos, *ABBA'... La oración del Señor. (Historia y exégesis teológica)*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1985; ID., *El padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna*. Salamanca 1982.

«Creo en Dios, Padre todopoderoso....»; lo que significa que, por ser confesión de fe, al proclamarla, confieso y profeso mi confianza en Dios Padre, me adhiero a Él, me fío ya de Él y confío en Él, fundamento y sentido último de mi vida.

Sin embargo, no es fácil hablar hoy de Dios. Existen rasgos de ateísmo y manifestaciones de indiferencia hacia lo religioso y lo cristiano. El hombre actual se siente tentado a rechazar la presencia y la intervención de quien no sea él mismo y sus obras. Nuestra época potencia un espíritu pragmático, pegado cada vez más al mundo y al hoy de la vida. Apuesta por lo inmediato y el goce del aquí y ahora. Hoy resulta evidente la crisis de la figura paterno-materna en nuestras sociedades industrializadas y post-modernas; se constata el abandono de modelos de comprensión que nos acercan a Dios y que son sustituidos o bien por el criterio absoluto del 'dios-ciencia', o bien por una política del espectáculo anclada en un nihilismo sin tragedia. Todo parece indicar que se ha hecho realidad el eclipse de Dios previsto y anunciado desde hace tiempo para nuestra sociedad occidental. En esta misma línea ha escrito acertadamente Olegario González de Cardedal lo siguiente:

«La evolución interna de la modernidad teóricamente guiada por las nuevas concepciones filosóficas o ideológicas, ha llevado consigo una descristianización del concepto de Dios. Los tres pilares del cristianismo: alianza, creación, encarnación han desaparecido del horizonte y se piensa a Dios sin historia (alianza), sin mundo (creación), sin hombre (encarnación) [...].

La memoria y la tradición como acceso a la historia, desveladora de Dios, pierden importancia. El relato de esa historia (Biblia) y la actuación universalizadora de su fuerza salvífica (liturgia) en medio de una comunidad, asistida por el Espíritu (Iglesia), dejan de ser los lugares privilegiados del conocimiento de Dios; y son puestos en cuestión por la crítica bíblica y la racionalidad ilustrada. A ellos suceden el individuo, el filósofo o el historiador, que desde sí y ante sí quieren comprender y deciden después si aceptan a Dios por haberseles hecho evidente o lo rechazan por improbable o inde-mostrado»⁷.

En este marco de referencia todos andamos expectantes ante el anuncio de lo nuevo que va a nacer y que no acaba de hacerlo. Mien-

⁷ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, pp. 115-116.

tras tanto el corazón del hombre necesita descubrirse hijo y amar a Dios, que ama con corazón de Padre. Los hombres y mujeres creyentes sabemos también que a nuestro tiempo le va lo suyo propio y que no podemos avanzar sin una continua reeducación para la experiencia de la fe, para un acercamiento más profundo a Dios y a su camino que es Jesús (Cf. Jn 14, 6-7). De aquí que estas Jornadas quieran centrarse en depurar y renovar la fe de imágenes de Dios Padre obsoletas para dar paso a otras, quizá todavía por explorar lo suficiente. Ojalá lo que sigue a continuación ayude a todos a profundizar en las múltiples vertientes de la realidad de Dios Padre, al tiempo que descubrimos las entrañas de misericordia de nuestro Dios y la riqueza de la vida de comunión con Él, expresada en la morada de la Trinidad en nosotros (cf. Jn 14, 23). Porque el hombre, parafraseando a San Agustín, está hecho para vivir en comunión con Dios, pues sólo en Él encuentra su dicha y su descanso ⁸.

⁸ Cf. *Confesiones*, I 1.

DIOS, NUESTRO PADRE

MIGUEL ÁNGEL ORCASITAS, OSA

—*Prior General, OSA*—

Las Jornadas Agustinianas que ahora inauguramos constituyen la segunda comparecencia pública reciente de la Familia Agustiniana en la sociedad y en la Iglesia españolas, ofreciendo su aportación sobre un tema central de la teología y espiritualidad, desde una aproximación fundamentalmente agustiniana. Vemos con gozo que esta segunda edición de las Jornadas ha dilatado su base de participación, abriéndose a cuantos en España se profesan seguidores de la espiritualidad de San Agustín, asociados en torno a la Familia Agustiniana Recoleta y a la Familia Agustiniana.

En la elección del tema de estudio de este año, se ha tenido en cuenta el contexto eclesial, fuertemente determinado por la preparación del *gran jubileo del año 2000*. El Papa ha invitado a concentrar sucesivamente la atención, durante estos últimos años, en las tres personas de la Santísima Trinidad. En este año 1999 la propuesta se orienta a profundizar en el conocimiento y experiencia de Dios Padre (*Tertio millennio adveniente*, n. 49). En un mundo donde crece la increencia, esta reflexión nos pone a los cristianos ante el reto de ahondar nuestro conocimiento de Dios, no sólo para que la fe alimente nuestra vida, sino para hacernos también capaces de dar razón de nuestra fe y contribuir a la mejora ética de la sociedad. Juan Pablo II afirma que en la raíz de la crisis ético-cultural de nuestros días está la crisis de fe, la pérdida del sentido de Dios.

En el conocimiento de Dios existe la doble dirección que va del hombre a Dios y de Dios al hombre. Dios habita en el hombre y Agustín nos ha señalado la vía de la interioridad como un camino de aproximación al conocimiento de Dios. Un modo de acercarnos al misterio de Dios que refleja su propio itinerario humano y espiritual. Su apasionada búsqueda de la verdad y su conciencia de pecado le prepararon para dar el salto de la fe. La aceptación de Jesucristo le

permitió conocer experimentalmente a Dios como Padre y comprender y vivir cabalmente la redención obrada en su Hijo Jesucristo.

Sólo la revelación nos descubre plenamente el rostro de Dios. El Dios de la revelación es un Dios personal, que trasciende la propia intimidad. Por eso, cuando hablamos de Dios no nos referimos a la aspiración del corazón humano de encontrar el eco de un amor insatisfecho, o el agua de una fuente que calme la sed profunda de amor, verdad y felicidad. Celebramos un Dios que, por ser Padre, se ofrece a todo ser humano como interlocutor de misericordia y de amor, y da respuesta a las inquietudes más profundas que determinan la existencia humana.

Dios, en efecto, no es una proyección del hombre, fruto de la insatisfacción existencial que acompaña a toda persona humana. El cabal conocimiento de Dios nos viene de lo alto y ha sido revelado en plenitud en Jesucristo.

Es en Jesucristo donde descubrimos prácticamente a Dios como Padre. Jesús nos muestra al Padre con su vida, viviendo en su presencia, orando al Padre, siendo transparencia del Padre. Dios es misericordia, según la revelación de Jesucristo. Dice Juan Pablo II que algunos teólogos identifican la misericordia como el principal atributo de Dios (*Dives in misericordia*, 13). En todo caso, es el atributo de Dios que más le acerca al hombre, allí donde la humanidad puede encontrarse con Dios. Por eso hemos de proclamar al hombre y mujer de nuestros días el amor y misericordia de un Dios personal que nos ama antes de existir y que nos dispensa siempre su perdón.

La humanidad actual vive de espaldas a la figura del Padre, porque vivimos en una sociedad sin Dios. Si la Ilustración propugnó la autonomía del hombre, luchando contra Dios en nombre de la razón, la época postmoderna, con su crítica del racionalismo precedente, no ha traído una recuperación de la figura paterna, del Otro a quien hacer referencia —salvo en círculos concretos— sino que lo ignora absolutamente, lo que no deja de ser, en el fondo más trágico.

Haremos bien en rechazar una figura de Dios que entra en competición con el hombre, su libertad o autonomía. «*Hay que volver al Padre que nos hace libres y nos llama a la libertad, a la figura que nos estimula para ser nosotros mismos, a construir con responsabilidad nuestro futuro y que lo construye con nosotros. Se trata, en definitiva, de pensar en el Padre siguiendo la imagen que nos ofrece la parábola de la misericordia*» (card. Carlo M. MARTINI, *Ritorno al Pa-*

dre di tutti. Lettera pastorale 1998-1999, Centro Ambrosiano. Milano 1998, p. 26)

En estos días de las Jornadas, seguramente será muy citada la *parábola del hijo pródigo*, que el cardenal Martini denomina *parábola de la misericordia*. En efecto, es, sobre todo, la *parábola del Padre*, que nos revela el rostro misericordioso de Dios. Como atributo divino, la misericordia de Dios es infinita, como infinita es la capacidad de acoger al hijo pródigo.

De Dios podemos hablar como Padre y también como Madre. Comentando el salmo 26 dice S. Agustín que Dios «*se ha hecho Padre y se ha hecho Madre. Es Padre porque ha creado, porque llama, porque ordena, porque dirige; es Madre porque calienta, porque alimenta, porque amamenta, porque custodia*» (*Exp. Sal. 26, II, 18*). Naturalmente, cuando hablamos así, lo hacemos por analogía. El nombre de *padre*, o el de *madre*, aplicado a Dios puede significar poco para quien haya tenido una experiencia negativa de estas dos dimensiones terrenas, a pesar de ser las más elevadas que una persona humana pueda conocer (Cfr. card. MARTINI, p. 11). La revelación de Jesucristo es quien nos explica claramente quien es este Padre que adoramos, igual en divinidad al Hijo y al Espíritu.

Para conocer la figura del Padre necesitamos seguramente encarnar la actitud del hijo que aprende a reconocerlo. Hay primero un proceso de introspección, que nace de la conciencia de la propia limitación y bajeza. Sigue después una actitud de peregrinaje que parte de la propia aceptación, coloca en situación de búsqueda, predispone a la obediencia y al final libera. La actitud del hijo pródigo describe un modo de relacionarse con Dios en el que todo ser humano, de un modo u otro, se siente retratado. El hombre clama a veces por su autonomía y se aleja de Dios, creyéndose autosuficiente. Pero si está atento a sus íntimos deseos descubrirá, antes o después, su limitación y añorará la casa paterna. Agustín representa un buen ejemplo de este itinerario.

El conocimiento del Padre no deriva exclusivamente de la profundidad de nuestros más nobles sentimientos. El hijo vuelve al padre movido por la experiencia de su propia limitación, pero no puede sospechar la magnanimidad y misericordia del padre. Sólo el movimiento del padre hacia el hijo permite conocer sus sentimientos. En el orden de la revelación, el Padre se revela en Jesucristo y las Escrituras nos presentan una revelación progresiva del Padre, que alcanza su culmen en el Abba de Jesús. El Hijo es la prueba evidente del amor

del Padre por nosotros (Cfr. S. AGUSTÍN, *Com 1 Jn*, 7,7). A la Iglesia compete, como tarea pastoral prioritaria en todos los tiempos, mostrar a la humanidad el verdadero rostro de Dios (cfr. Mons. E. YANES, *Discurso a la LXX asamblea plenaria del Episcopado español*, 1998, n. 2).

Pablo afirma que Dios nos ha predestinado en la persona de Cristo a ser sus hijos, por pura iniciativa suya (Ef. 1, 3-10). En esta paternidad de Dios se compendia y resume toda la revelación.

Consecuencia directa de la paternidad de Dios, en el orden de la fe, es la fraternidad universal. Una hermandad que expresamos cuando invocamos a Dios como Padre en la oración universal: *«Todos juntos decimos: Padre nuestro. ¡Cuánta bondad! Lo dice el emperador y lo dice el mendigo; lo dice el siervo y lo dice su señor. Uno y otro dicen: Padre nuestro que estás en los cielos. Reconocen que son hermanos cuando tienen un mismo padre. No considere el señor indigno de su persona el tener como hermano a su siervo, pues lo ha querido tener como hermano Cristo el Señor»* (S. AGUSTÍN, *Disc.* 58,2).

En la proclamación de la paternidad de Dios encontramos las raíces de la dignidad de la persona humana y las razones para luchar por sus derechos. En la declaración de la paternidad de Dios, afirmada por la fe, encontramos una plataforma para colaborar con la humanidad en la defensa de los grandes temas globales, desde el diálogo ecuménico hasta la preocupación por la conservación de la tierra, como casa común de la humanidad.

Como afirma el cardenal Martini, *«la vuelta al Padre implica —con la conversión del corazón— un empeño serio y perseverante de los que creen en El para crear condiciones de dignidad para todos, de modo que no falte a ninguna el conjunto de condiciones mínimas para reconocer y adorar a Dios en espíritu y en verdad. La opción preferencial por los últimos, que repetidamente ha profesado la Iglesia de nuestro tiempo, en contextos diversos, no es una distracción en relación con la única cosa necesaria, que es la gloria del Padre; más bien se trata de una forma de realización histórica de la obediencia incondicional a Dios como Padre de todos»* (o.c., p. 54).

Descubrir al Padre significa, por tanto, descubrir al hombre con quien caminamos, porque Jesucristo no sólo nos ha mostrado el rostro de Dios, sino que nos ha enseñado el camino de la humanidad. El acto de fe en Dios Padre, ardientemente propuesto a los cristianos para este año prejubilar, es una invitación a un compromiso con la huma-

nidad convocada a invocarle con un mismo y común nombre de ¡Padre!

* * *

Algunos pintores han tenido fortuna explicando con excepcional lucidez - mejor de cuanto puedan decir las palabras - la acogida paterna y materna del padre de la parábola, que nos habla de Dios, la humillación del hijo... El libro de Henri J. M. NOUWEN, *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt* (publicado en España en 1996), propone una hermosa descripción de estos sentimientos.

Toda su reflexión gira en torno al cuadro de Rembrandt, en el que ve *«la expresión humana de la compasión divina: Pocas veces, si lo ha sido alguna vez, el amor compasivo de Dios ha sido expresado de forma tan conmovedora. Cada detalle de la figura del padre —la expresión de su cara, su postura, los colores de su ropa y, sobre todo, el gesto tranquilo de sus manos— habla del amor divino hacia la humanidad, un amor que existe desde el principio y para siempre»* (p. 101).

Sería deseable que en este año del Padre fuéramos capaces de descubrir el regazo del Padre y comprender que esa filiación nos compromete seriamente con una humanidad llamada a invocar a Dios como *Padre nuestro*.

**EL PADRE EN LA PREDICACIÓN
AGUSTINIANA**

JOSÉ ANOZ

EL PADRE EN LA PREDICACIÓN AGUSTINIANA SOBRE 1 JN

En la predicación del obispo de Hipona sobre la *Carta primera de Juan* y al hilo del texto inspirado, la primera mención agustiniana del Padre¹ lo vincula al Hijo y a los cristianos. Al primero, no sólo porque así aparece en la epístola sino también porque, como afirma Agustín² y exige la semántica, ‘Padre’ es un concepto relativo, sin sentido si no existe un hijo engendrado por quien recibe aquel nombre. A los segundos está vinculado el Padre por haberlos hecho partícipes de la vida definitiva que, residente cabe él como en su lugar propio, lo incita a comunicársela a los hombres, para así realizar en favor de ellos su proyecto salvífico. Esa donación los convierte en socios del Padre y del Hijo. De ahí resulta la unidad de los creyentes, reforzada por participar de idéntico gozo: el de estar asociados a ambos y el de saberse vinculados entre sí y con ellos dos por la caridad; es decir, no el amor posesivo sino el oblato, que no es sino expresión del que mueve al Padre a comunicar su vida a otros, coposesores ahora con el Hijo de su filiación.

La mención agustiniana del Padre recién analizada tiene carácter entitativo, en cuanto referida a la esencia de la condición cristiana. La segunda³, que el predicador certeramente deriva de ella, es de naturaleza moral. En efecto, si, en palabras apostólicas, *Dios es luz* sin tiniebla alguna⁴ y, en palabras agustinianas, con él, esto es, el Padre y su Hijo, debemos mantener el consorcio en que nos ha incluido, las

¹ *ep. Io. tr.* 1, 3.

² *en. Ps.* 68, 1, 5.

³ *ep. Io. tr.* 1, 5.

⁴ 1 Jn 1, 5d.e.

tinieblas, que son los pecados, han de ser expulsadas del corazón para que en los hombres, como en el universo el primer día de la creación, se haga la luz, pues con ella no pueden estar asociadas aquéllas. Acompaña a esta explicación moral otra de índole nuevamente entitativa, pero trinitaria esta vez, pues explícita en cuatro aspectos la igualdad del Padre y del Hijo: de naturaleza divina ambos, son luz, admiten en su compañía a los creyentes y de ellos arrojan las tinieblas, que éstos pueden ahora derrotar, en un combate que los asemeja al Dios multi-personal y los une en cuanto soldados de idéntica guerra.

En este sermón, pronunciado el catorce de abril, domingo primero de pascua del 407, el Padre joánico y agustiniano reaparece, como hasta ahora, no solo, sino relacionado —por una parte, con el Hijo y, por otra, con los cristianos— y con una función nueva, la de juez⁵. En calidad de abogado defiende el Hijo ante él a quien, en orden a ser perdonado y, consiguientemente, recuperar la comunión con ambos y volver a vivir en la luz, lo necesita y busca como defensor. Esta doctrina, que se limita a repetir la del autor del texto bíblico, apunta en el haber del cristiano pecador una certeza: no podría solicitar la mediación del Hijo si la sociedad con él hubiese quedado del todo hecha añicos por su conducta reprobable; tampoco podría condenar su acción mala, a lo que el predicador invita, si el Padre, que es luz, no hubiera continuado iluminándolo precisamente cuando ha pecado.

El texto epistolar *Sabemos que hemos conocido a Jesucristo, si observamos sus mandamientos*⁶, recuerda a Agustín y al auditorio⁷ el *mandamiento nuevo*, el del amor recíproco⁸; su continuación —*En esto sabemos que estamos en Dios*⁹, al que el leccionario agustiniano, no el crítico, añade *si en ello somos perfectos*— suscita un comentario y una pregunta: «Los llama perfectos en el amor. ¿Cuál es la perfección del amor?»¹⁰. El predicador responde, ayudado por dos pasajes evangélicos en que los labios de Jesús pronuncian el nombre del Padre: la intercesión por sus verdugos¹¹ y la invitación a ser *perfectos* como el *Padre*¹². En ambos casos, y no es la única vez, propone como madu-

⁵ *ep. Io. tr.* 1, 7.

⁶ 1 Jn 2, 3.

⁷ *ep. Io. tr.* 1, 9.

⁸ Jn 13, 34a-b.

⁹ 1 Jn 2, 5c-d.

¹⁰ *ep. Io. tr.* 1, 9.

¹¹ Lc 23, 34.

¹² Mt 5, 48

rez del amor prescrito por Jesús a los suyos, el que, como éste, profesan sus discípulos a los enemigos. Este afecto es genuino, desinteresado, oblato, pues no sólo desea a sus destinatarios que también ellos sientan la vocación a integrarse en la sociedad divina paterno-filial, sino que en sí mismo es llamada a esa comunión. El Padre, interlocutor de Jesús, al que éste se dirige en la cruz intercediendo por quienes están ejecutándolo, es simultáneamente Padre de quienes acogen la enseñanza del Hijo y que, por eso, al igual que éste, lo tienen como punto de referencia y eje que articula sus relaciones con quienes, corporalmente cercanos, están existencialmente tan lejos de ellos como de Jesús sus asesinos.

Unido al Hijo y al Espíritu Santo, resuena el nombre del Padre en un pasaje de este sermón, que presenta a la Trinidad como el único Dios adorable, y al cristiano, como a aquel en quien se ha cumplido la venturosa mutación a que se refiere un autor neotestamentario: *Erais otrora tinieblas; ahora, en cambio, luz en el Señor*¹³. Agustín comenta que quien «adoraba ídolos... es ya adorador del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»¹⁴. Así ha venido a ser luz. Mas ¿cómo puede afirmarse esto de *quien odia a su hermano*¹⁵? La idolatría, la divinización de cualquier realidad humana, incapacita para la comunión fraterna, la cual, fruto del reconocimiento del único Dios merecedor de tal nombre, acredita la religiosidad de ley.

Al día siguiente continúa Agustín su predicación sobre la primera de las cartas atribuidas al evangelista Juan¹⁶. El hecho de que el texto *Os he escrito, infantes, que habéis conocido al Padre*¹⁷ no merezca comentario alguno del obispo¹⁸ sorprende, pues le ofrecía la desaprovechada oportunidad de extenderse sobre la relación filial establecida por Dios con él y con los feligreses. En cambio, se detiene en las palabras *Os escribo, padres, que habéis conocido al que es desde el inicio*. Los destinatarios del escrito, cristianos como los oyentes del sermón, reciben el nombre de *padres*, porque en el *que es desde el inicio* han reconocido a Cristo —«engendrado por el Padre eterno, engendrado desde la eternidad, engendrado en la eternidad, sin inicio alguno, sin final alguno, sin espacio alguno de extensión»—, eterno, por tan-

¹³ Ef 5, 8a-b.

¹⁴ ep. Io. tr. 1, 11.

¹⁵ 1 Jn 2, 9b.

¹⁶ ep. Io. tr. 2, 5.

¹⁷ 1 Jn 2, 14a-b.

¹⁸ ep. Io. tr. 2, 7.

to, y cuya condición divina acredita la revelación sinaítica¹⁹, «porque es lo que es, porque él es *el que es*». Significativa resulta, pues, la exégesis agustiniana, que considera padres a quienes en su credo y en su comportamiento tienen siempre presente la procedencia y consiguientes dignidad y credibilidad de Cristo, al que deben su nombre y condición cristianos. Ignoro si en la comprensión que Agustín tiene de este texto ha habido influencias de otros exegetas. Reconozco, en cambio, que la profesión cristiana no tendría nada de original y merecedor de ejercerla, si se prescindiera de lo más peculiar y señero de Jesús: su relación, fontal y filial por antonomasia, con el Padre, de la que deriva la imagen cristiana de Dios, comunidad de personas, que salen de sí para comunicarse y confederarse con quienes acogen su donación, para de acuerdo a ella estructurar su presencia en la historia.

Agustín expone el siguiente verso, según él joánico²⁰, en que se menciona al Padre —*No améis el mundo ni lo que en el mundo hay; si alguien ama, el mundo no está el amor del Padre en él*²¹—, dejando a un lado a éste en cuanto tal, no en cuanto Dios, e insistiendo, en cambio, en la imposibilidad de que un corazón cristiano alimente los dos inconciliables amores que el escritor neotestamentario explicita. En el comentario agustiniano llaman la atención cuatro datos: la precisión de que esta carta habla del «amor malo del mundo»²²; la alternativa entre vivir de acuerdo a los «sacramentos» cristianos, especialmente bautismo y eucaristía, y ese amor malo²³ —alternativa reforzada por las palabras «el Señor ha mudado nuestra esperanza»²⁴; el hecho de que quien acoge el amor del Padre deviene coheredero del Hijo²⁵ —con lo que la sociedad con ambos, a que un cristiano ha de mantenerse leal, recibe un matiz fuertemente cristológico— y el ejemplo de Cristo, quien, victorioso en la triple prueba²⁶, arranca al predicador esta conclusión: «Ateniéndoos a esto, no tendréis concupiscencia del mundo; no teniendo concupiscencia del mundo, no os subyugarán ni el deseo de la carne ni el deseo de los ojos ni la ambición del siglo, y haréis sitio al amor oblativo que viene para que améis a Dios, porque,

¹⁹ Ex 3, 14g.

²⁰ *ep. Io. tr.* 1, 1: «la epístola del bienaventurado Juan».

²¹ 1 Jn 2, 15.

²² *ep. Io. tr.* 2, 9.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.* 2, 10.

²⁵ *Ibíd.* 2, 9.

²⁶ Mt 4, 1-10.

si está allí el amor del mundo, no estará allí el amor de Dios... por- que cada uno es tal cual es su amor»²⁷.

Ciertamente, el Padre como tal no ha suscitado aquí la atención de Agustín. Sí, en cambio, el ser del hombre. Pero éste, haciendo sitio al amor que aquél le ofrece, pues lo invita a ser con el Hijo coheredero suyo, llega a ser él mismo, con lo mejor de sí. ¿Y qué otra cosa es el Padre, sino aquél que siéndolo engendra al Hijo? La predicación agustiniana contiene, pues, una invitación a que el hombre y, sobre todo, el creyente sean fieles a su propio ser, viviendo de acuerdo al dinamismo del amor no centrípeto —la concupiscencia multiforme y siempre destructora de su esclavo—, sino centrífugo, paterno, oferente, creador de vida, y garante de la permanencia eterna, soñada por la humanidad de todos los tiempos.

El dieciséis de abril del 407, martes de pascua, predica Agustín sobre las palabras *Hijos, es la hora novísima*²⁸, la decisiva. El voca- blo *hijos* lleva al obispo a recordar al auditorio, entre el que se encuentran los bautizados tres días antes, que el escritor neotestamentario «habla a los niños, para que se apresuren a crecer», agarrándose «ávi- damente a los pechos de la madre» Iglesia, de los que quien sabe que ha nacido «mame la leche de todos los sacramentos llevados a cabo temporalmente por nuestra salud eterna, para que nutrido y robusteci- do llegue a comer comida», la cual no es sino el reconocimiento cor- dial de que Jesús «es igual al Padre». Este nombre ocupa el lugar culminante, el último, en una lista de todos los sustantivos que enu- meran los elementos esenciales y característicos de la existencia cris- tiana: agua, Espíritu, Iglesia, «los dos testamentos de las divina Escri- turas», los sacramentos —tanto los técnicamente tales cuanto los acontecimientos de la historia salvífica—, «nuestra salud eterna», Je- sucristo y «el corazón», que decide nacer y crecer como cristiano, y que es el lugar donde uno reconoce la naturaleza y filiación divinas del Cristo «de condición social baja»²⁹.

Poco más adelante, Agustín proclama las palabras *Todo el que niega al Hijo, ni al Padre tiene; quien confiesa al Hijo, también tiene al Padre*³⁰, precedidas de esta exhortación suya: «Nadie diga: “No doy culto a Cristo, pero doy culto a Dios, su Padre”»³¹. Sin desarrollo, la

²⁷ *ep. Io. tr. 2, 14.*

²⁸ 1 Jn 2, 18a.

²⁹ *ep. Io. tr. 3, 1.*

³⁰ 1 Jn 2, 23.

³¹ *ep. Io. tr. 3, 10.*

prohibición agustiniana lleva implícitas estas certezas cristianas: Dios es una familia, no un monolito ni un solitario hosco; es un universo de relaciones personales, cuyos miembros tienen nombres y funciones tan diversos, que éstos los constituyen en personas distintas; el culto genuino a Dios se dirige por igual al Padre y al Hijo, cuya vinculación a los hombres por su naturaleza humana es fuente de esperanza para ellos, pues es el Cristo, esto es, el Mesías, y arrastra consigo la historia y las realidades temporales. Por lo cual, el clasismo, la aristocracia y el refinamiento espirituales, en cuanto exclusión de lo humano y caduco de la relación con el Dios verdadero, no tienen carta de ciudadanía en la existencia de los nacidos del agua que es el Espíritu.

La carta sigue así: *Si permanece en vosotros lo que desde el inicio habéis oído, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre. Ésta es la promesa que él nos ha prometido, la vida eterna*³². La mención de la vida definitiva trae a la memoria bíblica de Agustín la invitación que Jesús dirige a algunos, los *benditos de su Padre*, a recibir *el reino que les está preparado desde el origen del mundo*³³. El predicador se extiende sobre la promesa de admisión en el reino y sobre la amenaza de exclusión de él, también ésta salida de los labios de Cristo³⁴. Sin embargo el lector atento del texto agustiniano no deja de percibir en él estos datos: la promesa del autor de la carta se dobla en dos pues reza: *Permaneceréis en el Hijo y en el Padre; Ésta es la promesa que él nos ha prometido, la vida eterna*. Por tanto, la vida definitiva consiste en la permanencia del creyente leal en el Padre y el Hijo. Ahora bien, como dicha vida se ofrece, según el obispo, sólo a quienes, en palabras de Jesús, han hecho del remedio de las necesidades ajenas el estímulo y programa de su paso por el mundo, no sería desmesurado concluir que a Agustín no le disgustaría que de su discurso se dedujera que en el reino preparado desde siempre están ahora los misericordiosos y espléndidos, y que, por tanto, ellos permanecen en el Padre y el Hijo. Consiguientemente, residir, en ellos equivaldría a salir hacia aquellos cuya situación social grita que se encuentran en los antípodas de lo que esa permanencia parece indicar: la felicidad, hija de la acogida recíproca y de la comunión personal, calcada sobre la del Padre y el Hijo.

Si todo esto pareciese carecer de fundamento sólido en el texto

³² 1 Jn 2, 24c-e.

³³ Mt 25, 34.

³⁴ *ep. Io. tr.* 3, 11-12; Mt 24, 41.

agustiniano, convendría recordar las palabras con que su autor ofrece la clave hermenéutica del escrito, según él, joánico, y, por tanto, de su predicación, motivada por él y a él ceñida: «en esta carta se elogia sobremanera el amor oblativo»³⁵; «qué vale el amor oblativo, toda la Escritura lo elogia; pero no sé si se elogia en alguna parte más que en esta carta»³⁶; «toda esta carta que he tomado para exponéros la, ved si elogia alguna otra cosa que el único amor oblativo mismo»³⁷; «quizá, desde que os expongo esta carta del bienaventurado Juan, haya inquietado a algunos de vosotros por qué no ha elogiado sobremanera, sino el amor oblativo fraterno»³⁸.

Cuando el diecisiete de abril del 407, miércoles de pascua, Agustín proclama el versillo *He aquí qué clase de amor nos ha dado el Padre: que se nos llame y seamos hijos de Dios*³⁹, omite toda glosa sobre el Padre y su don. En cambio, tras manifestar su preocupación porque, como ya lo hizo dos días antes, uno sea íntegramente aquello que es —«pues a quienes se llama lo que no son ¿qué les aprovecha el nombre donde no existe su contenido?»⁴⁰—, constata sin rubor, crueldad ni regocijo, que en la vida de «muchos cristianos» no hay coherencia entre tal nombre y su conducta.

Insistirán en esto las homilías de los días dieciocho y diecinueve. Sendos desarrollos responden al lema «nobleza obliga». Cuando en el primero se escuchen las palabras *En esto hemos conocido el amor oblativo: en que él por nosotros ha depuesto su vida; también nosotros debemos deponer las vidas por los hermanos*⁴¹, Agustín se atreverá a decir que su autor habla de «la perfección del amor», a la que Jesús exhortó a Pedro, proponiéndosela como falsilla sobre la que trazar su seguimiento del Señor en el ministerio pastoral, cuando le dijo que apacentase sus *ovejas*⁴². A continuación se pregunta el predicador «dónde comienza el amor oblativo». Con las palabras joánicas *Nadie tiene mayor amor oblativo que quien depone su vida por sus amigos*⁴³, repite que éste es su culmen. Asume ahora la pregunta del auditorio

³⁵ *Ibíd.* 1, 1.

³⁶ *Ibíd.* 5, 13.

³⁷ *Ibíd.* 7, 1

³⁸ *Ibíd.* 8, 4.

³⁹ 1 Jn 3, 1a

⁴⁰ *ep. Io. tr.* 4, 4.

⁴¹ 1 Jn 3, 16.

⁴² *Ibíd.* 5, 12; cf. Jn 21, 17k.

⁴³ Jn 15, 13.

sobre su inicio y, con palabras de la carta objeto de su predicación, responde que ese amor comienza, cuando *quien tiene bienes del mundo y ve a su hermano* hambrear no *le cierra sus entrañas*⁴⁴. Tras ejemplificar lo de ‘hambrear’ —«tu hermano está en necesidad, lo arrestan, el acreedor lo angosta»— y formular lo que tantas veces se oye en la calle —«¿voy a dar mi dinero para que él no soporte molestia?»—, Agustín sentencia: «Si esto te responde tu corazón, el amor del Padre no permanece en ti. Si el amor del Padre no permanece en ti, no has nacido de Dios. ¿Cómo te glorías de ser cristiano? Tienes el nombre y no tienes los hechos... ¿Qué te aprovecha el nombre, donde no se halla su contenido?»⁴⁵. Al día siguiente volverá a la carga⁴⁶.

Ahora se entiende por qué el obispo no ha explicado el vocablo ‘Padre’. Por tratarse de un concepto relativo, la única forma de que los labios de bautizados no lo pronuncien en vano, sonando así a hueco en los oídos de los no cristianos, es que en su corazón pueda albergarse quien, habiendo sido igualmente «rescatado por la sangre de Cristo, se encuentra en algunas situaciones críticas»⁴⁷. En cambio, porque quienes se hacen cargo de ése han nacido de Dios, éste se acredita como Padre. De unos, porque se le asemejan en la esplendidez compasiva; de los otros, porque a través de los primeros los auxilia.

El último día de la semana primera de pascua, sábado, veinte de abril, Agustín explica el texto epistolar *ellos hablan del mundo*⁴⁸, diciendo que así actúan «quienes hablan contra el amor oblativo»⁴⁹, explicitado como perdón de las ofensas, sobre el que se lee en el evangelio: *Si perdonáis los pecados a los hombres, también os perdonará vuestro Padre celestial vuestros pecados; si, en cambio, no perdonáis, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados*⁵⁰. De la conducta del Padre, nombre cuyo contenido, como es habitual en estos sermones, el obispo no desarrolla, pasa a la del Hijo, quien «abofeteado» no «quiso vengarse», y colgado «en la cruz dijo: *Padre, perdónalos, porque no saben qué hacen*»⁵¹. Este comportamiento permite al predicador sentenciar: «Quien descuida el amor oblativo niega que

⁴⁴ 1 Jn 3, 17.

⁴⁵ *ep. Io. tr.* 5, 12.

⁴⁶ *Ibíd.* 6, 1.

⁴⁷ *Ibíd.* 5, 12.

⁴⁸ 1 Jn 4, 5b.

⁴⁹ *ep. Io. tr.* 7, 3.

⁵⁰ Mt 6, 14-14.

⁵¹ Lc 23, 34.

Jesús haya venido en carne»⁵². Los oyentes no echan en falta la explicación sobre el Padre, pues el Hijo en su condición temporal enuncia y reproduce sus actos, y porque de la instrucción de su obispo deducen que quien, bautizado, rehusa perdonar a su ofensor niega la encarnación del Hijo y, por tanto, queda desautorizado para dirigirse a Dios con ese nombre y para considerarse y exigir que lo consideren hijo suyo.

Al proclamar luego el texto bíblico *En esto ha aparecido en nosotros el amor oblativo de Dios: en que a su Hijo unigénito ha enviado Dios al mundo para que vivamos mediante él*⁵³, Agustín ve la prueba y confirmación de este amor del Padre en las declaraciones paulinas *Por todos nosotros lo ha entregado*⁵⁴. Entrega que también han hecho Judas en perjuicio de Jesús, y éste mismo en favor nuestro. Los tres han realizado idéntico acto, pero con una diferencia sustancial, la intención, que en las personas divinas es lo que falta a Judas, el amor oblativo, el cual es «el que discierne los hechos de los hombres»⁵⁵.

Al día siguiente, domingo segundo de pascua, Agustín mencionará al Padre en dos contextos diversos. Primero, citando un texto lucano en que Jesús pronuncia ese nombre. Con tal referencia Agustín demuestra que esta carta, tan machacona respecto al amor fraterno, no olvida el debido al enemigo, pues a éste un cristiano lo ama para convertirlo en hermano al que amar. Así ha hecho Jesús, quien, al pedir *Padre, perdónalos, porque no saben qué hacen*⁵⁶, «ha querido que se perdone a quienes ha querido que se muden; a quienes ha querido que se muden se ha dignado hacerlos de enemigos hermanos, y verdaderamente así lo ha hecho», como se ve al principio de los *Hechos de los apóstoles*⁵⁷. ¡Saque las consecuencias el auditorio! De su intercesión por los enemigos ante el Padre se benefician tanto éstos cuanto la comunidad cristiana. Unos, por lograr el estatuto de hermanos amados; la otra, porque experimenta cómo su amor, calcado del de Jesús, es igualmente fecundo.

Cuando poco después comente el versillo epistolar *Hemos visto y testificamos que el Padre ha enviado como salvador del mundo al*

⁵² *ep. Io. tr. 7, 3.*

⁵³ 1 Jn 4, 9.

⁵⁴ Rm 8, 32b.

⁵⁵ 1 Jn 7, 7.

⁵⁶ Lc 23, 34.

⁵⁷ *ep. Io. tr. 8, 10.*

Hijo⁵⁸, entenderá *salvador* en el sentido de sanador, en atención a cuya procedencia ponderará su calidad médica. Por compartir la omnipotencia paterna, este médico merece confianza sin fisuras, por grande que sea el malestar e «incurables las heridas y desesperada la enfermedad»⁵⁹. La relación del Hijo con el Padre es, pues, la fuente de la salvación del mundo. De la Trinidad gloriosa pasa Agustín con estremecedora naturalidad a la humanidad ajada y doliente. En apoyo de la postura agustiniana, uno se pregunta para qué ha de haber en los cielos un Padre ajeno al sufrimiento humano, al tiempo que se afianza su certeza de que el invocado como Padre pone a disposición del suplicante su poder omnímodo, que actúa en la carne débil del Hijo.

Agustín pronunció las dos últimas homilías sobre la primera de las cartas atribuidas a Juan en sendos días consecutivos, entre finales de abril y el 22 de mayo del 407. Cuando interpreta el versillo *Como él es, también somos nosotros en este mundo*⁶⁰, dice: «Debemos referir esto al amor oblativo mismo y entender qué ha quedado dicho». Y ayuda a la parroquia a comprender, recordando la exhortación de Jesús a amar a los enemigos, hacer bien a quienes odian a uno y rezar por quienes lo calumnian y persiguen, para ser así como el Padre, *que hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos*⁶¹. Al Padre, pues, miran los cristianos cuando quieren componer cristianamente sus relaciones con los demás, sobre todo las más difíciles, que, por otra parte, son las que exigen mayores destreza y finura. E insiste en que «a esta perfección», a esta madurez, a ese dominio de la situación «nos invita Dios»⁶². Como Padre ofrece a sus hijos la posibilidad de crecer al máximo, hasta ser como él, con lo que acreditan su dignidad filial y categoría humana.

Al otro día pronuncia Agustín dos veces el nombre divino por excelencia, presente en «las últimas palabras» de Jesús a los suyos, «tras las cuales no ha hablado en la tierra»: *No os toca conocer el tiempo que el Padre ha puesto en su poder; pero recibiréis fuerza del Espíritu Santo, venida de lo alto a vosotros, y me seréis testigos*⁶³. Sobre el Padre no hay exposición alguna; sí, en cambio, sobre la misión testimonial, que el predicador considera el testamento de Cristo, cu-

⁵⁸ 1 Jn 4, 14.

⁵⁹ *ep. Io. tr.* 8, 13.

⁶⁰ 1 Jn 4, 17c-d.

⁶¹ Mt 5, 44-45.

⁶² *ep. Io. tr.* 9, 3.

⁶³ Hch 1, 7b-8b.

yos herederos han de respetar escrupulosamente⁶⁴. El lector hodierno se pregunta si el objetivo principal de la tarea cristiana es otro que descubrir a cada hombre que, lejos de ser huérfano, tiene en los cielos un Padre, de la relación con el cual se deriva la construcción de la historia, genuinamente humana por tener su cimiento y culmen en unas manos poderosas, cálidas, en las que, por ser paternas, caben todos los congéneres del Hijo.

Líneas antes el obispo, para evitar que quienes confiesan a Jesucristo resucitado y ascendido al cielo queden deslumbrados por esta gloria y, ofuscados, no vean que ellos, como tantos otros, pueden estar pisando a los miembros que él posee en la tierra, hace a Cristo hablar así: «He subido al cielo, pero todavía yazgo en la tierra; allí me siento a la derecha del Padre; aquí aún tengo hambre, siento sed y soy emigrante»⁶⁵. El Padre, pues, no aleja de los hombres a Jesús, ni su derecha lo aleja de la tierra, ni su asiento en ella le ahorra las fatigas de los caminantes. Un padre así, es mi comentario, bien se merece un discurso que durante diez días hable de él, una conferencia que ojalá no empañe su imagen, y una existencia por entero consagrada a proclamar ese nombre suyo a quienes tan necesitados están de ser y saberse amados gratis.

EL PADRE EN LA PREDICACIÓN AGUSTINIANA SOBRE EL EVANGELIO DE JUAN

Revelación del nombre del Padre

Saber que Dios tiene un hijo, en el sentido más estricto del vocablo, y que, por tanto, es Padre, según Jesús mismo se debe en exclusiva a una revelación divina⁶⁶. Mas Agustín especifica la naturaleza y contenido de ella cuando, al predicar sobre las palabras joánicas *He manifestado tu nombre a los hombres*⁶⁷, dice que «sin la manifestación del Hijo en persona, tal nombre —no aquel con que» lo llaman «Dios, sino aquel con que» lo llaman «Padre» de Cristo— «no podría quedar manifiesto». La revelación de dicho nombre es, pues, no mis-

⁶⁴ *ep. Io. tr.* 10, 9.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ Mt 16, 17d; cf. *Io. eu, tr.* 7, 20; 26, 5; 49, 8.

⁶⁷ Jn 17, 6a.

tica, fruto del adentramiento privilegiado en el ser y conocimiento divinos, sino cristológica, por comunión vital con la humanidad del Hijo. Y su contenido es, sí, la paternidad divina, mas no respecto a los hombres en general ni a los más eruditos o religiosos de ellos, sino en relación con un hombre concreto, «este Cristo, mediante el que quita el pecado del mundo». A esto se debe que este nombre y su contenido hayan estado ocultos hasta ahora⁶⁸. De lo que me permito deducir que, pese a toda la ortodoxia que adorne las profesiones de fe cristiana y sus desarrollos dogmáticos y teológicos, es incompatible con esa fe la adhesión al mundo, la sintonía —inconsciente casi siempre, y que voluntarísticamente niegan palabras altisonantes— con el sistema de poder y de relaciones humanas, que mediante los supuestamente legítimos representantes de la divinidad ha asesinado al Hijo, por haberlo contrariado y descalificado, y por haberle presentado una alternativa fraterna.

Otro día, glosando las palabras joánicas *Padre justo, el mundo no te ha conocido*⁶⁹, y *La vida eterna es que te conozcan*⁷⁰, acentuará Agustín la gratuidad de esta revelación, disfrazando de exegeta a Jesús, quien explica sus propios dichos: «Padre justo, el mundo predeterminado a la condenación mercedamente no te ha conocido, porque eres justo y a sus merecimientos has otorgado no conocer la vida eterna. El mundo reconciliado la ha conocido, porque eres misericordioso y, no mercedamente sino por gracia, le has ayudado a conocerla»⁷¹.

En la condición paterna de Dios y en el nombre que la explicita considera Agustín otro aspecto: ella constituye el contenido específico, irrenunciable por tanto, de la predicación cristiana y, por ende, de la misión de la Iglesia, recibida de su Salvador. De hecho, opina que éste mediante la proclamación eclesial de su Evangelio a las gentes, especificada como «predicación de su resurrección», cumple su tarea de manifestar la gloria del Padre⁷². Más aún, sostiene que esta manifestación acontece «cuando el Hijo hace conocido de todas las gentes y de tan numerosas generaciones humanas el nombre del Padre»⁷³. A lo que añade que «el conocimiento humano no puede manifestar la gloria del Padre, si no conoce a aquel mediante el cual manifiesta su

⁶⁸ *Io. eu. tr.* 106, 4.

⁶⁹ *Jn 17, 25a.*

⁷⁰ *Ibíd.*, 17, 3a-b.

⁷¹ *Io. eu. tr.* 111, 5.

⁷² *Ibíd.* 105, 1.

⁷³ *Ibíd.* 106, 1.

gloria, esto es, aquel mediante el que se da a conocer a los pueblos..., todos los hombres que, en calidad de miembros de Cristo, lo tienen por cabeza»⁷⁴.

Atributos del Padre

Distingue certeramente Agustín dos especies de atributos del Padre: los que posee como Dios creador —es «un cierto espíritu sumo, eterno, invisible, inmutable» y el que lo acredita como Padre, es decir, «el hecho de que tiene un Hijo». Peculiaridad esta, la que «lo hace valer como Padre»⁷⁵, acompañada de otras características: justicia⁷⁶ y misericordia, a impulsos de la cual ha tenido a bien revelar a los hombres su nombre y condición paternos⁷⁷; de los cristianos es herencia, educador⁷⁸ y maestro, acerca del cual el obispo augura a su auditorio «que te enseñe el Padre»⁷⁹, cuya doctrina es el Hijo⁸⁰; él honra a los mártires⁸¹.

Paternidad divina y entidad cristiana

En la predicación agustiniana sobre el cuarto evangelio tiene cierto relieve la relación entre la paternidad divina y la entidad cristiana. Como es usual, los datos del obispo sobre este asunto están dispersos y desorganizados, pero admiten cierta sistematización. Por ejemplo, la que me atrevo a ofrecer, en la que han bebido durante siglos la teología y espiritualidad cristianas más genuinas y mejor fundamentadas, pero que en el siglo quinto de nuestra era supusieron una novedad radiante, cuyos destellos, como frecuentemente sucede en la obra agustiniana, están a veces más en los armónicos del discurso que en el mero contenido, que se limita a desarrollar afirmaciones bíblicas, común patrimonio eclesial.

⁷⁴ *Ibíd.* 106, 3.

⁷⁵ *Ibíd.* 19, 6.

⁷⁶ *Ibíd.* 3, 10; 12, 14.

⁷⁷ *Ibíd.* 111, 5.

⁷⁸ *Ibíd.* 7, 7.

⁷⁹ *Ibíd.* 26, 5.

⁸⁰ *Ibíd.* 26, 5.7.8.9; 29, 3; 54, 2.

⁸¹ *Ibíd.* 51, 13.

Puesto que la vida de las almas es Dios, éstas sólo pueden vivir si él las pone en pie. Ahora bien, por una parte, la relación divina paternofilial, debida a la generación del Hijo por el Padre, en la cual éste ve lo que el otro hace, mira precisamente a ese levantamiento, pues éste es lo que el Padre manifiesta al Hijo engendrándolo⁸². Por otra, el Padre «pone en pie a las almas, pero mediante el Hijo, para que las almas puestas en pie disfruten de la sustancia de Dios, esto es, la del Padre y del Hijo»⁸³, y, por tanto, la relación entre ellos se convierta en vida de que ellas gozan y disponen. Por tanto, la relación entre el Padre y el Hijo es el manantial de la novedad existencial ofrecida a los hombres. Y esto hasta el punto de que también «mediante el Hijo del Hombre hace el Padre la resurrección de los cuerpos»⁸⁴. Así pues, la existencia cristiana toda, que, comenzada en la conversión y el agradecimiento regenerador, culmina en la resurrección corporal, bebe de los vínculos divinos paternofiliales. Idéntica enseñanza, esta vez en labios de Jesús, se lee cuando éste, al comentar en la ficción agustiniana sus propias palabras —*a éste el Padre, Dios, lo ha sellado*⁸⁵—, dice: el Padre me ha sellado «dándome algo propio, gracias a lo cual, en vez de quedar yo confundido con el género humano, mediante mi persona quede libre el género humano»⁸⁶. Una vez más al don entregado por el Padre al Hijo se debe a lo que de novedoso tiene la existencia cristiana, la condición humana libre.

A la culminación de tal novedad se refiere el predicador cuando supone que el Señor dijo *Si me amaseis, os alegraríais de que vaya yo al Padre*⁸⁷, porque «parabienes han de darse a la naturaleza humana, ya que la ha asumido el Verbo unigénito, de forma que quedara constituida inmortal en el cielo, y la tierra deviniese tan sublime, que, polvo incorruptible, se sentase a la diestra del Padre»⁸⁸. ¿Podría, por otra parte, cantarse la dignidad humana con belleza y contundencia más sonoras?

Sobre estos dos cimientos —la reciprocidad intratrinitaria paternofilial, origen del ser cristiano, y la participación en su excelsa incorruptibilidad, que dignifica definitivamente a la condición humana, sin

⁸² *Ibíd.* 23, 7.

⁸³ *Ibíd.* 23, 12.

⁸⁴ *Ibíd.* 23, 14.

⁸⁵ Jn 6, 27e.

⁸⁶ *Io. eu. tr.* 25, 11.

⁸⁷ Jn 14, 28d-g.

⁸⁸ *Io. eu. tr.* 78, 3.

destruir ni siquiera desdeñar su vinculación al polvo, entronizado ahora cabe el Padre— se edifica la adopción de que respecto a éste disfruta quien cree en su Hijo. De hecho, el Padre lo es nuestro por adopción⁸⁹, la cual se efectúa por la inserción en el Hijo⁹⁰, de cuya eternidad hace partícipes a otros, que, en cambio y por imposibilidad metafísica, no lo son de su igualdad con el Padre⁹¹. Como el creyente cristiano es hijo de Abrahán porque imita su fe⁹², y quien rechaza a Cristo deviene hijo del diablo⁹³, por desear como él la muerte de Jesús y con eso la invalidación y aniquilamiento de su obra liberadora y hermanadora, así al hombre Dios lo hace hijo suyo no por generación sino por imitación, pues uno «se asemeja a aquel a quien adora»⁹⁴. De aquí se derivan consecuencias para la conducta cristiana, a las que me referiré en seguida.

Esta adopción ¿a qué y a quién se debe? La lleva a cabo el Padre, pero ¿en virtud de qué y con qué finalidad? Es fruto de su amor; en palabras de Agustín, «el Padre nos ama»⁹⁵. Amor, empero, no inmediato sino mediado por el Hijo, pues «en él nos ama»⁹⁶ por habernos elegido antes de constituir el mundo⁹⁷, y «porque somos miembros suyos, pues lo ama entero, esto es, cabeza y miembros»⁹⁸. Amor nacido de haber recibido nosotros «el amar al Padre y al Hijo, pues el Espíritu de ambos, gracias al cual amamos a Padre e Hijo, y al que amamos con el Padre y el Hijo, difunde en nuestros corazones el amor oblativo. Así que Dios ha hecho nuestro amor piadoso con que damos culto a Dios y *ha visto* que es *bueno*; por eso precisamente ha amado lo que ha hecho. Pero no hubiese hecho lo que amar en nosotros si antes de hacerlo no nos hubiese amado»⁹⁹.

La adopción conlleva la transformación en «discípulos del Hijo» y la fertilidad de quienes enraízan como sarmientos en esa vid¹⁰⁰. Se trata, pues, no de una realidad estática sino activa. A la adopción se

⁸⁹ *Ibid.* 21, 3; 75, 1.

⁹⁰ *Ibid.* 75, 4.

⁹¹ *Ibid.* 51, 11.

⁹² *Ibid.* 9, 16.

⁹³ *Ibid.* 42, 11.

⁹⁴ *Ibid.* 9, 16

⁹⁵ *Ibid.* 82, 1; 102, 5; 110, 5.

⁹⁶ *Ibid.* 82, 1; 102, 5.

⁹⁷ *Ibid.* 110, 5.

⁹⁸ *Ibid.* 111, 6.

⁹⁹ *Ibid.* 102, 5; cf. Gn 1, 10c-d.

¹⁰⁰ *Ibid.* 82, 1.

debe que un cristiano ya ahora se encuentre por anticipado en la meta de su existencia, pues «permaneciendo con el Hijo, nadie podrá separarnos ni del Padre ni de él»¹⁰¹, ya que Jesús «al decir *Padre santo, guarda en tu nombre a los que me has dado*, encomienda al Padre los que va a abandonar por ausencia corporal»¹⁰². Adoptados, Cristo es hermano de quienes tienen como Padre al suyo¹⁰³, cuyos sentimientos paternos anidan también el Hijo, pues dice *No os dejaré huérfanos*¹⁰⁴.

Por último, a la adopción paterna que convierte en hermano de los hombres a Cristo, en quien el Padre los ama, se debe el cumplimiento del deseo de Jesús, *Quiero que donde estoy, también ellos estén conmigo*, esto es, «en el Padre..., lugar del Hijo», quien es el del Padre, y ambos «lugar nuestro», como «nosotros lo somos de Dios» por ser su templo. Expresiones agustinianas todas, que formulan una nueva ley de la gravedad —el cristiano tiende a la comunión interpersonal divina, como los cuerpos hacia su lugar propio—, mediante la cual la existencia de tal creyente, devenido morada divina, recibe su peso específico.

Paternalidad divina y conducta cristiana

No he encontrado en la predicación agustiniana sobre el evangelio de Juan numerosos ni amplios desarrollos de carácter moral, fundamentados en la filiación adoptiva del cristiano respecto al Padre de Cristo. Sin embargo, no falta la invitación a vivir como hijos, dirigida a quienes reconocen e invocan a Dios como Padre¹⁰⁵, de los cuales afirma: «Los hijos aguardan pacientemente la eterna herencia del Padre»¹⁰⁶, con lo que se acentúa el valor de estímulo que para la práctica del bien posee la esperanza.

Por otra parte, con alguna amplitud exhorta a los feligreses a glorificar al creador con los actos, apoyándose, mediante un argumento a fortiori, en el ejemplo de Jesús: si él, siendo Hijo, igual al Padre y enviado suyo, lo glorificó¹⁰⁷, cuánto más ha de hacerlo quien es su

¹⁰¹ *Ibid.* 70, 1.

¹⁰² *Ibid.* 107, 5.

¹⁰³ *Ibid.* 21, 3.

¹⁰⁴ *Ibid.* 75, 1.

¹⁰⁵ *Ibid.* 21, 3.

¹⁰⁶ *Ibid.* 46, 6.

¹⁰⁷ *Ibid.* 35, 4.

criatura y siervo. La fuerza que a este razonamiento otorga Agustín la demuestra el hecho de que lo formula no él sino, ficticiamente, Jesús en persona, en cuyos labios pone el orador estas palabras, que él pronuncia «en nuestros corazones: Oh, hombre fiel, si oyes mi evangelio, según el cual yo, *en el principio Palabra Dios cabe Dios*, igual al Padre, coeterno al engendrador, doy gloria a aquel cuyo hijo soy ¿cómo tú eres soberbio contra aquel cuyo siervo eres?»¹⁰⁸. Ahora bien, ante la obligación de glorificar a quien los ha creado, el predicador no deja a los bautizados a merced de sus propios recursos e iniciativas; más bien, los ve unidos al Padre y al Hijo, del cual afirma: «Le gusta dar gloria al Padre en orden a edificarnos para que demos gloria al creador»¹⁰⁹. La ética cristiana, pues, quintaesenciada en la glorificación de quien es gratuito origen de todo, se deriva de la obra de Cristo, por la que él edifica al hombre devolviéndole la capacidad de vivir conforme al primigenio plan divino; a su vez, la salvación que el Hijo realiza dimana de su condición filial, en virtud de la cual, por estar de acuerdo con ella, glorifica él al Padre.

La exhortación «Apartaos del padre de la mentira, corred al Padre de la verdad; abrazad la verdad para que recibáis la libertad»¹¹⁰, y la pregunta «¿Cómo podrían amar al Padre de la verdad quienes odiasen la verdad?»¹¹¹, son dignas de recordarse. Por su alcance cristológico, pues la verdad por antonomasia, por serlo en persona, es Cristo; por su trascendencia moral, pues si la verdad no rige y organiza las relaciones interhumanas, éstas resultan tan imposibles como el acceso al Padre y la relación filial con él. Sin embargo, no quiero concluir este capítulo sin mencionar un texto que relaciona la condición filial del cristiano, por una parte y de nuevo, con el ejemplo de Cristo, quien, anticipando simbólicamente su entrega a la muerte por amor, lava los pies de sus discípulos, y, por otra, con un aspecto esencial de la conducta de éstos, la oración por quienes los ofenden.

Tras establecer el principio de que «por mucho que avancemos en la captación de la justicia, hemos de saber que no estamos sin pecado», asevera que Jesús, como lavó los pies de los discípulos, así «cuando oramos al Padre que está en los cielos que nos perdone nuestras deudas como perdonamos a nuestros deudores, lava el pecado inter-

¹⁰⁸ *Ibíd.* 39, 6.

¹⁰⁹ *Ibíd.* 47, 7.

¹¹⁰ *Ibíd.* 42, 13.

¹¹¹ *Ibíd.* 90, 3.

cediendo por nosotros». Y concluye con una doble referencia a la actuación cristiana, que, como planteamiento general y estructurante de ella, tiene presente a Jesús, y que, por vía de excelencia, se concreta en el perdón e intercesión fraternos. Dice, en efecto, «por tanto, perdonémonos recíprocamente los delitos y oremos mutuamente a causa de nuestros delitos, y así recíprocamente lavemos de cierto modo nuestros pies... Por donación suya nos toca proporcionar el servicio del amor oblativo y de la humildad; al Padre toca escuchar y por Cristo y en Cristo limpiarnos de toda contaminación de pecados, de forma que lo que a otros perdonamos, esto es, desatamos en la tierra, quede también desatado en el cielo»¹¹². ¿Podría negarse que en estas palabras se refleja cierta democratización del perdón, de la mejor ley eclesiológica?

EL PADRE EN LOS COMENTARIOS AGUSTINIANOS SOBRE LOS SALMOS

Atributos del Padre

En un texto que por su fraseo, ardor, variedad y ritmo podría presentarse como producto estrella de la factoría Agustín, el predicador, comentando el verso sálmico *Tú eres mi Dios*¹¹³, decía el viernes 16 de septiembre del 416: «Tú eres mi todo, *porque tú eres mi Dios*. ¿Buscaré un padre por la herencia? *Tú eres mi Dios*, no sólo dador de herencia sino la herencia misma: *el Señor es la parte de mi herencia*. ¿Buscaré un señor por el rescate? *Tu eres mi Dios*. ¿Buscaré un patrono por la liberación? *Tú eres mi Dios*. Por último, creado deseo serlo de nuevo? *Tú*, mi creador, *eres mi Dios*, que me has creado mediante tu Palabra, Dios que permanece cabe en tí, y me has creado de nuevo por la Palabra hecha carne por nosotros»¹¹⁴. La encarnación, en virtud de la cual y con miras a la cual Dios ha creado para el hombre cuanto ha hecho, redondea el racimo de atributos divinos que, encabezados por el de Padre, garantizan que en él encuentran remedio y quietud los anhelos y necesidades humanas.

Por estar en los cielos, de él puede afirmarse no sólo que, en cierto modo, se encuentra ausente del mundo y de los hombres¹¹⁵, sino

¹¹² *Ibíd.* 58, 5.

¹¹³ Sal 142, 10b.

¹¹⁴ *en. Ps.* 142, 17.

¹¹⁵ *Ibíd.* 145, 18.

también que, como alternativa a «este mundo», a «la vida mortal, terrena y corruptible» y a «la familiaridad con las tribulaciones» él es «el reino de los cielos, la vida eterna, celeste e incorruptible» y «seguridad perpetua»¹¹⁶. Y lo es hasta el punto de que perder el reino es perder al Padre¹¹⁷. Con este nombre recibe también el de Abba, pues judíos y griegos son por igual hijos suyos¹¹⁸. Se trata, pues, de un apelativo que, al dejar en descubierto las índoles hermanadoras del portador, deja patente su índole más íntima y peculiar.

Este Dios paternal, providente¹¹⁹, simultáneamente madre¹²⁰, al que puede el hombre acogerse como un niño¹²¹, Padre y esposo al que, por eso, se ha de temer y amar¹²², por ser único sustituye a los muchos dioses y señores¹²³ que, cual señoritos, pretenden dominar el corazón humano y esclavizarlo. Consiguientemente merece ser llamado señor¹²⁴ y rey¹²⁵, en cuyo reino los pobres, no los justos, a diferencia del evangelio¹²⁶, brillarán como el sol¹²⁷. No está, empero, ocioso. Al contrario, literato, redacta las Escrituras como cartas con que pretende encender en sus hijos el deseo de regresar a él¹²⁸; agricultor, cuida su campo¹²⁹; Padre siempre amante¹³⁰, bueno y fidedigno incluso cuando a sus hijos la vida no les sonríe¹³¹, les prepara la herencia¹³², su propia persona¹³³; maestro¹³⁴, pues es sol¹³⁵, los educa tanto mediante las tribulaciones temporales¹³⁶ cuanto mediante quienes los hacen sufrir mal-

¹¹⁶ *Ibid.* 68, 1, 2.

¹¹⁷ *Ibid.* 108, 18.

¹¹⁸ *Ibid.* 78, 3; 106, 1.

¹¹⁹ *Ibid.* 145, 14.

¹²⁰ *Ibid.* 26, 2, 18.23.

¹²¹ *Ibid.* 45, 11.

¹²² *Ibid.* 118, 31, 3; 145, 18.

¹²³ *Ibid.* 145, 12.

¹²⁴ *Ibid.* 62, 10.

¹²⁵ *Ibid.* 8, 2; 33, 1, 6; 61, 13; 67, 15; 71, 2.3; 109, 15.

¹²⁶ Mt 13, 43.

¹²⁷ *en. Ps.* 51, 14; 60, 8; 88, 2, 5; 109, 15; 118, 19, 2.

¹²⁸ *Ibid.* 64, 2.

¹²⁹ *Ibid.* 30, 2, 1, 4; 32, 2, 2, 18; 36, 1, 4; 66, 1; 103, 1, 11; 145, 11.

¹³⁰ *Ibid.* 91, 1.

¹³¹ *Ibid.* 32, 2, 1, 3; 54, 2; 62, 10; 65, 16; 78, 8; 84, 4; 88, 2, 2; 93, 17.28; 98, 14; 102, 20; 103, 4, 7; 114, 5; 118, 31, 3; 138, 5.16.

¹³² *Ibid.* 32, 2, 1, 3; 146, 1.

¹³³ *Ibid.* 60, 7; 62, 10.

¹³⁴ *Ibid.* 62, 10; 65, 16.

¹³⁵ *Ibid.* 71, 8.

¹³⁶ *Ibid.* 36, 3, 9.

intencionadamente¹³⁷. Juez¹³⁸ insobornable¹³⁹ los flagela, sí¹⁴⁰, pero procurando su enmienda¹⁴¹, cuya acogida los acredita como rectos de corazón¹⁴², que no sientan en el banquillo a su Padre¹⁴³, quien, generoso¹⁴⁴ y ejemplarmente espléndido¹⁴⁵, a nadie rechaza ni cuando castiga¹⁴⁶, pues en caso contrario ya no sería patria y patrimonio de sus hijos¹⁴⁷.

Rico¹⁴⁸ e importante cabeza de familia¹⁴⁹, en cuyo testamento están los nombres de los cristianos que conservan la unidad¹⁵⁰, siempre vivo¹⁵¹, no tiene inquilinos sino que engendra ciudadanos del reino, que es él¹⁵², y hermanos de Jesús¹⁵³. Como el prodigioso progenitor del hijo pródigo, reconcilia a quienes, por llamarlo Padre y consiguientemente confesar hermano a Cristo¹⁵⁴, pese a sus diferencias son también hermanos entre sí¹⁵⁵. Esta fraternidad, con el Hijo y sus congéneres, y la filiación divina, fuente de aquélla ¿no serán la sustancia, los bienes nuestros, cuyo mejor guardador es precisamente el Padre¹⁵⁶ omnipotente¹⁵⁷, que por su Espíritu regenera a quienes llama a la herencia eterna¹⁵⁸? Actuando así se acredita como Padre misericordioso¹⁵⁹ al que como tal, no sólo como juez severo¹⁶⁰, encuentra el hijo que de su extravío torna a él, para disfrutar de riquezas paternas, filiación y fraternidad, no disminuidas por su abandono del hogar¹⁶¹.

¹³⁷ *Ibíd.* 36, 2, 24.

¹³⁸ *Ibíd.* 39, 3.

¹³⁹ *Ibíd.* 49, 28.

¹⁴⁰ *Ibíd.* 32, 2, 2, 11, 93, 16.

¹⁴¹ *Ibíd.* 48, 2, 9; 79, 5.

¹⁴² *Ibíd.* 111, 3.

¹⁴³ *Ibíd.* 50, 9.

¹⁴⁴ *Ibíd.* 38, 12.

¹⁴⁵ *Ibíd.* 78, 14.

¹⁴⁶ *Ibíd.* 88, 2, 3.

¹⁴⁷ *Ibíd.* 84, 9; 89, 15.

¹⁴⁸ *Ibíd.* 123, 11.

¹⁴⁹ *Ibíd.* 38, 12.

¹⁵⁰ *Ibíd.* 36, 3, 18.

¹⁵¹ *Ibíd.* 62, 14.

¹⁵² *Ibíd.* 60, 6.

¹⁵³ *Ibíd.* 102, 22.

¹⁵⁴ *Ibíd.* 48, 1, 8.

¹⁵⁵ *Ibíd.* 47, 3.

¹⁵⁶ *Ibíd.* 70, 2, 6; 123, 9; 131, 12.

¹⁵⁷ *Ibíd.* 75, 17.

¹⁵⁸ *Ibíd.* 77, 11.

¹⁵⁹ *Ibíd.* 129, 5.

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ *Ibíd.* 123, 11.

La diestra del Padre

En los *Comentarios sobre los salmos* recibe un trato singular la diestra del Padre¹⁶². En ella algo nuestro está ya con Cristo cabe el Padre¹⁶³, porque él y el Hijo son la meta y, ya desde ahora, residencia de los cristianos, pues «el tránsito de la Pascua lo es suyo y nuestro, de aquí al Padre»¹⁶⁴. A la derecha del Padre, Jesús glorificado es, por igual, fundamento de su Iglesia¹⁶⁵ y culmen al que ésta tiende¹⁶⁶. Ahí Cristo, para que ella reciba el Espíritu Santo¹⁶⁷, aboga por ella¹⁶⁸, cuyas súplicas escucha¹⁶⁹, y desde allí pastorea a su pueblo¹⁷⁰; intercepción, acogida y pastoreo que Agustín explicita así: «A la derecha del Padre interpela por nosotros nuestra cabeza: recibe a unos miembros, flagela a otros, a unos poda, a otros consuela, crea a unos, llama a otros, vuelve a llamar a otros, a unos corrige, a otros reintegra»¹⁷¹ y en ella reúne a quienes en sus sufrimientos se acogen a él¹⁷². Desde ella esperamos su venida judicial¹⁷³. Ha sido, pues, fecunda la ida de Cristo al Padre¹⁷⁴. Y esto, porque él sigue aquí¹⁷⁵, y «en nosotros, digamos, yace»¹⁷⁶. Por eso, quien desee la restauración de su existencia puede volver su corazón al que está sentado a la derecha del Padre y postrarse a sus pies¹⁷⁷, pues nuestra justicia es creer en quien, porque ha ascendido al Padre, no vemos, ya que en aquélla se ha ocultado para suscitar la fe en él, y a nuestra vista ha sido sustraído para que lo aguardemos¹⁷⁸. Por último, la divina diestra paterna es el tejado, la altura, en que Cristo, aún solitario, pues sus fieles no lo acompañan plenamente, como pájaro, «vigila y vuela intercediendo por noso-

¹⁶² *Ibid.* 30, 2, 3, 9.

¹⁶³ *Ibid.* 148, 8.

¹⁶⁴ *Ibid.* 68,1,2; 67, 41; 76,1;

¹⁶⁵ *Ibid.* 29, 2, 10.

¹⁶⁶ *Ibid.* 29, 2, 9.

¹⁶⁷ *Ibid.* 19, 7; 23, 9; 85, 5.

¹⁶⁸ *Ibid.* 23, 9; 55, 3; 62, 2.

¹⁶⁹ *Ibid.* 54, 18; 55, 3.

¹⁷⁰ *Ibid.* 109, 10.

¹⁷¹ *Ibid.* 85, 5.

¹⁷² *Ibid.* 109, 11.

¹⁷³ *Ibid.* 20, 9; 90, 2, 1.

¹⁷⁴ *Ibid.* 131, 16.

¹⁷⁵ *Ibid.* 67, 25.

¹⁷⁶ *Ibid.* 109, 18.

¹⁷⁷ *Ibid.* 109, 19.

¹⁷⁸ *Ibid.* 109, 8.

tros»¹⁷⁹. Como el jardín encantado de Edén, es lugar no de holganza sino de labranza, no de ocio sino de trabajo febril, mas no autoafirmativo y egoísta, sino altruista y de carácter universal, tanto por las actividades que lo constituyen cuanto por su alcance.

Jesús, Padre

También de Jesús predica Agustín la condición de padre de familia¹⁸⁰, compasivo¹⁸¹, cuyo testamento es precisamente la catolicidad de su Evangelio¹⁸², de la que deduce que sería burlarse del que está sentado a la diestra del Padre ofrecerle como herencia no el mundo entero sino una sola región¹⁸³ o cultura. Le atribuye incluso idénticas tareas, verbigracia, educativas y agrícolas, que al Padre¹⁸⁴.

Paternidad divina y entidad cristiana

Las *Enarrationes in psalmos* sólo dos veces afirman que el Padre lo es de los hombres por adopción¹⁸⁵. Lo dicen, en cambio, implícitamente tres, pues, si él crea todo mediante el Hijo¹⁸⁶, ese todo incluye la filiación adoptiva; si en Cristo tenemos al Padre¹⁸⁷, es que tenemos padre; si Jesús quiere que el Padre nos dé lo que a él¹⁸⁸, esto ¿qué es sino la condición filial?

Paternidad divina y moral cristiana

Mucho más exuberantes son los comentarios agustinianos sobre los salmos, cuando explicitan las consecuencias que para la vida cristiana se derivan de la filiación divina por gracia. Cronológicamente, la primera mención del Padre en este contexto teológico lo presenta como

¹⁷⁹ *Ibid.* 87, 5; 101, 8.

¹⁸⁰ *Ibid.* 21, 2, 30; 49, 13.

¹⁸¹ *Ibid.* 56, 5.

¹⁸² *Ibid.* 18, 2, 5; 21, 2, 1.30;

¹⁸³ *Ibid.* 21, 2, 1.

¹⁸⁴ *Ibid.* 85, 5.

¹⁸⁵ *Ibid.* 49, 2; 102, 11.

¹⁸⁶ *Ibid.* 103, 3, 26.

¹⁸⁷ *Ibid.* 45, 1.

¹⁸⁸ *Ibid.* 58, 1, 10.

aquel cuya perfección ha de imitarse no devolviendo mal por mal y siendo generosos con quienes hacen daño a uno¹⁸⁹. Nada extraño, pues el neopresbítero se muestra persuadido de que aceptar el convite a esa perfección paterna devuelve al hombre devenido cristiano su ser genuino¹⁹⁰. Tal bondad es la regla de conducta¹⁹¹ de quienes a partir de ahora imitan al Padre y dejan de imaginárselo con tan escasa capacidad de amor como ellos y, lo que es peor, pretenden moldearlo a su medida¹⁹². Consiguientemente se comprende bien, que Agustín entienda la existencia cristiana como la sustitución de los ídolos, imágenes del hombre, por el Padre, quien lo ha creado a su imagen¹⁹³ y se convierte en Padre de aquellos a quienes su padre natural, el hombre viejo¹⁹⁴, el mundo, se les ha muerto¹⁹⁵, una vez que, tras escuchar la llamada de Jesús¹⁹⁶, se enmiendan y así los hace revivir su Padre¹⁹⁷.

Con la colaboración del Espíritu Santo¹⁹⁸, el Padre se pone en pie, emprende iniciativas paternas en favor de quienes, carentes de bienes espirituales¹⁹⁹, de los que el sumo es él²⁰⁰, pulsan a la puerta del corazón paterno²⁰¹, mendigando su gracia, el don del Espíritu²⁰². Petición debida a que, cuanto más lo reciben, mejores hijos suyos son por acrecentarse su condición filial²⁰³. Pródigos siempre actuales, abandonan al Padre por una mala decisión²⁰⁴. Mas, al recordar el pan, la dicha²⁰⁵, la gloria de él proclamada por los cielos, es decir, por quienes, una vez convertidos, ejercen el ministerio pastoral²⁰⁶ —gloria que los

¹⁸⁹ *Ibid.* 7, 3; 39, 4; 70, 2, 6.

¹⁹⁰ *Ibid.* 94, 2.

¹⁹¹ *Ibid.* 54, 4.

¹⁹² *Ibid.* 49, 28; 77, 22; 94, 2; 99, 5; 100, 1.

¹⁹³ *Ibid.* 65, 21.

¹⁹⁴ *Ibid.* 9, 34.

¹⁹⁵ *Ibid.* 9, 31.

¹⁹⁶ *Ibid.* 85, 5.

¹⁹⁷ *Ibid.* 18, 2, 6.

¹⁹⁸ *Ibid.* 118, 18, 1.

¹⁹⁹ *Ibid.* 11, 6.

²⁰⁰ *Ibid.* 58, 1, 10; 127, 11.

²⁰¹ *Ibid.* 118, 27, 5.

²⁰² *Ibid.* 118, 22, 2; 118, 24, 4.

²⁰³ *Ibid.* 118, 27, 4.

²⁰⁴ *Ibid.* 138, 5.

²⁰⁵ *Ibid.* 138, 7.

²⁰⁶ *Ibid.* 3, 7. Éstos proclaman la gloria paterna porque predicán la misericordia experimentada y la resurrección de Cristo, pedida por éste al Padre como glorificación propia: *Ibid.* 19, 2; 20, 5. Por eso pregonan también la gloria de su unigénito: *Ibid.* 18, 2, 2. Cielos son asimismo el Padre y el Espíritu Santo: *Ibid.* 21, 2, 19.

transforma en hijos de quien son indignos de llamar Padre²⁰⁷—, se percatan de que lejos de él no pueden ser ya felices²⁰⁸, y tornan a sí mismos para regresar a él²⁰⁹. Retornan porque saben que Jesús, abogado ante el Padre²¹⁰, le ha pedido para ellos perdón²¹¹, y porque recuerdan cuán fecundo ha sido éste para la primera generación cristiana²¹². Alegres ya por aquél con quien siempre pueden vivir, hijos al fin²¹³, el Espíritu, fuerza con que Dios lleva a cabo la obra descrita, se da a los testigos cristianos²¹⁴, cualesquiera bautizados, cuyos labios han de expresar sincera y decididamente lo que están viviendo²¹⁵, para que de ellos no se avergüence ante el Padre el Hijo²¹⁶.

Agustín invita a sus oyentes a invocar «a Dios gratis», no para que dé dinero, y a recurrir a él, es decir, «a llamarlo a ti; en cierto modo, a invitarlo a la casa de tu corazón», adecentándolo antes²¹⁷. También los exhorta a perseverar, como hijos que trabajan por recibir la herencia paterna, en el respeto del nombre divino Padre²¹⁸, y a glorificarlo con sus obras²¹⁹, para que pueda pronunciarse laudablemente²²⁰. No es muy explícito sobre cómo hacer esto, si bien denuncia que con su comportamiento «muchos» desmienten que Dios sea su Padre²²¹. Sin embargo, de lo que él dice en otros comentarios sálmicos es posible deducirlo. Puesto que dirigirse a Dios como a Padre hermana a quienes así lo hacen²²², honrarlo con la vida supone, al menos, cuidar la fraternidad cristiana y universal. Puesto que el Padre no hace la competencia a los padres, nunca han de estar éstos por encima de él en el corazón cristiano²²³. Lo que, enunciado como principio general, equi-

²⁰⁷ *Ibíd.* 18, 2, 3.

²⁰⁸ *Ibíd.* 83, 5.

²⁰⁹ *Ibíd.* 118, 8, 2.

²¹⁰ *Ibíd.* 36, 2, 20; 140, 19.

²¹¹ *Ibíd.* 18, 2, 13; 39, 25; 54, 5.12; 68, 1, 14; 68, 2, 5; 69, 3; 85, 20; 87, 4; 93, 8; 96, 2; 100, 9; 101, 1, 8; 108, 4.5; 124, 7; 132, 8; 134, 22.

²¹² *Ibíd.* 101, 1, 15.

²¹³ *Ibíd.* 127, 15.

²¹⁴ *Ibíd.* 103, 4, 14; 141, 5. El Espíritu del Padre habla en los cristianos: 32, 2, 2, 8; 115, 4; 118, 13, 1.

²¹⁵ *Ibíd.* 141, 4.

²¹⁶ *Ibíd.* 39, 16; 6, 12; 30, 2, 3, 7.

²¹⁷ *Ibíd.* 30, 2, 3, 4.

²¹⁸ *Ibíd.* 60, 7; 118, 31, 3.

²¹⁹ *Ibíd.* 44, 29.

²²⁰ *Ibíd.* 67, 1.

²²¹ *Ibíd.* 88, 2, 4.

²²² *Ibíd.* 32, 2, 2, 29.

²²³ *Ibíd.* 70, 1, 2; 127, 12; 149, 12.

vale a afirmar que el Padre reorganiza la escala de valores de quien como tal lo reconoce y a partir de la condición filial ordena su existencia²²⁴.

Por otra parte, sin entrar ahora en la exégesis del dicho de Felipe *Muéstranos al Padre, y nos basta*²²⁵, ni desarrollar la que de él propone Agustín, opino que, apoyándome en lo que él dice al respecto, puedo afirmar razonablemente que la causa de la eficacia de la filiación divina en el creyente, sobre todo en cuanto a la reestructuración de valores y comportamientos, reside justo en que el Padre basta. A las palabras joánicas alude el predicador varias veces²²⁶, comentando que, por ser él el máximo bien²²⁷, basta, y en consecuencia sus hijos no han de buscar otra saciedad²²⁸. Siendo esto así, la filiación divina da sentido y dirección nuevos a la naturaleza y existencia humanas. Lo que Agustín apoyaría, pues de la afirmación de Jesús, *Los ángeles ven siempre la cara del Padre*²²⁹, su persona, concluye que esto es la fuente del sumo gozo, no sólo de ellos sino también de los cristianos, para quienes lo «mejor y más bello que ver» y por lo que dejarse embargar es «la cara de Dios»²³⁰, su persona y calidad paternas.

Con cierta frecuencia se ocupa Agustín del conflicto inevitable entre la voluntad del cristiano y la del Padre, cuya solución encuentra en la conducta de Cristo. Propongo la siguiente síntesis organizada de los datos dispersos sobre este asunto. El querer paterno es punto de referencia de «todas las obras» de Cristo²³¹. Cuando ambas voluntades se excluyen recíprocamente, verbigracia, en Getsemaní, él, de corazón recto —porque «rectos son quienes dirigen el corazón según la voluntad de Dios», como él hizo «proponiéndonos la regla, enseñándonos a vivir y proporcionándonos vivir»²³²—, opta por la del Padre²³³. Conducta que arranca al joven presbítero de Hipona esta exhortación: «Ponte de acuerdo con el corazón de tu Dios. Oye su voz: *No lo que yo quiero, sino lo que quieres tú*»²³⁴. Y el 15 de septiembre del 416

²²⁴ *Ibid.* 44, 26;

²²⁵ Jn 14, 8b-c.

²²⁶ *en. Ps.* 37, 11; 45, 1; 58, 1, 10; 76, 1; 85, 21; 89, 15; 102, 10; 134, 11.

²²⁷ *Ibid.* 58, 1, 10; 127, 11.

²²⁸ *Ibid.* 89, 15; 134, 11.

²²⁹ Mt 18, 10d.

²³⁰ *en. Ps.* 43, 16.

²³¹ *Ibid.* 87, 10.

²³² *Ibid.* 32, 2, 1, 2; 63, 18; 93, 19.

²³³ *Ibid.* 31, 2, 26.

²³⁴ *Ibid.* 63, 18; cf. Mc 14, 36d.

explicitará esa voluntad poniendo en labios de Jesús estas palabras: «Hago la voluntad de mi Padre, morir, pero no soy digno de la muerte. Nada he hecho por lo que muera, pero hago eso de morir, para que mediante la muerte del inocente queden libres quienes tenían por qué morir»²³⁵. De donde se deduce que el querer divino tiene que ver con el bien humano, no sólo con el propio, que uno plega al de Dios, sino con el ajeno; lo que vale tanto para Cristo cuanto para quienes llevan su nombre e invocan a Dios con el de Padre. Así se explica que Agustín lamenta y denuncie la facilidad con que uno reconoce el rostro del Padre cuando le reclama lo que considera derechos propios, y la dificultad para conocer y hacer su voluntad, una vez que su corazón se ha alejado de él²³⁶.

Por último, abundan en estos *Comentarios sobre los salmos* las alusiones agustinianas a textos neotestamentarios en que se menciona al Padre. Pero, por no haber visto en ellas algo especialmente significativo para el objeto de mi estudio, las dejo ahora de lado. En cambio, al concluir el recorrido por el salterio de Agustín, merece que lo escuchemos, cuando afirma que Jesús en su Pascua, su tránsito al Padre, nos enseña a no temer la muerte, y que con él pasan cuantos colaboran generosa y lealmente en el ejercicio de su misión, participando de su incondicional entrega por los otros²³⁷.

DIOS PADRE EN LOS SERMONES AGUSTINIANOS

El nombre del Padre

No voy a presentar la exposición agustiniana del Padrenuestro. Sí, en cambio, lo que, de cuanto sobre Dios Padre dice Agustín en sus *Sermones*, me ha parecido más interesante, sin detenerme, empero, en contenidos ya conocidos por las otras predicaciones suyas, ya escuchadas.

Aún presbítero, Agustín afirma que «la fe cristiana conduce a la belleza de la visión del Padre»²³⁸. Esto me sugiere dos comentarios. Por una parte, el creyente cristiano no se adhiere a un Dios imperso-

²³⁵ *Ibíd.* 142, 8; 50, 9.

²³⁶ *Ibíd.* 138, 9.

²³⁷ *Ibíd.* 140, 25.

²³⁸ s. 12, 5.

nal, totalmente inalcanzable y alejado de su condición temporal y pecadora, sino a uno con quien establece relaciones confiadas pues se sabe acogido por él. Por otra, tal vez esto explique por qué Cristo enseña a orar diciendo no «Dios mío» o «Dios de nuestros padres» o fórmulas similares, sino «Padre». Sobre este nombre divino, que encabeza el símbolo de la fe, dice ya obispo: «Es Dios y es Padre: Dios por potestad, Padre por bondad. ¡Qué felices somos quienes hemos encontrado a Dios como Padre nuestro»²³⁹. A él se dirige en estos términos: «Bendito tu nombre... Te hemos conocido como Padre promisor, te hemos conocido como Padre flagelador; enséñanos y danos la herencia que has prometido para el final. Bendecimos tu santo nombre, porque nunca fuiste mendaz»²⁴⁰. Y exhorta: «Cada uno atienda a su corazón; ¿dice “Padre” desde las íntimas médulas del corazón y con amor oblativo sincero?»²⁴¹. Y confiesa: «Puse en el sepulcro al padre que tuve en la tierra. Siempre tengo Padre en el cielo»²⁴².

Bueno es el Padre. Tanto que tiene incluso hijos desvergonzados y malos²⁴³, a cuya condición filial deben el no tener necesariamente que seguir siendo malos²⁴⁴, pues él, «médico de quienes pueden quedar sanos», no está dispuesto a abandonarlos²⁴⁵. Por otra parte, si bien la existencia cristiana se desarrolla en un ámbito familiar, en que la Iglesia es madre y Dios Padre²⁴⁶, éste basta en cierto modo. Sin invalidar a la otra, necesaria para la proclamación de Dios como Padre; sin anular, pues de él dimana, la potencia eclesial cristificante, ejercida mediante la predicación, la oración y los sacramentos, basta él, empero, en cuanto que, según puede oírse en los *Comentarios sobre los salmos* y en algún sermón²⁴⁷, reorganiza todos los valores del hombre devenido cristiano. En este sentido pudo predicar Agustín: «No te basta, oh alma, sino quien te ha creado. Cualquier otra realidad de que te apoderas es mísera, porque el único que puede bastarte es quien te ha hecho a su semejanza. Ha quedado dicho: *Señor, muéstranos al Padre, y nos basta*. Sólo ahí puede haber seguridad; y, donde puede

²³⁹ *Ibid.* 213, 2.

²⁴⁰ *Ibid.* 113A11.

²⁴¹ *Ibid.* 156, 16.

²⁴² *Ibid.* 65A6.

²⁴³ *Ibid.* 61, 1-2; 61A7; 90, 3.

²⁴⁴ *Ibid.* 61, 2.

²⁴⁵ *Ibid.* 90, 3.

²⁴⁶ *Ibid.* 22, 9s; 56, 14; 57, 2; 216, 7s; 261, 8; 255A; 260C1; 344, 2; 359, 6.

²⁴⁷ *Ibid.* 344, 2.

haber seguridad, ahí habrá saciedad en cierto modo insaciable, pues ni te saciará de manera que quieras marcharte, ni faltará algo, de modo que padezcas inopia, digamos»²⁴⁸.

Atributos y funciones del Padre

Los atributos del Padre mencionados hasta este momento reaparecen en el sermonario agustiniano, ora a la letra, ora en cuanto al sentido, expresado por sinónimos o expresiones equivalentes a aquéllos. Por eso no es necesario volver sobre lo ya dicho. En cambio, mientras las *Enarrationes in psalmos*, de entre los antropoformismos bíblicos referidos, literalmente o por Agustín, a la primera persona divina, explican especialmente la derecha del Padre, un sermón contempla su brazo. Al comentar el versillo lucano según el cual *el padre se le echó al cuello* al hijo insolente que arrepentido regresó a la casa paterna²⁴⁹, dice el obispo: «Sobre su cuello puso su brazo. Brazo del Padre es el Hijo. Dio llevar a Cristo, carga que en vez de oprimir alivia. Dice: *Mi yugo es leve y mi carga es leve*²⁵⁰... Porque el padre se echó sobre el cuello del hijo, alivió, no oprimió; honró, no abrumó, pues ¿cómo el hombre es idóneo para llevar a Dios, sino porque Dios lleva llevado?»²⁵¹. Significativo es también el pensamiento agustiniano según el cual el Padre es la fuente de la predicación anterior a Cristo, por serlo de la Palabra que cabe él está²⁵². ¿Será excesivo afirmar lo mismo de la catequesis cristiana?

Por otra parte, también el sermonario agustiniano enseña que Dios ha querido no sólo adoptar como hijos a los hombres²⁵³, hasta el punto de que el Padrenuestro es la oración de sus hijos²⁵⁴, sino además habitar en ellos²⁵⁵ y hermanarlos con Cristo²⁵⁶ y entre sí²⁵⁷.

²⁴⁸ *Ibid.* 125, 11.

²⁴⁹ Lc 15, 15, 20e.

²⁵⁰ Mt 11, 30.

²⁵¹ s. 112A6.

²⁵² *Ibid.* 288, 4.

²⁵³ *Ibid.* 71, 28; 139, 1; 140,3; 181,7; 229L2; 265F2; 246, 5; D 22, 18.

²⁵⁴ *Ibid.* 181, 7.

²⁵⁵ *Ibid.* 23, 6.

²⁵⁶ *Ibid.* 57, 2; 86, 13;

²⁵⁷ *Ibid.* 357, 4.

Paternidad divina y criterios morales

Puesto que, según Agustín y como ya sabemos, «se llama padre también alguien a quien» otro imita²⁵⁸, lógico es que, siguiendo la enseñanza paternal de Cristo²⁵⁹, quien de los suyos espera la imitación del Padre, insista en que ésta se deriva de la filiación divina de los bautizados, hasta el punto de que éstos corren el riesgo de quedar desheredados si no tratan de comportarse como él²⁶⁰, cuya voluntad es la muda de las costumbres, que haga honor al nombre cristiano²⁶¹. Otro principio agustiniano de lo que hoy llamamos moral fundamental es que la existencia cristiana, «la justicia no puede realizarse en nosotros, si somos perezosos en conceder misericordia, buscando no lo nuestro sino lo de los otros»²⁶². Apoyándose en las palabras del Señor *Nadie puede servir a dos amos*²⁶³, y en las de la primera de las cartas atribuidas a Juan, *Si alguien ama el mundo, el amor del Padre no está en él*²⁶⁴, Agustín sienta el tercer principio de la vida cristiana, afirmando: «La fornicación general del alma es aquella por la que uno, al no adherirse a Dios, se adhiere al mundo»²⁶⁵. Tan irreconciliable alternativa recupera la vigencia del primer mandamiento, el que prohíbe divinizar cualquier realidad creada, y cuya fuerza se debe a que la unicidad y unidad divinas tienen su raíz en el Padre²⁶⁶.

Opino que es posible hallar en el sermulario agustiniano otro principio moral, esta vez descaradamente cristológico, pero que tiene que ver con el Padre. Efectivamente, al comentar las palabras de Jesús *Yo soy el camino, la verdad y la vida*²⁶⁷, define la verdad como lugar «fijo, estable, indeclinable donde están todas las razones de todas las realidades humanas»²⁶⁸. Por tanto, también las referentes a los criterios éticos y a la conducta de ellos derivada. Al final de este sermón dice: «Porque Cristo, Palabra de Dios, es cabe el Padre verdad y vida, y porque no teníamos por dónde ir a la verdad, el Hijo de Dios, que en

²⁵⁸ *Ibid.* 294, 15; 352, 3.

²⁵⁹ *Ibid.* 389, 4.

²⁶⁰ *Ibid.* 83, 7.

²⁶¹ *Ibid.* 351, 9.

²⁶² *Ibid.* 144, 4.

²⁶³ Mt 6, 24a.

²⁶⁴ 1 Jn 2, 15c-d.

²⁶⁵ s. 162, 3.

²⁶⁶ *Ibid.* 33, 3.

²⁶⁷ Jn 14, 6b.

²⁶⁸ s. 141, 1.

el Padre es siempre verdad y vida, se ha hecho camino asumiendo al hombre»²⁶⁹. En consecuencia, a la verdad, al planteamiento recto y conforme con la voluntad del Padre, puede el hombre llegar mediante Cristo, pisando donde él y teniéndolo como guía y sostén.

Paternidad divina y conducta cristiana

Hora es ya de pasar de los enunciados a la práctica. Cuando los *Sermones* agustinianos nombran al Padre de los cristianos, los estimulan a comportarse como dignos hijos suyos. Hasta tal punto es esto decisivo, que, asumiendo la enseñanza de Jesús, *Cualquiera que hace la voluntad de mi Padre, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre*²⁷⁰, Agustín dice a las «vírgenes de Cristo»: «Si recordáis su palabra, como debéis recordarla, también vosotras sois madres tuyas, porque hacéis la voluntad de su Padre»²⁷¹. Ahora bien, por una parte, Jesús, que según Mateo se refiere *a sus discípulos*²⁷² y según Marcos se fija en *los que estaban sentados en corro en torno a él*²⁷³, ha formulado un principio general: *cualquiera que hace la voluntad de mi Padre*; por otra ¿quién es un cristiano sino uno que, como dice el obispo, recuerda las palabras del Señor, porque se siente atañido por ellas? A lo que hay que añadir que en el texto agustiniano, su autor menciona no sólo a las vírgenes de Cristo, sino también a las «viudas de Cristo» y a «todos los que viven lealmente con» sus «cónyuges». Por tanto, todo cristiano es madre de Jesús, por hacer la voluntad del Padre. La conducta así organizada consigue que gracias a ella otros glorifiquen al Padre, pues brilla sobre «el candelero que es la cruz de Cristo»²⁷⁴. Ahora bien, como ésta no es sino la expresión máxima de comunión con la pobre humanidad sometida a la muerte, y la prueba suprema de amor, pues Jesús se entrega incluso por el bien de quienes lo asesinan, nada tiene de extraño que Agustín en sus *Sermones* se entretenga en lo tocante al perdón mutuo y en la atención a los pobres.

²⁶⁹ *Ibíd.* 141, 4.

²⁷⁰ Mt 12, 50.

²⁷¹ s. 192, 2.

²⁷² Mt. 12, 50

²⁷³ Mc 3, 34a.

²⁷⁴ s. 289, 6.

El primero²⁷⁵ es tan importante que, negado, incapacita para invocar al Padre²⁷⁶, y, otorgado, da derecho a estar donde él con Jesús²⁷⁷. Y esto por dos motivos: porque convierte a quien lo practica en «verdadero imitador de la pasión del Señor y en reconocido discípulo perfecto de Cristo»²⁷⁸, y porque es el «vestido nupcial»²⁷⁹, con que entrar al banquete del reino²⁸⁰. Por último, el amor oblativo, «al que la Escritura divina loa tanto que nada iguala a él» y que por eso es «perfecto», sin que nada le falte y que lleva a madurez la existencia cristiana, consiste en amar al enemigo, interceder en su favor y perdonarlo²⁸¹. La valía de este amor y la plenitud a que conduce dimanar del que el Padre siente hacia los hombres, el cual se manifiesta en que «ha enviado a Cristo a ser crucificado por los pecadores y los impíos», y en que quiere que seamos espléndidos como él. Ahora bien, este Dios amante, por serlo, corrige a sus hijos. Por tanto, la corrección fraterna prolonga y hace presente el amor paterno de Dios²⁸².

Respecto a los cuidados que los cristianos han de prestar al pobre conviene, en primer lugar, recordar el principio agustiniano de la incompatibilidad entre avaricia y filiación divina: «Demasiado grave es, demasiado horrible, que la avaricia nos tenga en las tierras, cuando le decimos *Padre nuestro, que estás en los cielos*»²⁸³. Luego, la tajante aseveración: «El pobre es el camino del cielo por el que se llega al Padre»²⁸⁴, con la que escandaliza a ciertos oídos, pues se toma en serio la autoidentificación de Cristo con el pobre²⁸⁵ y propone un principio hermenéutico de toda la teología y la pastoral cristianas, a las que, supuestamente les interesa sobremanera lo que para el hombre significan Dios y la comunión con él, y cómo conseguir ésta. Por último, es preciso releer íntegramente y en su literalidad una enseñanza agustiniana sobre este asunto²⁸⁶, que presento aquí resumida. Cristo, como padre bueno que para sus hijos quiere lo mejor, aconseja a los

²⁷⁵ *Ibid.* 15, 8; 49, 9; 114, 5; 174, 3; 315, 10.

²⁷⁶ *Ibid.* 114, 5; 315, 10; 386, 2.

²⁷⁷ *Ibid.* 319, 5.

²⁷⁸ *Ibid.* 317, 6.

²⁷⁹ *Ibid.* 90, 9.

²⁸⁰ Mt 22, 1-14.

²⁸¹ s. 381, 1-2.

²⁸² *Ibid.* 5, 2.

²⁸³ *Ibid.* 177, 2.9.

²⁸⁴ *Ibid.* 367, 3.

²⁸⁵ Mt 25, 40c-d.45c-d.

²⁸⁶ s. 389, 4.

suyos poner las riquezas a buen recaudo, *en el cielo*²⁸⁷, adonde las trasladan «los pobres». Quien así actúa escuchará la felicitación e invitación del Resucitado y Juez universal, *Venid, benditos de mi Padre*²⁸⁸. A lo que hay que añadir que ése lugar es tan seguro como aquel en que él está cabe el Padre, y donde quiere que con él estén sus colaboradores. A esta luz convendría escuchar también la exhortación de Agustín a participar de la condición baja, la humildad y pobreza, de Cristo, identificado con el prójimo, pues si no, es imposible estar con él donde está, y así su súplica en este sentido quedará frustrada²⁸⁹, invalidando el sentido de la redención.

Es comprensible, pues, que como resumen de cuanto Jesús invita a pedir al Padre, el pastor proponga a su congregación que procure conseguir de él «los bienes que nos hagan buenos»²⁹⁰: generosos en perdonar y espléndidos en compartir cuanto poseen. Así se podrá afirmar de ellos, que como hombres libres viven en un régimen de amor, gobernado por el espíritu filial²⁹¹.

CONCLUSIÓN

Como resumen de la doctrina sobre el Padre en la predicación agustiniana, propongo lo siguiente. Muchos momentos de ella son de carácter trinitario-cristológico, pues enuncian y tratan de esclarecer, por una parte, la relación paternofilial entre el Padre y el Hijo; por otra, la misión de éste y los atributos divinos compartidos con el Padre por el Hijo y el Espíritu Santo. No me he ocupado de tales pasajes, pues no se me ha pedido estudiar la doctrina trinitaria de Agustín expuesta en sus homilías. Otros textos son, como demuestra lo anteriormente consignado, pueden calificarse de ontológico-salvíficos. Ontológicos, porque afirman la condición paternal de Cristo y exponen la filiación divina del hombre, que lo transforma en hijo de Dios en virtud de la adopción gratuita realizada en su favor por el Padre. Salvíficos, porque subrayan la centralidad del Hijo, en cuanto eje de las relaciones entre el hombre y su Padre, ahora Padre nuestro. Muchas menciones agustinianas del Padre tienen proyección moral, pues manifiestan las

²⁸⁷ Mt 19, 21g.

²⁸⁸ *Ibid.* 25, 34c.

²⁸⁹ s. 41, 7.

²⁹⁰ *Ibid.* 61A7.

²⁹¹ *Ibid.* 33, 1.

consecuencias que para la conducta del cristiano se derivan de su filiación adoptiva, eminentemente la fraternidad, universal y eclesial, y el perdón de las ofensas. La cuarta especie, escasa más bien, al menos en su literalidad, tiene marcado carácter antropológico, siempre de sólida base teológica y, por tanto, merecedora de atención. Verbigra-cia, cuando Agustín con el salmista afirma que Dios «deviene Padre del huérfano»²⁹², de los desasistidos. Si en la interpretación alegórica del neoprebítero, son, como ya se ha visto, aquellos a quienes, en palabras paulinas, se les ha muerto el padre *mundo*²⁹³, en realidad y por lo que simboliza la figura paterna, son los carentes de soporte para seguir vivos. Su dignidad está asegurada, pues no depende del brillo externo sino del sitio que ocupan en el corazón de Dios. Por otra parte, en caso de que de ellos no se hagan cargo quienes proclaman Padre a Dios, ellos no podrán saber que tienen padre, y éstos lo perderán. Al mismo grupo de textos pertenece también aquel en que el obispo asegura que, gracias al perdón pedido por Jesús para quienes lo han rechazado, el Padre ha formado y recreado «la humanidad» y la ha hecho «hermosa»²⁹⁴, belleza nueva cuyo resplandor ve Agustín en la esplendidez con que los miembros de la Iglesia ponen en común cuanto son y poseen.

²⁹² *en. Ps.* 9, 31.

²⁹³ Gal 6, 14b.

²⁹⁴ *Ibid.* 101, 1, 15; *Io. eu. tr.* 78, 3.

**EL DIOS DEL REINO,
CONTEXTO DE DIOS PADRE**

TOMÁS MARCOS, OSA

Es una idea común a la exégesis actual que el reino o reinado de Dios conforma el núcleo del mensaje de Jesús ¹. Los argumentos son claros y variados.

Cuando Jesús irrumpe en la escena israelita, lo hace con estas palabras: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15); es decir, el reino de Dios y su cercanía es la razón del inicio de la actividad pública de Jesús. Tal actividad, sus palabras y acciones, va a consistir en una explicación de lo que es ese reino: El modo característico de hablar de Jesús, las parábolas, son en general escenificaciones verbales para describir, de algún modo, rasgos del reino (Mc 4,30), aún cuando no lo digan explícitamente; y sus acciones más llamativas, las curaciones, son signos de la llegada del reino (Lc 11,20). En el NT la expresión «reino de Dios» aparece la mayor parte de las veces en labios de Jesús y en los sinópticos, mientras se da en mucha menor medida en los otros escritos y teología pospascual, pues ya no es su idea básica —para éstos la buena noticia se centra en la resurrección de Jesús—; en el judaísmo tardío es una expresión relativamente numerosa, pequeña en comparación con el uso que le da Jesús ².

Cabría también decir que la justificación de la condena de Jesús, hacerse «rey de los judíos» (Mc 15,26), se entiende bien por la identificación que percibieron sus coetáneos entre su persona y su anuncio de un «reino». Igualmente, si desde el principio la fe eclesial pudo

¹ G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975, 67; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967, 65s; J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento. I: La predicación de Jesús*, Salamanca 1971, 119; E. LOHSE, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1978, 41; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993, 109.

² J. JEREMÍAS, *Teología del NT*, 47. Según los que han tenido la paciencia de contarlas: 61 veces en los sinópticos; 6 en Hch; 2 en Jn; 4 en Pablo; 1 en Ap.

designarle como Mesías-Cristo (que sugería sobre todo la idea de rey), a pesar de la oposición del mismo Jesús en vida (como subyace, por ejemplo, en el secreto mesiánico de la teología de Marcos), fue, entre otras cosas, por la estrecha conexión entre vida pública de Jesús y proclamación del reino. Sin duda, Jesús predicaba un «reino» especial, lo que llevó a concluir que era un «Mesías» especial (Jn 18,36s).

1. PREMISAS VETEROTESTAMENTARIAS

El reino de Dios, como toda la predicación de Jesús, sólo podrá entenderse insertado en la tradición religiosa israelita. Y dado que la idea de la realeza divina recorre todo el AT, resultará por fuerza un concepto amplio y cambiante, sometido a la evolución de los siglos y condicionado por circunstancias volubles³. La expresión, de todos modos, sugiere constantemente más una cualidad de Dios que una realidad espacial, aunque no niegue ésta. Se refiere, pues, sobre todo, al «reinado», dominio, señorío, poder de Dios, aunque incluye sin problemas la idea de «reino», en cuanto lugar donde Dios establece su poder.

Las atribuciones que el hombre religioso aplica a Dios proceden inevitablemente de su experiencia terrena. De modo que el trato «real» a Dios enuncia, de manera eminente, la percepción de la realeza humana. Las civilizaciones antiguas conceden al rey el poder absoluto, a cambio de que él vele por la paz comunitaria, preservándola tanto de amenazas externas, formando un ejército contra otros pueblos, como internas, es juez que mantiene el orden social (1Sm 8,19s). Que «Yahveh es rey» (Sal 96,10) le destaca como todopoderoso. Caudillo en primer lugar de Israel, a quien cuida y defiende (Ex 15,11-18). Creador del mundo, hacedor de las leyes de la naturaleza (Sal 24,1ss; 95,3ss). Señor y dueño de la historia, si los hombres y los pueblos disponen de sus acciones, Dios interviene en ella juzgándoles, gobernando su discurrir (Sal 99,1). Se percibe la soberanía de Dios como un hecho claramente reconocible: omnipotencia de Dios sobre Israel, sobre el universo y la historia. Esta realeza mueve a la alabanza y aclamación, así como al temor y cumplimiento de su voluntad.

³ Sobre esto, G. VON RAD, *Basileús*, en G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. I*, Stuttgart 1933, 563-569; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, 3-62; P. HOFFMANN, *Reino de Dios*, en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología. IV*, Madrid 1967, 53-58.

Los profetas recelan de la expresión referida al reinado de Dios, críticos hacia los reyes de su época. Pero mantienen su contenido, al tiempo que lo escatologizan. Etapa fundamental de Israel, consolidación y purificación del yahvismo, el profetismo va a concentrar todo el peso de su mensaje en el futuro. Parten de la grave infidelidad de Israel, que ha desbaratado las halagüeñas perspectivas de la elección y amor divinos. Constatan desalentados el fracaso de la alianza por el pecado de Israel, no les queda sino anunciar la inevitabilidad del juicio divino. No obstante, no se resignan ante el seguro castigo, no pueden aceptarlo como el fin de Israel, aunque parezca lo más consecuente. Yahveh es «Dios y no hombre» (Os 11,9). Amparados en la peculiaridad de su tradición religiosa, que muestra a Yahveh como quien actúa en la historia de modo favorable a Israel, se ven empujados a una esperanza increíble y arrolladora. El castigo no será el final, sino que encaminará a la salvación de Dios, ésta sí última, definitiva, «escatológica».

La acción futura y decisiva de Dios, henchida de salvación, deseada, creída y proclamada por los profetas, es de imposible descripción. Sólo podrá ser sugerida desde los hechos del pasado, a los que sobrepasará con creces, como nueva conquista de la tierra (Oseas), nuevo reino de David (Isaías), nueva alianza (Jeremías), nuevo éxodo (II Isaías)⁴ y, más tarde, nueva creación (Is 65,17). Sólo podrá ser barruntada desde la trascendencia divina, resultando inconcebible, desbordante, desmesurada. La naturaleza será ubérrima (Am 9,13; Jl 4,18), envuelta en suprema armonía (Is 11,6ss); Israel quedará engrandecido sobre los pueblos (Os 2,2; Is 60,4ss) y será renovado espiritualmente (Os 14,5; Ez 36,25ss); habrá una paz absoluta entre los hombres (Is 2,4; Zc 9,9) y todas las naciones reconocerán al verdadero Dios (Is 2,2s; Zc 8,20-22).

El Déutero-Isaías recuperará, para señalar tal época, la expresión de la realeza de Dios (Is 43,15; 52,7), uniendo terminológicamente la fórmula himnica del reinado de Yahveh con la escatología profética. A este profeta, que insiste más en la salvación que en el castigo (Is 40,1-2), que habla de «buenas noticias» (52,7) y de «alegre mensajero» (40,9), que ignora al Mesías davídico en favor del Siervo de Yahveh (42,6-9), queda referido Jesús de modo particular. Así lo entendieron inmediatamente los primeros cristianos (Mc 1,2s).

⁴ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento. II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca 1972, 154.

La conexión lingüística entre el reinado de Dios y el tiempo escatológico hecha por el II Isaías, permanecerá fijada en el judaísmo tardío. La religiosidad popular añade a todo ello las expectativas mesiánicas: un rey davídico restauraría políticamente el reino de Israel, lo que precedería a la manifestación definitiva de Dios. La religiosidad culta del rabinismo, por su parte, entiende el reino de Dios de modo teocrático, desde el sometimiento humano a la voluntad divina. Dios reina donde se reconoce su poder. Con el cumplimiento de la Ley en Israel se deja ver ya este reinado de Dios, mientras queda oculto a los gentiles, hasta su revelación final y universal ⁵. Finalmente, la apocalíptica, la última recensión del profetismo paleotestamentario, trasladará la escatología a lo supramundano. El reinado de Dios se realizará más allá de la historia, tras la resurrección (Dn 12,1-3). La pulsión escatológica hacia lo absoluto y pleno, hacia Dios mismo que se muestra, encontrará en la ideografía apocalíptica su acomodo mejor. Su interpretación espiritualizada del reino de Dios será retomada por Jesús.

2. ENSEÑANZA DE JESÚS

Como ya se ha dicho, resulta una cantinela esperada en cualquier exégeta, la afirmación de que el reino de Dios es el centro de la predicación jesuana. Esto no debe entenderse en el sentido de que el reino de Dios es el tema principal, y todas las demás cosas de que habla Jesús son, a su lado, secundarias. Lo que se quiere decir es que el reino de Dios concentra toda la predicación de Jesús. Y no sólo su predicación, también su actividad. El reino de Dios resume la misión de Jesús. Es la clave para entender su entero mensaje, encierra toda su pretensión pública.

Ante un símbolo tan abarcante como el del reino de Dios, el todo de la vida de Jesús —que además remite a nuestro AT—, es normal que encontremos grandes dificultades para entenderlo. Parece no acabar nunca de encajar en nuestros conceptos, por variados y amplios que sean. Por otro lado, en nuestro afán por «delimitar» su sentido, no hacemos sino distorsionarlo. Y por si esto fuera poco, Jesús tampoco parece explicarlo directamente, no lo define (es lo que nos gustaría) en pocas y claras palabras. Al final, por más vueltas que le damos, nos

⁵ K.G. KUHN, *Basileús*, en TWNT I, 572-573; J. JEREMÍAS, *Teología del NT*, 122-123.

encontramos en el punto de partida: ¿Qué es concretamente, si esto es posible, el reino de Dios? El problema es que siendo el compendio de la figura de Jesús no podamos captarlo más que a medias. Pero tal vez ese es el camino hacia la respuesta.

En primer lugar, hay que afirmar que el concepto de reino de Dios no puede ser complicado, dentro de su densidad, si esto puede decirse así. Ha de ser diáfano en su misterio; de fácil comprensión, dentro de su dificultad de fondo. Jesús hablaba sobre todo a gente humilde e inculta, y particularmente por ellos era escuchado (Mc 9,42). Él mismo pertenecía a esta capa social (Mc 6,3). Es absurdo pensar que sus palabras sobre el reino se parezcan remotamente a intrincadas elucubraciones sobre la realeza divina. Por el contrario, habrán de ser interpretadas del modo más simple posible, pues hacia gente simple están dirigidas. Además, si Jesús no dice expresamente qué es el reino de Dios es porque se supone entendido al nombrarlo. Sus oyentes saben a qué se refiere, son herederos de las tradiciones religiosas de las Escrituras, que lo anuncian y esperan. El contexto judaico en que se mueven obvia esta consideración.

Suele convertirse que es preferible la expresión «reinado» a la de «reino», pues *malkut-basileía* designa, más que un territorio, la majestad, la autoridad real, la soberanía de Dios. Sin negar esto, tal vez ambos términos pueden usarse indistintamente, dado que, si bien «reinado» traduce mejor la idea central de «poder regio» de Dios, «reino de Dios» acaba refiriéndose de todos modos más a Dios que a un lugar, puesto que Dios domina el universo.

Si Jesús no parece afrontar una aclaración del reino de Dios, puesto que lo sabe captado en su sentido general, no puede decirse, sin embargo, que no lo precise. Antes al contrario, toda su vida consistió en un desvelamiento de la realidad del señorío divino. Su modo típico de hablar, las parábolas, no son sino perífrasis explicativas del misterio del reino⁶. Aunque muchas parábolas aparecen alegorizadas y oscuras, debido al filtro posterior de su interpretación en ambiente griego,

⁶ C.H. Dodd titula expresivamente su libro sobre este tema *Las parábolas del reino* (Madrid 1974). Desde A. Jülicher, a principios de siglo, se entienden las parábolas de Jesús como comparaciones narrativas evidentes por sí mismas, tomadas de la realidad concreta de los oyentes para explicar algo. Tanta era su concreción y claridad inmediatas, que transferidas a otra cultura, la helénica, y a distancia de algunas décadas, dejan de entenderse (Mc 4,11s par) y se interpretan como alegorías, como enigmas, en las que tras cada expresión se esconde un significado diferente al propio (Mc 4,13ss par).

otras cuantas transparentan todavía su intención primigenia: «el reino de los cielos es semejante...» (cf. Mt 13,24.31.33.44s.47). Por su parte, las exigencias éticas de Jesús quieren ser la respuesta humana a la presencia e interpelación del reino, como se sintetiza en la frase: «el reino de Dios está cerca; convertíos» (Mc 1,15). Las prescripciones más propias y radicales de Jesús, como el amor a los enemigos, están ligadas a la realidad paterna universal de Dios, que gobierna el mundo (Mt 5,43ss; Lc 6,35). Finalmente, sus «acciones de poder», como los sinópticos denominan a los milagros de Jesús, son la traducción práctica de lo que predica en palabras: «si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20). Por eso, las curaciones milagrosas de Jesús dependen de la fe (Mc 6,5s; 2,5), esto es, de que se le acepte como transmisor del poder de Dios, pues Dios no puede obrar en quien se le opone⁷. Los milagros no son evidentes por sí mismos (Mt 11,20ss), sólo se perciben desde la fe en el reino de Dios actuante en Jesús.

Jesús corrige, además, concepciones que se habían ido formando sobre el reinado de Dios. Sus enmiendas, que muestran también la particularidad de su mensaje, se resumen en su percepción del reino como escatológico, definitivo, pero en su forma más radical: supra-mundano. El mundo terreno no puede mostrar más que relativamente la soberanía de Dios. Cuando Jesús habla del reino lo hace siempre en este sentido metahistórico (Mc 9,43-48; 14,25)⁸, lo que no excluye su influjo en el mundo presente. La tradición anterior a Jesús siempre había concedido un gran peso, cuando no era el único aspecto, a la dimensión terrena del reinado de Dios. El ideal religioso de Israel es constantemente teocrático. Únicamente con la apocalíptica se transfiere la plenitud del señorío de Dios al trasmundo, pero incluso ella no pudo sustraerse totalmente a un aperitivo terrenal con la idea del milenarismo⁹. Por el contrario, la acendrada idea escatológica que

⁷ J. GNILKA, *o.c.*, 164.

⁸ Según J. JEREMÍAS, *Teología del NT*, 125: «Nos hallamos ante un resultado seguro: en ninguna palabra de Jesús la *basileía* significa el reinado duradero de Dios sobre Israel en este eón. Lejos de eso, la *basileía* se entiende siempre en sentido escatológico; designa el tiempo de la salvación, la consumación del mundo, la restauración de la comunión entre Dios y el hombre»; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 83ss, expresa esto mismo cuando dice que el reino de Dios, para Jesús, es «puramente religioso», significando con ello que es «supraterreno».

⁹ J. ALONSO DÍAZ, *La esperanza mesiánica. Visión del Antiguo Testamento*, «Biblia y Fe» 18 (1992) 168.

Jesús tiene del reino elimina las expectativas político-nacionales que Israel conectaba con la soberanía de Dios (Mc 10,35ss). Asimismo, separa la manifestación del poder de Dios del cumplimiento estricto de la Ley (Mc 2,17), que era la tendencia rabínica; el reino de Dios es tajantemente acción divina, el hombre sólo puede esperarlo como un niño (Mc 10,14s). Por último, Jesús también desliga del reinado de Dios las previsiones de cataclismos (Lc 17,20) y los cálculos cronológicos del fin (Mc 13,32), tan del gusto de la apocalíptica.

3. SENTIDO TEOLÓGICO

Si el reino de Dios es un símbolo sencillo, inmediatamente inteligible al auditorio de Jesús, en el que predomina la gente simple, al mismo tiempo que profundo, dado que requería toda la actividad de Jesús para explicitarlo, habría que encontrar alguna expresión que nos lo tradujese adecuadamente. Una expresión simultáneamente límpida y honda, que nos dejase en la misma situación, intimatoria y sugere, en que la imagen del reino de Dios ponía a los oyentes de Jesús. Hoy día, la expresión «reino de Dios» resulta estereotipada y retórica, sin significado claro. No parece indicar nada sobre Dios desde su determinación «regia». Su referencia a la majestad y gracia divinas nos resulta lejana, tal vez por depender tanto de la tradición israelita.

De este modo, para acomodar a nuestra mentalidad el anuncio jesuano del reinado de Dios, debiéramos verter su contenido en la fórmula «salvación de Dios», de modo que las dos locuciones sean sinónimas. El reino de Dios es la salvación de Dios. Esta expresión nos llega más directamente, nos introduce por sí misma en su significación interna. Nos sugiere muchos matices, nos resulta a la vez transparente e insondable. Es decir, desvela espontáneamente lo mismo que exteriorizaba Jesús al mostrar el dominio y favor de Dios. Esto se hace patente al contrastarlo con el mensaje evangélico.

Cuando Jesús habla del reino de Dios está hablando propiamente de la salvación de Dios, de su poder salvífico, de su intervención favorable. Es algo característico de Jesús, que le distingue de los antiguos profetas y de Juan Bautista. Mientras éstos amenazaban con el castigo y exhortaban a la conversión y penitencia para la salvación (cf. Os 2,4s; Is 5,5ss; Mt 3,7-10), Jesús pone en primer lugar la sal-

vacación, la «buena noticia» —*euaggélion*, que ha pasado a designar la misión de Jesús (Mc 1,1)—, y el «año de gracia», que ignora el «día de venganza» (Lc 4,19, citando Is 61,2) ¹⁰.

El reinado de Dios es la manifestación de la bondad de Dios, que deviene abrumadora, incomprensible. El hombre queda perplejo ante ella. Es lo que expresan muchas parábolas, como la de los viñadores tardíos y la protesta de los otros viñadores (Mt 20,1ss); la del hijo pródigo y la irritación de su hermano (Lc 15,11ss); la de la oveja perdida, cuya conclusión, «habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión» (Lc 15,7), lleva igualmente a la sorpresa. Es lo que hace ver el comportamiento escandaloso de Jesús: su preferencia por los pobres y desahuciados de la existencia (Mc 5,1ss); su comunión de mesa con los pecadores (Mt 11,19), a los que regala el perdón de Dios (Lc 7,40ss); su solicitud por los enfermos (Mc 2,1ss). Todo ello expone la misericordia infinita de Dios, que sobrepasa todo cálculo.

El reino de Dios así afirmado, cifra de la salvación de Dios, lleva por sí mismo a la conversión. Para Jesús, la conversión no es una exigencia previa a la salvación, sino al revés, una consecuencia de ella. Cuando uno ha experimentado el sobreabundante amor de Dios, su cariño desmedido, no puede dejar de sentirse transformado y transportado por él. La absoluta cercanía de Dios, en su benevolencia, se sobrepone a cualquier otra cosa, se hace incontenible, mueve a obrar conforme a ella, o a dejar que ella actúe en cada uno. Es lo que la teología entiende bajo el concepto de gracia: don, regalo favorable de Dios, que es eficaz por sí mismo. Lo explica de modo narrativo la parábola del esclavo despiadado: quien es perdonado magnánima y gratuitamente no puede, a su vez, dejar de perdonar, so pena de ser absurdo, inhumano (Mt 18,23-35).

Ahora bien, tampoco la salvación de Dios puede prescindir de la libertad humana. La proclamación del reinado de Dios, la gracia ofrecida por Dios, puede ser rechazada. Entonces se transforma en juicio. Es una autoexclusión de la salvación. La responsabilidad personal ante la llamada no puede ser sustituida, se ve obligada a la decisión. Una

¹⁰ Esto lo destaca R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 82: «Esta elevación del reino de Dios al concepto más importante de la salvación hay que verla como acción original de Jesús. (...) El anuncia la voluntad salvífica de Dios y su misericordia salvadora bajo la idea del señorío real de Dios».

decisión seria, pensada y dispuesta al esfuerzo. Se trata de edificar sobre roca, no sobre arena (Mt 7,24-27); de prepararse cuidadosamente, como un rey para una guerra (Lc 14,31s). Las expresiones «entrar en el reino» significarán, teniendo en cuenta esto, entrar en el ámbito de la salvación, imbuirse de ella, aceptar la interpelación divina desde la alegría y el compromiso (cf. Mc 9,47; 10,15).

4. EL MISTERIO DEL REINO

Con la sustitución lingüística de reino de Dios por salvación de Dios, quizá entendamos mejor por qué en el mensaje de Jesús sobre el señorío divino sigue habiendo mucho que se escapa a nuestro raciocinio. Al fin y al cabo, ¿cómo definir la salvación de Dios? Es un concepto que captamos inmediatamente: salud perfecta, liberación plena, felicidad total... Pero con ello también decimos que no se puede delimitar su contorno. Se pierde en la misma inconmensurabilidad de Dios. La salvación de Dios es Dios mismo, siempre inaccesible a nuestra razón. Podremos decir simplemente, con Jesús, que la salvación de Dios es lo más valioso de la vida (Mt 13,44ss, parábolas del tesoro y de la perla), el sentido de la vida, lo que dirige nuestro actuar (Mt 5,48), sin acertar un desvelamiento mayor o mejor.

También comprenderemos con nitidez que el reinado de Dios, su salvación, es un don exclusivamente divino. Es una gracia, un obsequio, que nosotros no podemos condicionar, sino sólo recibir. Queda siempre fuera de nuestro alcance, supera las fuerzas humanas. Sólo podemos aceptarlo como niños a quienes se agasaja con regalos (Mc 10,14), pedirlo con fervor (Mt 6,10), esperarlo con fe (Mc 4,8). Nos expresamos inadecuadamente cuando hablamos de «construir el reino», «realizarlo» o «edificarlo». ¿Pensamos realmente que podemos construir la salvación de Dios? La salvación divina es algo que sólo le pertenece a Él, que sobrepasa nuestra capacidad. La parábola de la semilla que crece por sí sola es diáfana en este sentido (Mc 4,26-29). Otras parábolas de Jesús lo reflejan indirectamente, como la parábola del sembrador (Mc 4,3-8), la del grano de mostaza (Mc 4,30-32) y la de la levadura (Mt 13,33). A nosotros toca únicamente lo que está a nuestro alcance: anunciar esta salvación de Dios, mostrarla con nuestra vida.

Igualmente, esta sinonimia reinado-salvación, nos puede servir de

ayuda para acercarnos al enigma de la proximidad del reino de Dios ¹¹. Juntamente con su esencia soteriológica, su cercanía absoluta constituye lo más propio del mensaje de Jesús sobre el reino. «La salvación de Dios está aquí», podríamos parafrasear a Jesús para compendiar su anuncio escatológico. Pero en cuanto perteneciente a Dios, es obvio que el reino, la salvación, mientras es proclamado en el mundo, no es todavía pleno, se protrae al futuro. Por lo mismo, el «cuándo» de ese futuro es imposible de determinar, como lo asertó también Jesús (Mc 13,32). Si la salvación de Dios no puede ser bien definida conceptualmente —Jesús hablaba de ella en parábolas—, mucho menos lo será cronológicamente. Que Jesús hubiera pensado de hecho en un fin temporal próximo, equivocándose, no eliminaría esta evidencia, y sería algo secundario. La absolutez divina sobrepuja la limitación espacio-temporal. Esto es algo que se sobreentiende en la predicación de Jesús: el reino de Dios, en cuanto identificado con Dios, se realizará en el trasmundo, en el futuro absoluto.

¿Qué significa, entonces, la llegada del reino, que haya aparecido la «aurora del tiempo de la salvación» ¹²? Esto no puede suponer que antes no se hubiera experimentado la salvación divina. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob es Dios de vivos (Mc 12,26s), el Creador manifestó su voluntad «desde el comienzo» (Mt 19,4), la salvación de Dios coincide con Dios, se da desde siempre. La novedad, por tanto, de la presencia del reino, sólo puede estar en la misma persona de Jesús. La salvación de Dios que él proclama, sin ignorar sus extensiones al pasado y al futuro, se manifiesta ahora, por fin, en su misión. El reino de Dios se explicita y se comprende dentro del misterio de Jesús. Jesús vincula la salvación de Dios con su persona. En sus curaciones (Lc 11,20), en su concesión del perdón (Mc 5,2-7), al llamar dichosos a sus coetáneos (Lc 10,23) o recriminarles su incredulidad (Lc 11,31s), al explicar que no es tiempo de ayuno (Mc 2,18s), sino de regocijo (Mt 11,5s), esta conexión se hace patente.

Es la «presencia» y «llegada» del reino (Lc 17,21), que coincide con Jesús mismo. Si al mismo tiempo Jesús también da a entender la «proximidad» y «cercanía» del reino, su realidad futura —«el reino de

¹¹ Es muy conocida la polémica suscitada por la cuestión de la cercanía del reino predicado por Jesús. Se han dado todas las respuestas posibles: futurista, presentista y «dialéctica» (futura y presente a la vez), además de la variante existencialista. Véase R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 102s.

¹² Según la hermosa expresión de J. JEREMIAS, *Teología del NT*, 97.

Dios está cerca» (Mc 1,15), «venga tu reino» (Mt 6,10), parábolas de crecimiento (por ejemplo Mc 4,3-8)—, es porque la salvación de Dios no puede identificarse totalmente con su existencia humana y con el mundo terreno.

Que la salvación de Dios «ha llegado» con él, quiere decir, «se ha manifestado» en su vida. La salvación de Dios realizada históricamente, esto es, de modo previo a su consumación trastemporal, de la que aquélla es anticipación, debe ser entendida como revelación. La llegada del reino de Dios con Jesús significa, por consiguiente, que la autocomunicación de Dios se ha hecho definitiva en su persona. Esta idea, reino presente de Dios como revelación, es, sin duda, una interpretación contagiada de metafísica occidental, y por lo mismo, extraña a la predicación jesuana. Simplemente pretende explicar que lo inefable, el misterio salvífico de Dios, es intuible desde Jesús, ha brillado totalmente en él. La salvación de Dios se ha hecho presente en él de modo particular, dejándose entrever también su plenitud futura. El reino es así presente y futuro en Jesús; es revelación que preanuncia su realización perfecta.

5. LOS VALORES DEL REINO

El reinado de Dios, la salvación de Dios, es Dios mismo. No parecería posible, entonces, avanzar en su comprensión más que desde su vertiente especulativa. Pero en cuanto que se ha revelado en Jesús, vislumbramos la gracia de Dios de manera existencial y concreta. Podemos descubrir en la persona de Jesús, en sus dichos y hechos, los caracteres y exigencias de la salvación divina, los signos y valores del reino.

El primer valor es el del amor. La salvación de Dios es el amor de Dios, su favor y bondad ilimitados. Dios es un Padre cercano y cariñoso, *abbá*, imagen que quiere expresar su afecto desinteresado (Mt 6,25-34; 7,7-11). Su amor se dirige a todos por igual, buenos y malos, pues todos son sus hijos (Mt 5,43-48). Es un amor gratuito, sin contrapartidas... ¿qué podemos ofrecer a Dios al fin y al cabo? (Mt 18,23-27). De este amor deriva de modo natural para los hombres la exigencia de un amor universal (ser «prójimo» de quien lo necesite, Lc 10,29-37) e incondicional (ejemplificado en el amor más difícil, el amor a los enemigos, Lc 6,35). El amor de Dios es desbordante

en quienes lo experimentan, se comunica por su propia fuerza a los demás; impulsa a la correspondencia, dirigiéndose, en su camino a Dios, hacia sus hijos (Mt 22,37-40). Por último, es un amor constante, asentado en la misma esencia divina, no decae por el pecado y alejamiento humanos, es siempre perdón (parábolas de la misericordia, Lc 15), lo que debe movernos también a perdonar siempre (Mt 18,21s). Es amor misericordioso, que acepta la debilidad e imperfección humanas.

Otra expresión de la soberanía de Dios es la igualdad entre los hombres. Donde Dios reina no cabe dominio del hombre sobre el hombre. Uno solo es «Señor» y «Padre», y todos los hombres son «hermanos» (Mt 23,8-10). La fraternidad cristiana debe ser entendida como sinónimo de igualdad, como «el final de los padres»¹³. En cuanto desumida del único señorío de Dios, tal igualdad resulta idénticamente rotunda: crítica con el poder, que suele degenerar en dominación (Mc 10,42); promotora de una actitud solidaria, en reconocimiento de la común dignidad humana (Mc 10,43s). Esta igualdad conduce por sí misma a la justicia. Si la justicia puede definirse en torno a la idea de *unicuique suum*¹⁴, y cada hombre comporta la misma prerrogativa de hijo de Dios (Lc 12,24.28), dicha justicia consistirá en las «bienaventuranzas», la preferencia de Dios por los marginados del mundo (Lc 6,20-23; Mt 5,3-11). De los pobres y desdichados «es el reino de los cielos», no porque la pobreza y el sufrimiento sean un bien, sino por todo lo contrario. Quien ha sido castigado por la vida tiene de Dios una atención mayor, precisamente porque Dios ama a todos por igual¹⁵.

La realeza de Dios se manifiesta también como paz. La aparente indiferencia de Jesús ante la situación política, su aceptación a dar «al César lo que es del César» (Mc 12,17), se entiende bien desde su radicalismo por la paz. La soberanía de Dios es paz, y «los que trabajan por la paz» pueden llamarse dichosos (Mt 5,9), han captado lo que significa el reino de Dios. Los misioneros del reino, enviados por Jesús para ayudarle en su tarea (Lc 9,2), deben mostrarse absolutamente indefensos. Sin dinero ni provisiones, dependiendo totalmente de los

¹³ Ver G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986, 55.

¹⁴ Siguiendo la expresión que santo Tomás recoge de los antiguos, *Suma Teológica*, II-II,58,1.

¹⁵ Ver A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander 1986, 65. Como unos padres que aman del mismo modo a todos sus hijos cuidan más a quienes más les necesitan, tendiendo a igualarlos, Dios tiene mayor predilección por los más infortunados.

demás, sin «sandalias ni bastón» (Mt 10,10), sin la mínima autodefensa ni posibilidad de huida, son pacíficos por fuerza. Es esta una paz dura y difícil, poco romántica. Un empeño incondicional de paz, una actitud permanente de no violencia. «Al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto; y al que te obligue a andar una milla vete con él dos» (Mt 5,39-41). Se trata de resistir activamente al mal con el bien, único modo de construir una auténtica paz. Con ello «sois hijos de vuestro Padre celestial» (Mt 5,45), se hace transparente su reinado.

6. FACTIBILIDAD DE LOS VALORES DEL REINO

La Iglesia es —porque proviene y depende del hecho Jesucristo— y debe ser —en cuanto lo asume humanamente— semilla del reino. Este reinado de Dios es, por su propia realidad interna, comunicación universal, abarca la creación entera, lo originado en Dios. La Iglesia, en cuanto que testimonia y debe testimoniar dicha salvación divina, es como la sal, que sazona, y de nada sirve si no sala; como la luz, medio que sirve para hacer ver; como una ciudad en lo alto de un monte, que es imposible no observarla (Mt 5,13-15). La Iglesia es, anunciando el reino y viviendo sus exigencias, signo activo de la presencia salvífica de Dios.

Ahora bien, ¿es posible llevar a cabo los valores del reino? Podrían ser una utopía bienintencionada, que se conforma con crear en los individuos sentimientos bondadosos, de disposición al sacrificio, independientemente de su mayor o menor cumplimiento. Podrían ser también demandas de imposible realización, que servirían para convencernos de nuestra incapacidad y culpa, de que debemos esperar todo de la gracia de Dios y nada de nuestras fuerzas ¹⁶.

Sin embargo, Jesús habla tranquilamente de «poner en práctica sus palabras», so pena de parecerse al «insensato que edifica sobre arena» (Mt 7,26). Afirma que no basta decir «Señor, Señor», sino que hay que hacer la voluntad del Padre (Mt 7,21). Considera su familia, sus cercanos, a los que «cumplan la voluntad de Dios» predicada por él

¹⁶ Es la postura característica del protestantismo, apoyada en Rm 7,7-13: la Ley nos hace conscientes de que no podemos observarla, de nuestra transgresión y pecado. Ver G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, 66ss.

(Mc 3,35). Esos pueden verdaderamente llamarse dichosos, más que cualquier otro (Lc 11,28). En resumen, después de captar la dureza de las exigencias de Jesús no deja de sorprender su frase: «mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11,30).

La respuesta a la cuestión de si es o no posible vivir según «el reino de Dios y su justicia» habrá de buscarse, más que en el debate teórico, para no perdernos en interminables disquisiciones, en la vida misma. La salvación de Dios, el amor de Dios, es algo que se interioriza, en que se confía, que llena de gozo, que mueve a determinado modo de acción. Desde ahí podrá entenderse la plausibilidad práctica de los valores del reino. Como Jesús dirige su mensaje al pueblo que quiere reunir, a la comunidad que refleje la gracia de Dios, sólo tal comunidad puede responder. Ella hará ver, con su existencia, si esto es factible.

Pues bien, la historia de la Iglesia prueba —simplemente con sus altibajos espirituales—, que es posible vivir según la salvación divina, condicionados por sus exigencias, en constante referencia a ellas. Sin duda, que ello no es realizable «perfectamente»; pero, por eso mismo, sí lo es en cierta medida. La experiencia histórica eclesial evidencia su infidelidad y pecado. Pero también lo contrario, su ejemplaridad, su compromiso recurrente de conversión.

La Iglesia primitiva, por ejemplo, es una muestra del empeño de vida desde los ideales del reino. La exigencia del amor como bien supremo cristiano recorre todo el Nuevo Testamento. El amor a los demás es lo más valioso, «si no tengo caridad nada soy» (1Cor 13,1ss); la mejor prueba del auténtico amor a Dios (1Jn 4,20); resumen de la moral de Jesús, su «mandamiento nuevo» (Jn 13,34). Naturalmente que, en general, se está hablando aquí de amor intracristiano (Rm 13,8; Gal 5,13ss). Pero eso, de una parte, es el mejor modo de anunciar su factibilidad (Jn 13,35; Hch 4,32s), y, de otra, está abierto a todos los hombres (Gal 6,10; 1Pe 3,8-9; Rm 12,14).

El cristianismo inicial supuso la relativización de las estructuras sociales. Desde la fe «ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28). En el interior de la comunidad creyente se difuminan las desigualdades religiosas (Hch 11,18), económico-culturales (1Cor 1,26-28), las referidas a la esclavitud (Flm 16) y al sexo (1Cor 11,5; Flp 4,2s). Surge una «nueva creación» donde «todo es nuevo» (2Cor 5,17).

La naciente Iglesia rechazó asimismo en sus estructuras toda do-

minación interhumana. Si debe apechar internamente con instancias de poder, procurará que éstas no degeneren. Concibe, entonces, la autoridad como una «servidumbre», como encargo de dedicación a la comunidad, donde no quepan intereses personales (Rm 12,8; 1Pe 5,2s). Quienes en la Iglesia tienen autoridad son entendidos como ministros, esto es, servidores (1Cor 3,5; 1Tm 4,6).

Por último, la idea de que hay que desechar toda violencia, que el mal de ningún modo puede transformar el mal, se repite como un esribillo: «no devolváis mal por mal» (1Pe 3,9; 1Ts 5,15; Rm 12,14.17). Lo que no significa resignación y pasividad. Al contrario, es una lucha distinta, confiada más allá de argumentos humanos. «No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence el mal con el bien» (Rm 12,21).

El reino de Dios, la salvación de Dios, se ha manifestado en Jesucristo. Creer en él es acoger dicha salvación de Dios. Acogerla es vivirla, ser transportado por ella, convertirse, testimoniarla en la historia humana. Tal es el origen y la tarea de la Iglesia.

**LA BUENA NOTICIA DE DIOS PADRE
EN LA PASTORAL**

SANTIAGO M. INSUNZA, OSA

DIOS: CERCANÍA Y DISTANCIA AL MISMO TIEMPO

Veinte siglos significan un período suficiente de tiempo como para contemplar, desde el balcón de la historia, un paisaje diverso y contradictorio. La humanidad llega al tercer milenio entre la curiosidad ante el futuro, el eco de la celebración cincuentenaria de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con que se cerraba el año mil novecientos noventa y ocho, y la conciencia de que este catálogo de la dignidad humana es todavía una sinfonía incompleta. El arco de actitudes va desde la esperanza al desaliento. Mientras algunos hacen el inventario optimista de las grandes conquistas alcanzadas por la ciencia, otros piensan que estamos ante una situación de extremo riesgo porque el comienzo de un nuevo siglo coincide con la voladura de los grandes valores que han servido de cimiento a la sociedad durante tiempo. Se ha abierto un surtido mercado de valores y en algunos escaparates hasta se muestra la llamada neutralidad axiológica como antídoto al indoctrinamiento de que se acusa al pasado.

Veinte siglos de historia con colores y páginas diferentes. Sin olvidar que se trata de veinte siglos de historia cristiana. Es decir, dos mil años en los que se han repetido las palabras Dios, Jesucristo, evangelio... La fe y la increencia entrelazadas, empapando el tejido del vivir humano. El sentimiento inmediato de la presencia de Dios, la fe que acompaña desde la infancia de modo convincente y la sombra cada vez más alargada de la increencia que apaga las luces religiosas del universo.

Las gentes han repetido la tabla de multiplicar y el «Hasta mañana si Dios quiere» al final del día. El género humano ha descargado el peso de sus angustias y necesidades en la palabra Dios. Un nombre profundamente grabado en la historia de la esperanza y del sufrimiento

de la humanidad. Todo menos intentar borrar el nombre de Dios de la conciencia humana.

Hubo un tiempo en que, ante la duda, se citaban distintas argumentaciones que, a modo de caminos seguros, podían llevarnos a la certeza de la existencia de Dios. Hoy, sin embargo, la fe del creyente se ve agredida por la sospecha y cualquier afirmación sobre Dios constituye una seria dificultad. La crítica moderna ha intentado desmontar el mecanismo humano y social de la religión y desvelar los motivos secretos del recurso a Dios. Como si lo religioso naciera de la necesidad de aliviar la ansiedad personal y Dios fuera un apéndice del propio yo, puesto a nuestro servicio.

La razón no es una vía de largo recorrido que desemboca necesariamente en Dios y las hipótesis se desmoronan al intentar confrontarlas con el espectáculo de lo cotidiano. ¿Cómo se pueden sentir tan desvalidas las criaturas que viven al abrigo de un Dios todopoderoso? ¿Por qué esa cadena Dios-criaturas parece cortarse cuando irrumpen la violencia y las desgracias incesantes? Hablar de Dios como responsable de la escena de la historia es un modo de incitar a la rebeldía religiosa, y pensar que la fe responde a un proceso de razonamiento es vaciarla de su carácter de don recibido gratuitamente. Nos aproximamos a la fe por el camino agustiniano de la búsqueda, de la experiencia, de la exultación interior. A partir de este encuentro, descubrimos que el Dios de la fe no responde a una proyección humana, no es el eco de un grito nuestro, sino que es un Dios revelado, inaprensible para satisfacer nuestras necesidades.

Este discurso acerca de Dios es sencillo si lo comparamos a una conversación con un grupo de niños. Los pequeños comienzan a disparar preguntas que son incómodos alfilerazos. A veces, hay que estirar indefinidamente las respuestas o desviar el diálogo diciendo que sobre ese tema se hablará más otro día. Cuando el interrogatorio infantil se centra en la edad, la estatura, si Dios tiene barba o por qué se le pinta tan mayor y vestido con traje de abuelo, se llega a la conclusión de que es más fácil una clase universitaria de teología, bien equipada de citas bíblicas, que veinte minutos de catequesis. Lo cuenta Alfredo Fierro en la primera página de su libro *Historias de Dios*: «Estábais ayer, como de costumbre, sin parar de hacer preguntas, mientras de los estantes de mi cuarto de trabajo yo retiraba filas enteras de libros para llevarlos en cajas al desván: «¿Por qué los guardas?» «Porque ya los he leído» «¿Los has leído todos, todos?» «No, no todos. Pero ya me

sé lo que dicen.» «Y ¿qué dicen?» «Hablan de Dios.» «Y tú sabes cómo es Dios?».

Aquí se cortó la hebra de mis palabras distraídas. Tuve que recurrir al fingido carraspeo para conceder alguna dilación pensativa a la respuesta: «Bueno, ejem, en realidad nadie sabe muy bien cómo es Dios y ni siquiera nos consta positivamente que lo haya o que esté en alguna parte»¹.

Hemos cubierto la imagen de Dios con todos los vestidos que tenemos en nuestro armario. Al lado de una reflexión nacida de la lectura atenta de la Biblia, se han elaborado distintas especulaciones sobre Dios. Verdaderos malabarismos para disimular la incomprendibilidad de Dios e intentar poner en evidencia, inútilmente, la ceguera del ateísmo. El P. Rahner, por el contrario, insiste en que «propriadamente nuestra única pregunta es si este Dios quiere ser sólo eternamente lejano, o bien, además, por libre gracia, en la propia comunicación de sí mismo, ha querido venir a ser el centro más íntimo de nuestra existencia»².

¿No cabe, entonces, decir ninguna palabra sobre Dios? ¿De qué modo podemos satisfacer en la pastoral, el deseo humano y agustiniano de conocer a Dios como Él nos conoce a nosotros?³.

Nadie ha visto nunca a Dios. Todas las religiones consideran a Dios como misterio tremendo. El hombre primitivo se ve rodeado de enigmas y recurre al misterio como clave de interpretación. Un misterio que provoca más el miedo que la confianza porque se intuye una realidad que puede utilizar fuerzas indomables. Así surgieron los dioses del politeísmo: El dios de la tempestad, el dios del sol y de los astros, el dios de los volcanes o el dios de la fertilidad.

También en la Biblia Dios se nos revela como misterio, pero no un misterio tremendo sino un misterio de amor, de benevolencia. Es decir, todo lo que vemos y no entendemos, todo lo que nos desborda depende, en último término, de alguien que nos dice: Yo estoy con vosotros, podéis contar siempre con mi favor. Dios, cercanía y distancia al mismo tiempo. El misterio transcendente hecho misterio benevolente. Estos dos aspectos del misterio divino se afirman cuando la Iglesia, en el momento del bautismo, pregunta a los padres y padrinos: «¿Creéis en Dios Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra?»⁴. Padre

¹ FIERRO, A., *Historias de Dios*, Ed. Laia, Barcelona 1981, p. 7.

² *Curso fundamental sobre la fe*, Ed. Herder, Barcelona 1979, p. 29.

³ Cf. *Confesiones 10,1,1*.

⁴ Ritual del Bautismo.

antes que todopoderoso y creador omnipotente. Nuestra relación con Dios no se reduce a una relación cosmológica o a una explicación acerca del origen del universo. Dios, antes que cualquier otro título, ostenta el de Padre. Para decirnos quién es, no elige la metáfora del poder sino la del amor. El primer mandamiento no nos remite al Dios de la filosofía sino al Dios del corazón, al Dios del amor. «Padre, sin más. Es esta una de esas palabras totales que se empequeñecen si se les añade un adjetivo. Decir «padre bondadoso» es mucho menos que decir sencillamente «padre». Decir «padre amante» es usar un pleonasma estéril y retórico. El que es padre lo es del todo y con todas las circunstancias»⁵.

Lo primero no es la creación, sino que antes de ser creados Dios ya nos ha amado. Y porque nos ama, no es el mundo obra exclusiva suya. Nos lo ha dejado a nuestra responsabilidad y libertad. El poeta alemán Hölderlin dice que Dios crea a los seres humanos como los mares crean los continentes, retirándose. El amor es una oferta de libertad, es dejar que el otro sea él mismo.

Llamar a Dios Padre forma parte esencial de la confesión de fe y es cristiano quien llama a Dios «Abba». San Pablo afirma que todo lo que ha venido a revelarnos Jesús y todo lo que nos enseña el Espíritu es que sepamos llamar a Dios Padre. Sólo podemos creer en Dios si es Padre⁶. Proclamar que Dios es Padre supone vivir en la confianza de los hijos y en la compañía de los hermanos.

Esta revelación de Dios como Padre y de la fraternidad universal es algo que cambia totalmente las ideas habituales de las religiones sobre Dios. «Jesús no anuncia el Reino de Dios el Señor, sino el Reino de Dios su Padre. No es el señorío lo que califica la paternidad de Dios, sino que la paternidad de Dios califica al señorío y al Reino que Jesús anuncia...En este Reino, Dios no es Señor, sino Padre misericordioso. En este Reino no hay esclavos, sino hijos de Dios: no se pide obediencia o sumisión, sino amor libre y participación»⁷.

La buena noticia de un Dios Padre es inseparable del anuncio de la fraternidad. Dios ha querido un mundo familiar, habitado en comunidad. Esta afirmación evangélica básica modifica la relación dialógica del hombre que no puede vivir enroscado en su mundo de intereses, sino abierto a la comunicación gratuita.

⁵ MARTÍN DESCALZO, J. L., *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990, p. 668.

⁶ Cf. VIVES, J., *Crear el Credo*, Ed. Sal Terrae, Santander 1986, p. 27.

⁷ MOLTSMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983, p. 86.

Así de claro y así de esperanzador se presenta el programa que señala el Papa para este 1999, tercer y último año preparatorio del nuevo siglo. La vida cristiana —como referencia de la vida humana— «es una gran *peregrinación hacia la casa del Padre*, del cual se descubre cada día su amor incondicionado por toda criatura humana, y en particular por el “hijo pródigo” (Cf. Lc 15,11-32). Esta peregrinación afecta a lo íntimo de la persona, prolongándose después a la comunidad creyente para alcanzar la humanidad entera»⁸.

La buena noticia, sin embargo, se ve empañada, si no neutralizada, por la indiferencia religiosa, por un lenguaje áspero sobre Dios o por la selva intransitable del ocultismo y los milenarismos. Quizá haya que recordar el diagnóstico de José Antonio Marina, cuando escribía hace unos años en un diario de Madrid, que «estamos empantanados en la cultura de la sospecha»⁹. De esta cultura tampoco se salva el anuncio de Dios Padre.

SOSPECHAS ACERCA DE DIOS PADRE EN LA PASTORAL

El Año del Padre entra en conflicto con la cultura de raíces freudianas que proclama «la muerte del padre». Los seres humanos reivindicamos ser dueños de nuestro propio destino, desatarnos de toda dependencia, absolutizar nuestra libertad. La sombra del padre es una sombra pegajosa y coercitiva que, en ocasiones, se convierte en una pesadilla permanente. Es la ambivalencia que se manifiesta en la alternancia de la idealización con sentimientos de enemistad. Rechazar al padre responde al deseo de quitarse cualquier yugo, querer ser uno mismo dueño exclusivo de su vida y su destino, romper toda dependencia para llegar a la emancipación total.

Hace años, Rof Carballo publicó un artículo periodístico en el que intentaba explicar el itinerario vital de Lutero a partir de lo que él llamaba la psiquistoria del fraile agustino. El enfrentamiento de Lutero con el Papa, la angustia por la salvación eterna y hasta los escrúpulos religiosos que tanto le turbaron, se explican desde la relación con su padre. La infancia y toda la vida de Martín Lutero —decía el Profesor Rof Carballo— están marcadas por la figura de un padre violento. No hace falta imaginarnos a otro *Oliver Twist*, huidizo y con los ojos

⁸ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Ante el tercer milenio*, 49.

⁹ MARINA, J. A., «Gratitud», *ABC Cultural*, n. 205, 6-10-95.

nublados por el miedo, pero sí a un niño que teme más que ama a su padre. Esta imagen paterna le acompañará siempre y constituye la clave para entender, además de otras actitudes y episodios de su vida, su religiosidad y el pulso con el Papa que le lleva a la rebeldía y la desobediencia.

Si cada época vive la paternidad de modo diferente, la actual mira al padre con ojos de sospecha. La figura del padre se ve enturbiada hoy por los malos tratos a la esposa, el alcohol, o el abandono familiar. «Todas las palabras se pueden entender mal; imaginaos un muchacho, una chavala cuyo padre era una mala bestia que les maltrataba, les mataba de hambre y les abandonó». Cuando a éstos les digan que Dios es Padre pensarán: ¡Pues estamos apañados! ¡No nos basta con uno!...Las palabras se quedan cortas. Ningún padre, por muy padre que sea, da la talla de Dios Padre. ¡Como eso de que Dios es amor! Aquél para quien amor es ir dejando tirada o tirado por las esquinas a la otra o al otro después de usados, sonreirá irónico: «¡Pues qué bien! Yo estoy mucho con Dios porque ando siempre jugando con el amor...»¹⁰.

Freud enseñó que la idea de Dios se forma a partir de la imagen del padre. El fundamento antropológico de la relación con el propio padre y las experiencias filiales vividas servirían, entonces, de trampolín para elaborar la idea de Dios.

Una segunda sospecha puede ser la contradicción entre la paternidad providente de Dios y la escena diaria. ¿Cómo hablar de un Dios Padre que sostiene el milagro de la vida y reparte cada mañana a todos una ración de gozo, de salud y de ilusión, si, en expresión poética de Prevert, «la tierra gira y da vueltas con sus grandes ríos de sangre»? El problema del mal erosiona la fe y, particularmente, la idea de un Dios que cuida paternalmente de sus hijos. La confianza se ve sacudida por el oleaje de acontecimientos que se juzgan, espontáneamente, como injustos o absurdos. Es el coraje de la fe, ejemplificado en Job, que no sé por qué se ha maquillado su figura presentándolo tan sólo como hombre paciente. Ni la sobria afirmación de que la felicidad humana es inconsistente, ni el estar inmersos en una realidad autónoma, exculpan a Dios de la responsabilidad del drama del mundo.

Y una tercera sospecha, pensar que el título de Padre limita la realidad de Dios, por considerarlo restrictivo y supone una opción unila-

¹⁰ VALMASEDA, M., *¿A qué no sabes rezar el Padrenuestro?*, Folletos Alandar, 15, Madrid 1992, pp. 3-4.

teral descarada. La masculinidad de Dios se considera un obstáculo sexista. El secular monopolio teológico y homilético de los varones, ha dejado en la penumbra los atributos femeninos de Dios. La reflexión acerca de un Dios con entrañas de madre (*Cf. Is 44,2; Os 11, 1-8; Sal 138,13...*), es sólo un hilo frente al grosor del discurso sobre la paternidad de Dios. Los textos de los profetas o de los Salmos que hablan del seno materno o de cómo el recién nacido busca y se apoya sobre el pecho de la madre, se han pasado por alto, del mismo modo que comparar las delicias de la fraternidad al ungüento sobre la cabeza que desciende por la barba de Aarón (*Sal 133,2*), ha podido resultar una metáfora incomprensible y pringosa para muchas mujeres.

He citado tres sospechas que pueden cruzarse, a modo de obstáculos molestos, en este Año del Padre que estamos celebrando. La lista de objeciones, naturalmente, se podría aumentar o reducir. Una cuarta podría ser que la mentalidad del hombre de la calle y la forma de vivir de la sociedades avanzadas permiten atisbar una irrelevancia de la cuestión de Dios. Hasta el punto de que algunos creyentes se dejan ganar, a veces, «por la desanimada impresión de si la actual generación de cristianos no será una generación sin relevo, representante de una especie con una historia gloriosa pero en proceso de extinción»¹¹.

Dios, como tantas otras cosas que forman parte de un patrimonio heredado, carece de interés. Escribe, lúcidamente, el Cardenal Carlo María Martini en su Carta Pastoral para este Año del Padre: «La indiferencia ante los valores, disfrazada con frecuencia bajo el arribismo y el frenesí de una existencia gastada por lo efímero, da un paso todavía más radical de la “muerte del padre”, llevada a cabo por la razón iluminista: el padre ya no es la figura de un adversario que hay que combatir o un déspota de quien liberarse, sino una figura desprovista de todo interés y atractivo. Ignorar al padre es, en el fondo, más trágico que combatirlo para emanciparse de él»¹².

También puede suceder que se considere honorífico y añadido el título de Padre referido a Dios. Muchos pueblos han visto a Dios como Padre. Interpretan el carácter paterno de Dios en un nivel filosófico-biológico¹³. El resultado es el relativismo. «El relativismo y la indife-

¹¹ MARTÍN VELASCO, J., *Ser cristiano en una sociedad posmoderna*, Ed. PPC, Madrid 1997, 2.^a edición, p. 13.

¹² MARTINI, C. M., *Ritorno al Padre di tutti, Lettera pastorale 1998-1999*, Centro Ambrosiano, Milano 1998, p. 22.

¹³ Cf. XAVIER PICAZA y NEREO SILANES, *El Dios cristiano. Diccionario teológico*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, pp. 1003 y ss.

rencia se reflejan así también sobre la experiencia de Dios como Padre: el “pensamiento débil” no niega a Dios, no siente necesidad de hacerlo, pero vacía de todo significado y de todo atractivo lo trascendente. A lo más, Dios es un “adorno” (G. Vattimo), una figura que se concilia con la debilidad ética y la condición de continua caída en el sinsentido: es un Dios sin fuerza, espejo de un hombre decadente y que ha abdicado de sí mismo»¹⁴.

HABLAR, NECESARIAMENTE, DE DIOS PADRE

Hablar de Dios Padre no por empecinamiento teológico, sino porque, además de sobrar razones bíblicas, responde a una necesidad antropológica. Todo ello, en un contexto cultural que ofrece una cierta resistencia a evocar el nombre de *padre*. El Dios de Jesucristo se manifiesta y actúa como Padre. Jesucristo es el gran signo de la paternidad de Dios que se desborda en el acontecimiento de la encarnación. La relación de Dios como Padre hace más amable y entrañable la fe cristiana. Dios Padre/Madre que es metáfora de un Alguien en quien confiar sin miedo, en la seguridad de ser siempre acogidos, comprendidos y perdonados. Un Tú de misericordia y de amor infinitos que es más Padre/Madre cuando los hijos se sienten más desvalidos.

Basta, sin embargo, una mirada a la sociedad y a la cultura contemporáneas para adivinar que esa figura del padre no encuentra en todos los ambientes idéntica resonancia. Mientras los cristianos descubrimos una historia llena de huellas del amor de Dios, otros se escandalizan ante la indiferencia de un Dios que parece no importarle el sufrimiento de los inocentes. Es la amarga situación propia del final del Mundo Antiguo y que recoge Lucrecio: «En el caso de que haya dioses, no se ocupan para nada de los hombres». La pregunta, el grito o el lamento saltan, duros y broncos, en medio de tantas desgracias, tantas injusticias y tantas muertes. Desconcierta y hasta enfurece la escena de un Dios aparentemente callado ante el dolor. Sin embargo, el rostro de Dios es la textura de la vida y la luz transversal que atraviesa la historia humana. La *responsabilidad* de Dios ante el mal es el enigma de todos los tiempos.

Si en una familia desestructurada no es fácil identificar el lugar y el papel del padre, tampoco es reconocible la presencia de Dios Padre

¹⁴ MARTINI, C. M. *op. cit.*, pp. 22-23.

en la sala de oncología infantil de un centro sanitario o en el paisaje devastado de Nicaragua después del paso del huracán Mitch. Suena a escándalo que San Pablo afirme rotundamente que «*todo sucede para bien de los que aman a Dios*» (Rom. 8), cuando nuestras expectativas de progreso se estrellan contra una realidad que parece invencible. Es la experiencia de tantos seres humanos que entienden el dolor como oscuridad, rebeldía o desesperación. La queja se convierte en una apelación a la divinidad. Ayer fue Auschwitz, hoy Kosovo, Ruanda, Nicaragua, Honduras, Colombia... El rostro amoroso de Dios queda nublado constantemente por la crónica negra cotidiana. Lo expresaba, descarnadamente, el periodista Alfonso S. Palomares en un semanario de información general: «Uno piensa que Dios debe amar a muy pocos hombres porque la violencia y la guerra disfrazada es una constante de nuestro entorno, de la condición humana»¹⁵.

La única certeza que podemos manejar es que Dios Padre se vacía de su condición omnipotente y su mismo Hijo asume la condición de siervo sometido a la ley del dolor y de la muerte (kénosis). Jesús de Nazaret aplastado por la incomprensión y la calumnia, abierta su carne sobre una cruz, es el argumento de la compasión más verdadera. Lo decía Bonhoeffer: «Sólo el Dios sufriente puede salvarnos»¹⁶. Una afirmación válida en el marco del paradigma de un Dios no intervencionista. Nos hemos empeñado en pensar que el milagro consiste en la anulación de la enfermedad, en la supresión del mal. El milagro, como visita o presencia de Dios, no tiene por qué significar siempre una ventaja, un frenar el curso de los acontecimientos. El milagro supone aceptar el silencio, el misterio de la libertad y la autonomía del mundo, la compañía de la ternura impotente de un Dios que es Padre y todopoderoso, la derrota humana ante lo inesperado que tiene la calificación de desgracia o de fracaso. Reclamar la acción extraordinaria de Dios puede rayar en el utilitarismo de la fe o en la fantasía infantil. Querer explicarlo todo, como quien intenta encajar las piezas de un rompecabezas, es la vieja tentación de los cristianos que se resisten a admitir en la vida una cuota de asombro, de adoración y de sorpresa. Mientras algunos hombres y mujeres se desesperan ante el sufrimiento, los hombres y mujeres que caminamos trémulamente con

¹⁵ PALOMARES, A. S., «Belén, un cielo sin ángeles», en *Rev. Tiempo*, 869, 28-XII-1998, 56.

¹⁶ Citado por TORRES QUEIRUGA, A., en *Un Dios para hoy*, Ed. Sal Terrae, Santander 1997, p.12.

la candela de la fe, repetimos cada día «*hágase tu voluntad*» en la conversación con Dios Padre. Aceptar su voluntad es sentirse acompañado, guiado por Dios. Algo así como el niño que se siente siempre seguro cuando su padre lo sostiene entre sus brazos. Por eso la oración del creyente no puede exigir la dispensa de la mordedura del mal, sino que, a la hora del dolor, no nos sintamos solos como si nuestra vida, hecha astillas, no interesara a nadie, no fuera contemplada por nadie, estuviera a la deriva de las circunstancias.

A. DE MELLO escribe en la Revista *Concilium*: «Actualmente, la acción cristiana corre el peligro de brotar de la “charla” y de la “reflexión”. El cristianismo corre el peligro de convertirse en una religión “habladora” y “pensadora”. Se dice de la eucaristía que es una “celebración” pero se está convirtiendo en una “cerebrización”; el sacerdote habla al pueblo, el pueblo habla para responderle, y juntos hablan a Dios. Si queremos de nuevo convertir la celebración en religión, debemos disminuir el “pensar” y el “hablar” y aumentar el “callar” y el “danzar”¹⁷. Desde el silencio contemplativo, aunque condenados en carne según los hombres, podemos vivir en espíritu según Dios» (Cf. *1 Pe 4,6*). Olvidamos, quizá, que el itinerario cristiano no es otro que sufrir muerte en el cuerpo y resucitar por el Espíritu (Cf. *1 Pe 4,6*). Dios se ha revelado plenamente como Padre al liberar a su Hijo Jesucristo de la muerte.

La referencia al padre en el marco familiar también es ambigua. No tanto por gestos autoritarios o violentos —cada vez más extraordinarios— sino por las actitudes de inhibición que se reflejan en un distanciamiento afectivo y en una comunicación sólo intermitente. Hace años, un alumno mío de Bachillerato moría en la carretera mientras cabalgaba en su moto. Su padre escuchaba asombrado en el tanatorio cuando yo le hablaba del cuaderno de versos de su hijo, de sus aficiones y sus proyectos de futuro. Hubo un momento en el que aquel hombre, con casi dos metros de estatura, rompió a llorar y me dijo desconsolado: He vivido con Franjo bajo el mismo techo, dieciséis años. He firmado muchas veces su boletín de calificaciones, pero no he tenido tiempo para sentarme junto a él y hablar sin prisas. Se me ha muerto un hijo desconocido.

¹⁷ «Un cristiano oriental habla sobre la oración», en *Concilium*, n. 179, p. 407.

LA AUDACIA DE LLAMAR A DIOS PADRE

Porque existe una recomendación del Señor Jesús, «*nos atrevemos a decir*». Así hemos introducido muchas veces la oración que comienza con un grito desbordado de confianza filial. Como si llamar a Dios Padre tuviera mucho de osadía y de atrevida familiaridad.

Decir que la oración es conversar con Dios es simplificar excesivamente uno de los temas fundamentales de la existencia cristiana. La oración cristiana es mucho más que una conversación. San Agustín se pregunta: «¿Qué es hablar con Dios? Abrirle a Él tu corazón que lo conoces, para que Él se abra a ti que no lo conoces?»¹⁸. Si no se conoce el propio corazón, la oración puede discurrir por caminos extraviados. Reconocerse para conocer a Dios. «No quieras ir afuera, vuelve sobre ti mismo...»¹⁹. Nuestro Don Miguel de Unamuno escribe una página sobre la extroversión de inconfundible sabor agustiniano. «Es una cosa en que se piensa poco en lo frecuente que es que un hombre viva huyendo de sí mismo. ¿A dónde irá que no se encuentre consigo? Corre y más corre, huye desesperado y trata siempre de no sentirse. Se echa al mundo y al sueño del engaño para libertarse de sí y sin conciencia propia soñar su vida. ¡Cuántos de los que se suicidan lo harán por liberarse de sí mismos y no de una vida gravosa! El suicida quiere despojarse de sí, no de su vida; de su alma y su conciencia, no del miserable cuerpo de muerte de que pedía verse libre el Apóstol. Y hay muchos suicidas morales, que se esfuerzan por ahogar su alma en el bullicio y la disipación como esos desgraciados que beben y se emborrachan para entorpecer su conocimientos y abotargarse. ¡Infelices almas que viven huyéndose! ¿Dónde encontrarán reposo?»²⁰.

Decir Dios Padre es sumergirse en un ambiente de sinceridad y confianza que significa descubrir lo que en nosotros hay de inauténtico para iniciar el éxodo de toda conversión. No esa oración fuente de engaño porque es el mito de un eterno retorno que nos lleva a reforzar una falsa imagen de nosotros mismos. Oración que tiene su punto de partida desde lo más nuestro, la pobreza y la fragilidad, y su meta de llegada en el abrazo compresivo y compasivo de Dios.

En el Evangelio de Lucas (24, 13-55) hay un episodio que nos

¹⁸ *Comentarios a los Salmos 103,4,18.*

¹⁹ *La verdadera religión 72.*

²⁰ *Diario íntimo*, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1970, pp. 48-49.

habla de dos hombres, tristes y decepcionados, que recorren el camino de Emaús. Se vuelven derrotados a su pueblo. Hace tres días que Jesús ha muerto. Con esta muerte, se ha desvanecido la esperanza de estos hombres. Alguien se les acerca, se mezcla en su conversación y comienza a hablar con ellos. Llegan a una aldea. «*Quédate con nosotros, le dicen, la tarde está cayendo...*» Siempre la noche es amiga del miedo. Al partir el pan reconocen que es Jesús, que el Maestro está vivo y les acompaña. Esta historia resume toda la aventura de la vida cristiana. Es hacer acompañados un camino. Dios Padre, por medio de Jesús, se ha alistado en la aventura de la historia humana. Esta cercanía de Dios es una potencia de vida y de renovación. «El Señor nos ha enseñado a unir nuestra voz con la suya para clamar: “¡Abba, Padre!” Con ello quiso revelarnos no solamente el misterio de su filiación divina sino también el misterio redentor de nuestra unidad vital con Él. Podemos llamar a Dios, al “Padre de nuestro Señor Jesucristo” (2 Cor 1,3), con el nombre de padre, padre nuestro, porque Él nos escogió por hijos en su Hijo amadísimo y nos reveló en su Hijo sus paternos designios sobre nosotros. En el bautismo nos dio nombre de Hijos, y en la confirmación derramó en nuestra alma la plenitud del Espíritu de filiación, de modo que animados realmente de sentimientos filiales, podemos exclamar: “¡Abba, Padre!”. “El Espíritu nos asegura que somos de veras hijos” (Rom 8, 15 s)»²¹.

DIOS PADRE ES UN DIOS SAMARITANO

El Dios que nos ha revelado Jesucristo como Padre es un Dios rico en misericordia²². El Papa ha escrito en la DM (1981) que la razón de ser de la Iglesia es «*revelar a Dios como Padre*» (8,15). El amor gratuito y solidario de Dios Padre es un dato inequívoco de la revelación bíblica. Dios cómplice con la felicidad humana, con su plena realización y salvación (*Gen 3,15*). La historia que la Biblia narra es la historia de un Dios que sale al encuentro del ser humano y «*mantiene su amor por mil generaciones*» (*Ex 34,6-7*). La imagen bíblica de Dios en el Antiguo Testamento es la imagen de un Dios lleno de compasión que toma partido en favor del desvalido. Pero, además, el Dios de la Biblia convoca a la solidaridad.

²¹ HÄRING, B., *La nueva alianza vivida en los sacramentos*, Ed. Herder, Barcelona 1967, p. 53.

²² JUAN PABLO II, *Rico en misericordia*, 1.

El dinamismo de la solidaridad comienza cuando el otro entra en nuestra vida, cuando es reconocido como prójimo y la vida de los demás altera nuestra vida. Es ese movimiento que va de los ojos al corazón. La solidaridad nace de un ver, de un mirar que lleva a la implicación en las situaciones incómodas y sufrientes del otro.

Cuando se producen grandes catástrofes porque la madre tierra se convierte, inesperadamente, en verdugo sin alma, emerge la solidaridad. Es como si las puertas del corazón humano se abrieran sólo ante las estadísticas gigantes y estremecedoras. Solidaridad intermitente, compatible muchas veces con el consumismo y el individualismo egoísta. Cuando las fuerzas de la naturaleza se acallan, se difumina también la solidaridad. Aparece, en el marco educativo, una asignatura fundamental, un eje transversal. El sentido compasivo de la vida es el primer potencial que despliega el cristianismo en el universo de la educación²³. Del mundo de la exclusión —en sus múltiples traducciones— le vienen hoy a la educación nuevas oportunidades. Familias en situación de conflicto, alumnos marcados por el fracaso escolar o inadaptados socialmente, no entran en el juego común de la sociedad y van ocupando un espacio marginal. Se abre así un campo inmenso a los educadores, asistentes sociales, Escuelas de Padres..., como responsables de crear estructuras sanadoras, apoyos pedagógicos especiales, y de promover el compromiso con los excluidos. Amanecen así nuevas perspectivas para el sistema educativo y para la acción pastoral de la Iglesia. Cuando el mundo sufre orfandad, se han desmoronado los proyectos de progreso y la ciencia desbocada se ha convertido en un agresor invencible, el mandamiento cristiano por excelencia no es otro que «*Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso*» (Lc 6,36). La misericordia, la compasión y la paciencia del Padre son el paradigma de una Iglesia que tiene vocación de nueva humanidad. «El mundo de los hombres puede hacerse cada vez más humano, únicamente si introducimos en el ámbito pluriforme de las relaciones humanas y sociales, junto con la justicia, el “amor misericordioso”, que constituye el mensaje mesiánico del Evangelio»²⁴. Como advierte con acierto Juan Martín Velasco, «es posible que todas estas tareas aparentemente complejas se encierran en dos fundamentales: dar testimonio del amor salvador de Dios a través de la re-

²³ Cf. GARCÍA ROCA, J., *La educación en el cambio de milenio*, Ed. Sal Terrae 1998, p. 15.

²⁴ JUAN PABLO II, *Rico en misericordia* 7,14.

novación de la vida teologal de sus miembros y realizar ese testimonio en el servicio desinteresado, humilde y generoso, a todos los hombres y en especial a los más necesitados»²⁵.

LA PATERNIDAD DE DIOS, CONVOCATORIA DE FRATERNIDAD

El Padre de Jesucristo no es sólo Padre de algunos, sino de todos los hombres. De este modo, derriba las fronteras y funda la fraternidad universal. Sin embargo, el libro del Génesis se abre con una fraternidad conflictiva, ejemplificada en el relato de Caín y Abel (*Gen 4*). En la historia humana se suceden, sin interrupción, la violencia y la muerte provocada. Otro escándalo es la situación de soledad que viven muchos seres humanos. Así surge la doble convocatoria de los cristianos a la fraternidad y a la paternidad. Hermanos de todos y testigos de la paternidad de Dios en un mundo habitado por multitud de huérfanos de amor, carentes de pan, de trabajo, de cariño.

María Zambrano, en su librito *La confesión: Género literario*²⁶, presenta las razones que movieron a San Agustín para escribir las Confesiones. Agustín abre el corazón a los hombres en presencia de Dios. En un difícil ejercicio de transparencia, cuenta lo que ha sido el tiempo que anduvo derramado en las criaturas y la experiencia de sentirse hombre recién nacido. «Cuando se cuenta con la fe de los demás, con el crédito que nos dan, el hermetismo se ha roto. Mientras se vive en una situación hermética, todos los intentos de comprensión entre semejantes se realizan apelando a razones; en virtud del por qué y el para qué; nos pide cuentas el prójimo y tenemos que dárselas. Y las razones no operan, no unen, si no es sobre la confianza; la razón en la vida no funciona más que sobre algo previo, fe, confianza, caridad»²⁷.

Las páginas de María Zambrano invitan a un modo agustiniano de crear fraternidad. La fraternidad exige un nivel de comunicación, una transparencia y una acogida. «Un San Agustín de hoy, o de otros tiempos —escribe la misma autora—, tendría que esperar quizá, tendría que guardar silencio y desde luego no actuar, pues no contaría con el cré-

²⁵ MARTÍN VELASCO, J., *Increencia y evangelización*, Ed. Sal Terrae, Santander 1988, 2.^a edición, p. 163.

²⁶ Edit. Mondadori, Madrid 1988.

²⁷ Id., p. 35.

dito, con los oídos deseosos de aplicarse a su pecho, con la avidez caritativa de sus coetáneos»²⁸. El mayor sufrimiento es encubrirse sabiéndose transparente, ya que cuando los demás no comparten la transparencia, les causa rencor. Y es una frustración porque la confesión es un viaje desde la soledad a la comunidad²⁹. «La vida deja de ser pesadilla cuando se ha restablecido el vínculo filial, cuando hemos encontrado al Padre, pero también a los hermanos; cuando podemos contestar a la tremenda pregunta: ¿Qué ha sido de tu hermano? Cuando la pregunta no necesita sernos siquiera dirigida, porque aparecemos yendo de su mano»³⁰.

«San Agustín ha desvanecido el terror del hombre antiguo, desamparado y desfraternizado. Ha deshecho la pesadilla de la existencia, pues que se alegra de haber sido engendrado: «Niño pequeño soy, mas vive mi padre eternamente.» No teme a la muerte. “Cuando yo me adhiera a Ti, con todo mi ser, no habrá ya dolor ni trabajo para mí y mi vida será vida llena toda de Ti” (*Confesiones 1,29,40*). Y ha encontrado a sus hermanos...La vida se ha hecho posible»³¹.

La comunidad es profecía de humanidad. La comunidad es algo más que un grupo con ventajas organizativas para la misión, es una realidad humana de mayor significado y profundidad. La persona es vocación y es comunicación. La comunidad no nacerá espontáneamente de la vida en común. Es tarea y es don. Requiere personas libres, iguales, capaces de perdón. La experiencia de comunidad primero es una experiencia de proximidad, de conocimiento. El aprendizaje de la comunidad es el aprendizaje del prójimo como persona, lo que se ha llamado el aprendizaje del tú. El mundo moderno ha provocado una decadencia comunitaria, nos empuja a debatirnos entre el individualismo o las sociedades sin rostro.

LEER LOS SIGNOS DE DIOS PADRE EN LO COTIDIANO

¿Cómo descubrir a Dios Padre? La violencia sin sentido ¿puede ser sacramento de Dios Padre? «En el fondo de este extraño Universo atravesado por el Espanto de la grieta abismal del mal y del dolor huma-

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Id.*, p.36.

³¹ ZAMBRANO, M., *op. cit.*, p. 36.

no, se esconde el Esplendor de Dios que es poder, Sabiduría, Amor infinito. Ésta es, a pesar de todo el espesor de la experiencia, nuestra Fe»³².

Desde la actitud teologal, se descubren las múltiples presencias de Dios que lo llenan todo. En la naturaleza y en cada persona. En la vida y en la muerte. El Evangelio privilegia dos lugares de encuentro con Dios: En los pobres y dentro de uno mismo.

La contemplación de la realidad desde los ojos de la fe, lleva a una conclusión: «Nuestra existencia humana es ya un inmenso tesoro de bienes que hemos recibido de Dios, por cuya amorosa voluntad hemos venido al mundo y nos conserva en él, rodeados durante tanto tiempo de innumerables bienes de todas clases. Cada latido del corazón y cada vaso de agua, cada nuevo amanecer y cada palabra amiga, un libro o una hermosa puesta de sol, un día de reposo o un día de trabajo, todo, absolutamente todo es un regalo de Dios entregado a nosotros, no de manera automática y comercial, informatizada y mecánica, impersonal y rutinaria, sino personal y personalizada, como un verdadero mensaje de amor y de ternura de un Padre rico, sabio y providente que cuida de sus hijos y trata a cada uno distinguiéndolo y conociéndole con su propio rostro y su nombre, su propio corazón y su propia mirada»³³.

Todo es sacramento para quien tiene la clave, la llave, la combinación de cada hecho, de cada gesto. Al final, todo es gracia, todo es rostro de Dios y nada puede impedir que la casa del Padre esté de fiesta. Así suenan los versos del poeta castellano-leonés Victoriano Crémer:

«Ven a desatar el nudo de las contradicciones
y haz de la muerte vida,
de la guerra paz, de la noche aurora,
ven a la casa del Padre, que está de fiesta.
Por todos los caminos llegan hermanos.
Ponte la corbata del verso
y acude a abrirles la puerta
en la casa de mi compadre Dios.»

(CRÉMER, V., *Mi compadre Dios*).

El gran sacramento de Dios es Jesucristo y el ser humano es el sacramento de Jesucristo. De la parábola mal titulada del hijo pródigo

³² URBINA, F., en *Pastoral Misionera*, 153 (1987), pp. 50-51.

³³ INIESTA, A., *Vivir en la Trinidad*, Ed. Verbo divino, Estella 1991, pp. 271-272.

go —porque el protagonista no es el hijo— se deduce la conclusión de que el hombre puede pasar sin Dios, pero Dios no puede vivir sin el hombre. La parábola es una radiografía del corazón de Dios. No todas las radiografías se interpretan correctamente. El hijo mayor, obediente y trabajador, no entiende el amor del Padre y por eso no comparte la alegría del retorno de su hermano. Estaba en casa, pero vivía alejado de los sentimientos y preocupaciones de su padre. No había descubierto quién era su padre porque se extraña de su capacidad de perdón y de su espera paciente. Mientras el corazón del padre está lleno de ternura y de misericordia, el del hijo mayor está manchado por la envidia y la tristeza.

La mentalidad mezquina de este hijo está difundida también dentro de la Iglesia. Además de desgranar el texto lucano (15, 11-32) en la meditación, podemos leer toda nuestra vida desde la óptica de la parábola para recuperar la imagen verdadera de Dios y vivir como verdaderos hijos de este Padre. Así lo hizo San Agustín describiendo en sus *Confesiones* su historia de hijo pródigo que, finalmente, regresa a la casa paterna.

Esta posibilidad, siempre abierta al perdón, puede despertar la esperanza en las mujeres y hombres contemporáneos. A pesar de la acumulación de errores y extravíos, el ser humano es un gran milagro³⁴, el mayor milagro³⁵, un gran abismo³⁶, la realidad más digna de admiración³⁷.

El foco de luz de la parábola lucana se centra en el Padre que marca un estilo de amor gratuito. Quien se deja conquistar por esta forma de amor, crea unas relaciones nuevas de fraternidad y se empeña en un modelo concreto de familia humana. Aquí está el banco de pruebas de la credibilidad de la Iglesia. Si se presenta como hogar y familia de todos, tan generosa en el perdón como en la acogida y el diálogo, preocupada por los hijos pródigos que han abandonado la casa o han sido excluidos, comprometida con la causa sagrada de los derechos humanos. Nadie puede ya contraponer la gloria de Dios y la gloria humana (Cf. 1 Jn 4,10-16). «El cristianismo se mide a sí mismo y mide a los demás por la fidelidad real y por el servicio humilde y gratuito al hombre no por la orquestación ideológica. Dios ya no existe sino

³⁴ *La doctrina cristiana* 1,22,20.

³⁵ *La Ciudad de Dios* 10,12.

³⁶ *Confesiones* 4,14,22.

³⁷ *Sermón* 126,3,4.

“humanado” en Jesús y Jesús se ha solidarizado con la suerte y situación de cada hombre»³⁸.

DIOS PADRE/MADRE

La tradición judeo-cristiana ha privilegiado las imágenes masculinizadas de Dios. Aunque la fe cristiana cuando llama a Dios Padre no piensa en ninguna determinación sexual, muchos pensadores sospechan del lenguaje androcéntrico y adoptan posturas más o menos críticas. Algunas teólogas prefieren hablar de Dios con imágenes de la naturaleza (Dorothee Sölle) o con términos de la tradición filosófica (Mary Daly), como profundidad o realidad última³⁹.

El título de la paternidad de Dios no es un tributo a la masculinidad. Al decir Dios-Padre, intentamos expresar la convicción de que subyace a toda la realidad un origen fontal, un principio que no es un abismo vacío, sino lleno de amor. La terminología de lo paterno en el mensaje de Jesús y en el misterio trinitario no ha de interpretarse en clave masculina o femenina sino en clave de personalización humana. El ritmo de despliegue de la vida humana, Padre-Madre-Hijo, se rompe con los términos Padre-Hijo-Espíritu. Se abre, por decirlo de algún modo, un hueco significativo que nos invita a reflexionar. Es lo que Xabier Pikaza llama la extrañeza trinitaria⁴⁰, porque el Padre Dios no es lo masculino frente a lo femenino. Introducir cualquier forma de dualidad sexual o hablar de padre-madre como elementos polares limitados, es alejarnos de ese Padre maternal y esa Madre paternal⁴¹ que nos resulta tan difícil imaginar. En esta singular paterno-maternidad de Dios se simboliza de forma plástica la idea de Dios como fundamento y fuente del ser.

Freud y el psicoanálisis nos advierten —como ya he indicado— que llegamos a la idea de Dios padre/madre desde la experiencia de nuestros padres. Torres Queiruga, sin embargo, advierte lúcidamente: que «cuando la reflexión avanza, comprendemos que, en el fondo, todo es al revés: precisamente porque Dios nos pone con todo amor en el

³⁸ G. DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre*, BAC, Madrid 1985, p. 111.

³⁹ Cf. ESTÉVEZ LÓPEZ, E., «Más allá del Dios patriarcal», en *Rev. Iglesia viva*, n. 194, Abril-Junio 1998, p. 218.

⁴⁰ Cf. *Op. cit.*, p. 1014.

⁴¹ Cf. BOFF, L., *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Ed. Paulinas, Madrid 1990, pp. 94-95.

ser y nos apoya con pasión sin medida, puede haber padres y madres que, imitando a Dios y potenciados por él, son capaces de poner hijos en el mundo y acompañarlos con su amor. No somos nosotros quienes hacemos a dios padre; es Dios quien quiere ser nuestro padre y nos da la posibilidad de ser hijos y de ser padres»⁴². Por eso, aunque la experiencia filial sea hoy traumática para algunas personas, no podemos renunciar al anuncio gozoso de la paternidad/maternidad de Dios. Es una noticia que no gritamos lo suficiente. El cariño de Dios va, incluso, más allá de la ternura maternal. Aunque una madre pudiera dejar de amar al hijo de sus entrañas, Dios no olvida a su pueblo, dice Isaías (49,15).

Permitidme algunas pregunta provocadoras: ¿No ocultaremos el amor increíble de Dios por temor a que la presentación de un Dios dispensador del perdón gratuito hasta el extremo, pudiera relegar el papel de juez que castiga? ¿Es que el amor no es garantía de fidelidad? ¿Estamos atentos a vencer la tentación de instrumentalizar la figura de Dios con fines moralizantes? ¿No seguiremos teniendo unas décimas de miedo a que las mujeres y los hombres vivan la libertad de los hijos de Dios? El mensaje del Dios de la mansedumbre, incorregible a la hora del amor y de la ternura, ¿no habrá sido presentado, muchas veces, por personas mutiladas en sus sentimientos? La objeción de que podemos equivocarnos al hablar del amor de Dios Padre es verdadera, pero por defecto. Nunca podremos, pobrecitos de nosotros, abarcar a Dios y llegar hasta el límite de su cariño. ¿Quién se atrevería a corregir a San Juan cuando escribe que «tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo, no para condenar al mundo sino para que se salve por Él»? (Jn 3,16.17).

La noticia de Dios Padre/Madre es mucho más que una expresión oportunista y va unida a unas derivaciones que no podemos ignorar. Fundamentalmente en la llamada teología práctica o pastoral. Consecuencias en la espiritualidad, en la presentación de la moral y hasta en la formación de las Religiosas y Religiosos, llamados vocacionalmente a proclamar el anuncio y a ser testigos de Dios. Hablar descaradamente en la predicación de que Dios por ser padre/madre es don de vida y cercanía entrañable, que el amor constituye la prueba definitiva de todo discernimiento moral —el *ama y haz lo que quieras* de

⁴² TORRES QUEIRUGA, A., *El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*, Ed. Sal Terrae, Santander 1991, p. 33.

San Agustín ⁴³— que Dios desborda los límites de la justicia, que delante de Dios Padre/Madre no tenemos que coleccionar méritos porque Él nos ama tal como somos, la exigencia ético-cristiana del perdón incondicional... Son los dogmas gozosos de nuestra fe que Dios nos ha revelado a través de Jesús.

Algo se puede decir, también, de las consecuencias de Dios Padre/Madre en la Vida Religiosa. Mucho más pensando en las agustinas y agustinos que andamos por el mundo con el emblema de un corazón y un libro. El corazón acentúa la importancia de la educación de los sentimientos. En otro tiempo, para borrar el malestar de nuestros deseos y nuestros sentimientos, se asfixiaba la afectividad. Hasta se ha presentado la consagración a Dios como una seducción celosa. Por eso, quizá, en un mundo como el de la solidaridad, en el que casi todo está dicho y casi todo está por hacer, somos más expertos teóricos que mujeres y hombres solidarios. Sobre todo, en las distancias cortas. Hay que reconocer y alabar el coraje de nuestras misioneras y misioneros pero en la orilla donde nosotros nos encontramos, nos cuesta vincularnos a la vida de los otros, meternos en su piel, solidarizarnos con sus alegrías y sufrimientos. Esa práctica de proximidad que exige el Evangelio y la condición paterno/materna de Dios, tropieza con una larga lista de barreras. Le tenemos miedo al corazón como si, además de prevenir el infarto hubiera que prevenir emplearnos a fondo con el amor. La solidaridad anónima y aséptica de las campañas está libre de riesgos. Sin embargo, el territorio eclesial por excelencia, que es la solidaridad compasiva, la familiaridad con el pobre y con el que sufre, parece que estuviera sembrado de minas.

Durante mucho tiempo, la relación Iglesia-afectividad no ha sido buena. Ha primado, por eso, la presentación del Dios juez sobre el Dios de Jesús, el Dios Padre. Otro factor determinante es el acento masculino que impregna la acción pastoral y los cuerpos legislativos de la Iglesia.

Dios Padre/Madre, además de humanizar nuestra fe, puede ser un nuevo paradigma de la autoridad religiosa y borrar el malestar creciente ante una Iglesia masculina. Se apunta ya con trazos definidos la reformulación de la experiencia religiosa a partir de experiencias y nombres femeninos. De este modo, se rompen los lazos que atan a Dios a expresiones unilaterales. «Un padre tan paternal que es casi una

⁴³ *Tratado sobre el Evangelio de San Juan 7, 8.*

madre. ¿Casi? “Como niños llevados a la cadera y acariciados sobre las rodillas, como consuela una madre a su pequeño, así os consolaré yo a vosotros” (Is 66,12-13). Pues Dios no es masculino, no es padre en contraposición a madre. En su naturaleza reúne cuanto hay de bueno, dichoso y beneficioso en el hombre y en la mujer.

Su mano es firme para guiar y es suave para apoyar en ella la frente. Dios es juez y es abogado, incorruptible y blandísimo. Es Él quien legisla, pero los conflictos se resuelven en casa a la hora de cenar. Es el jefe, pero nunca se vio ningún otro tan servicial como Él, ni tanta ternura junto a tanta entereza. Sabe mandar y sabe esperar. Es el maestro, pero es un maestro que deletrea a una con su discípulo. Inteligencia ordenadora y a la vez remedio para todos los desórdenes. Es providente, pero su providencia mantiene amablemente sin llave la puerta de la despensa. Inconmovible, y, sin embargo, una lágrima lo desarma. Pone claridad y pone bálsamo. Toma la iniciativa y enseña a caminar atemperando su paso al paso del niño. Toma la iniciativa de la acción y a la vez es interioridad y quietud profunda. (...) Orienta hacia el porvenir y nos guarda las minúsculas cosas de la infancia, los primeros libros de texto, el anillo de primera comunión. Nos engendra y nos lleva en su seno»⁴⁴.

Podemos y debemos hablar de Dios Padre/Madre, pero a condición de que abramos espacio a la mujer en la Iglesia. De lo contrario, la novedad de la terminología tropezará con una actitud de recelo en el plano práctico. ¿No resulta un discurso vacío llamar madre a la Iglesia y que la presencia de la mujer revista una cierta clandestinidad?

Dios es Padre y, todavía más, madre, afirmó tajantemente Juan Pablo I⁴⁵ y lo recordaba Juan Pablo II en la Audiencia del pasado miércoles 20 de Enero. ¿Se puede hablar de la femineidad de Dios como desafío teológico? La lectura de Isaías, desde luego, nos lleva a pensar en signos femeninos de Dios. Parece, sin embargo, como advierte Isabel Gómez-Acebo, que el único verdaderamente convencido de este título es el propio Dios⁴⁶.

⁴⁴ CABODEVILLA, J. M., *Discurso del Padrenuestro*, BAC, Madrid 1971, p. 54.

⁴⁵ *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1978, p. 5.

⁴⁶ Cf. *Dios también es madre*, Ed. San Pablo, Madrid 1994. p. 192.

TAREAS PARA EL AÑO DEL PADRE

La última página de estas notas sobre «La buena noticia de Dios Padre en la pastoral» no puede ser otra que la invitación a vivir comprometidamente el título de hijos de Dios. No estamos ante una verdad más de nuestro credo y tampoco ante una fría afirmación teológica que puede dejarnos indiferentes. Confesar y vivir la experiencia de la paternidad de Dios es una noticia de largo alcance para toda la humanidad, con peso y fuerza como para remover la conciencia de los cristianos. «A una situación histórica que tiene en su entraña la sospecha de que Dios es ajeno o enemigo del hombre y de que su gloria se afirma a costa de la gloria de éste, sólo se puede responder definitivamente mediante una forma de fe, Iglesia y vidas creyentes en las que el Dios vivo aparezca como amigo de los hombres, suscitador y garantía de la vida humana, defensa del pobre ante los múltiples poderes que en este mundo le amenazan, desde el hambre y la esclavitud hasta el sinsentido y la soledad, la ignorancia y la muerte»⁴⁷.

Lista de tareas comprometedoras para que esta buena noticia que celebramos nos cale hasta el alma y se convierta en un elemento de conversión. Con un cierto atrevimiento, apunto algunas sugerencias que ustedes pueden completar o enmendar:

Vivir en el corazón del Padre de Jesús, porque, como el hijo mayor de la parábola de San Lucas, podemos habitar su misma casa, pero tener sentimientos muy diferentes a los suyos. Entender la fe, no como una ventaja o un seguro, sino como un continuo retorno a Dios para vivir en la fidelidad y la confianza. Proclamar, a través de gestos y palabras, el amor y el perdón infinitos de Dios Padre/Madre. Juzgar el mundo con las entrañas del Padre. Contemplar la humanidad doliente de nuestra aldea planetaria desde el corazón bondadoso del Padre. Repetirnos la sorprendente pregunta del Génesis sobre la fraternidad —«¿Dónde está tu hermano?» (Gn 4,9)— y aproximarnos, por lo menos afectivamente, a los abismos donde se mueven los inmigrantes, los enfermos del SIDA, los excluidos...hijos, como nosotros del Padre de todos. Compartir, recíprocamente, nuestros bienes espirituales con otros creyentes. Abandonar actitudes arrogantes y a la defensiva, reconocer la honestidad de tantos alejados y buscar las zonas comunes de encuentro del arte, el bien común, la belleza, la justicia, la paz, la dignidad de la persona humana. Abrir espacios de presencia y partici-

⁴⁷ G. DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre*, BAC, Madrid 1985, p. 39.

pación a la mujer para que el rostro femenino de Dios y la maternidad de la Iglesia sean más reales y más fáciles de imaginar. Mirarnos a fondo cómo andamos de gratuidad y de gratitud, de acogida y de ternura.

PREGÓN-POSDATA PARA EL AÑO DEL PADRE

Que nadie se llame huérfano,
que nadie se ahogue en el pozo oscuro de la soledad,
que nadie, hambriento de cariño, busque regazos artificiales,
que nadie renuncie al milagro de la vida,
a ser libre y transparente como el viento.
Venid, sentaos a la lumbre del Evangelio
para celebrar una fiesta de hermanos.
Dios Padre/Madre nos ha amado primero (*Jn 4, 7-10*)
y sembró el amor en los rincones de nuestra alma.
Saboread que ser hijo y ser hermano
es la rama de olivo de nuestros diluvios.
Que nadie tema el siglo XXI
porque entraremos en él de la mano de un Padre
que colma a sus hijos de gracia y de ternura (*Salmo 102*).
Que nadie rompa su carnet de terrícola
porque cada persona, cada cultura y cada religión
atesoran «semillas del Verbo» de Dios.
Abrid los brazos como el hijo pródigo,
reíd y llorad sin disimulo
que *el año de gracia* ya está cerca
y Jesús ha inaugurado
el tiempo definitivo del perdón y de la gracia.

**DIOS, PADRE MISERICORDIOSO,
EN LA TEOLOGÍA ACTUAL**

JOSÉ A. GALINDO RODRIGO, OAR

I. LA PATERNIDAD DIVINA DE DIOS

PLANTEAMIENTO GENERAL

En dos formas se da la paternidad en Dios: la primera y principal en relación a su Hijo; y la segunda, en relación a los seres humanos. Descubrimos con estupor la primera por la revelación bíblica que nos hace conocer que Dios tiene un Hijo; tomamos conciencia de la segunda por la revelación también bíblica de que Dios, de otra forma y en otro grado distinto, ha querido tener por hijos a los hijos del hombre. La primera paternidad será verdadera si Cristo es ése Hijo de Dios; la segunda paternidad será verdadera si los seres humanos han sido elevados a la dignidad de hijos de Dios. Por tanto, frente a la acostumbrada visión de la paternidad de Dios en el mismo Dios Padre, nuestra exposición se va a centrar más bien en el otro polo necesario de la relación paterno-filial, esto es, en la visión del Hijo de Dios y en el modo cómo los seres humanos son hijos de Dios. Esto de una manera indirecta pero poderosa nos irá dibujando la figura de Dios como Padre.

LA FILIACIÓN DIVINA DE CRISTO

Aparte de las groseras visiones sexuales sirofenicias de la paternidad divina, que fueron evitadas en Israel, el concepto de paternidad atribuido en el Antiguo Testamento a Dios es siempre metafórico. En efecto, aparece Dios como Padre de Israel, pero no en sentido propio o jurídico, ni natural ni adoptivo, sino a causa de las intervenciones salvíficas que ha tenido en su favor como consecuencia de la Alianza,

así como por haberle dado, como creador, la existencia. «Padre» en estos casos significa propiamente protector y creador, que exige por parte del pueblo sumisión y confianza. Esta protección se hace amorosa en Jeremías (3, 19; 31, 20) y Oseas (11, 3ss. 8ss), y hasta maternal en Isafas (Is 49, 14- 15; 66, 13). También se dice que Dios es Padre del rey, en quien se representa la protección amorosa que Dios ejerce sobre todo el pueblo. Al final del Antiguo Testamento se tiene conciencia de que Dios es Padre de Israel y de cada uno de sus fieles de alguna manera, imprecisa. Nunca se habla de que Dios sea Padre en sentido propio, esto es, en cuanto que transmite el ser y la vida a otro ser, a otra persona en virtud de la generación, o en sentido jurídico, que conllevaría la participación en su herencia. No se pasa, pues, de una paternidad divina en sentido muy amplio o metafórico.

Con el Nuevo Testamento los cristianos hemos llegado a conocer la condición de hijos adoptivos de Dios que él nos ha regalado porque antes hemos conocido que dentro de la divinidad existe algo similar a la dualidad de la relación paterno-filial humana; es decir, que en Dios hay un Padre y hay un Hijo. Esta condición paternal divina de Dios se nos revela a la vez y al ritmo en que se nos ha ido revelando que Dios tiene un Hijo de su misma naturaleza, y que, por consiguiente, Dios es Padre. Pero esto, a su vez, lo sabemos porque Cristo se nos ha manifestado como Hijo de Dios en sentido propio, de la misma naturaleza que el Padre.

La creencia de la Iglesia es que Dios es Padre de Cristo en cuanto que le transmite el ser y la vida, no como creador, sino por vía de generación, o, lo que es lo mismo, Jesucristo es Dios en sentido propio, es decir, que es Hijo de Dios en el mismo sentido.

Que Cristo es el Hijo de Dios en sentido propio contiene dos revelaciones: 1.^a) que entre Cristo y Dios existe una relación paterno-filial, es decir que Cristo es Hijo de Dios; 2.^a) que Cristo es Dios.

CRISTO ES HIJO DE DIOS

En el Nuevo Testamento se habla de Dios con mucha frecuencia de Dios como Padre ¹, concretamente como el *Padre de nuestro Señor Jesucristo*. Docenas de veces llama Jesús a Dios su Padre y docenas

¹ Mientras que en el Antiguo Testamento sólo seis veces se nombra a Dios como Padre, en el Nuevo Testamento, mucho más breve que el Antiguo, son sin embargo 258.

de veces se dice de Jesús que es Hijo de Dios, como lo podemos ver fácilmente ojeando la Biblia o en cualquier diccionario bíblico, teológico o en cualquier manual de cristología. El problema está en averiguar en qué sentido exactamente se dice de Dios que es Padre y de Cristo que es su hijo. Si solamente se ha de entender en un sentido todo lo elevado que queramos pero no en sentido propio sino en definitiva metafórico y aproximativo, de manera muy superior pero después de todo no cualitativamente distinta a como era obligado entenderlo en el Antiguo Testamento, entonces Jesús es nada más que un heredero eminente de los derechos de su pueblo y de sus reyes respecto de los favores divinos. Podría decirse incluso que en él se revela Dios de un modo sublime y en un grado quizá no igualado por ningún otro hombre religioso de la historia.

JESÚS LLAMA A DIOS *ABBÁ*

Nos ayuda en la averiguación de este sentido genuino la manera como Jesús se dirige a Dios. Pues bien, Jesús llama a Dios *Abbá*, término que viene del uso familiar; es la palabra aramea utilizada por los hijos para dirigirse a su padre. Significa el amor, la confianza y la cercanía existente entre uno y otro. Concretamente este término es el equivalente a *papá* o *padre querido* en el lenguaje moderno. Jesús casi siempre usa este término cuando se refiere a Dios. Y esto lo sabemos con total seguridad, según todos los estudiosos. Y aunque exhorta a sus discípulos a llamar Padre a Dios (Mt 23, 9), es significativo el matiz de no incluirse a sí mismo junto a ellos como hijos de Dios, indicando así que es hijo de una forma sustancialmente distinta². Pues bien, esta manera de llamar Jesús a Dios, y con el matiz que hemos comentado, nos orienta hacia la comprensión de su relación especial con él; una relación que se presenta con una intimidad tan grande, que es única entre todos los seres humanos.

² No dice «nuestro Padre», sino «vuestro Padre»; no dice «oremos así», sino «vosotros, pues, orad así»; no dice «nos perdonará también a nosotros nuestro Padre», sino «os perdonará también a vosotros vuestro Padre» (Mt 6, 9-14). No dice «nuestro Padre celestial las alimenta», sino «vuestro Padre...»; no dice «y ya sabe nuestro Padre celestial», sino «y ya sabe vuestro...» (Mt 6, 26. 32). No dice «y ya sabe nuestro Padre que tenéis necesidad», sino «y ya sabe vuestro Padre...» (Lc 12, 30). No dice «Subo a nuestro Padre y a nuestro Dios», sino «Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20, 17).

DIOS TIENE UN HIJO DE SU MISMA NATURALEZA

¿Qué relación existe entre Dios y Jesús? ¿No habrá que entender como igualdad con Dios y como identidad de naturaleza con él lo que se dice de Cristo en varios textos de la Escritura como Rm 9, 5³ Fl 2, 6⁴; Tt 2, 13⁵; ; Mt 11, 27⁶; Jn 1, 1. 14⁷; 10, 30⁸?

A pesar de la fuerte carga significativa de la divinidad de Cristo que contienen estos textos no es fácil atribuirles un sentido trascendente, esto es, un sentido propio hasta el punto de que nos atrevamos a afirmar que es el Hijo de Dios y de la misma naturaleza que Dios. Lo decisivo para nosotros es que así lo entendió la Iglesia primitiva y la de todos los tiempos, como consta en esa renovada y siempre actual definición dogmática, que toda la Iglesia hace todos los domingos en la eucaristía, no ejerciendo como tal, sino, mejor, siendo Iglesia, y que dice así:

Creemos en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato: padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre⁹.

1. Pero ¿por qué digo todo esto? Veamos: Si estamos atentos a la literatura teológica que sobre Jesucristo se está escribiendo desde hace una veintena de años, observaremos que se va intensificando un manto de silencio extendido sobre la divinidad de Cristo. No solamente porque abundan más las *Jesusologías* que las *Cristologías*, lo cual nada tiene de ilegítimo aunque pueda ser un síntoma, sino porque en muchos tratados teológicos, allí donde sería lo pertinente mencionar, y aun

³ ... el cual (Cristo) está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos.

⁴ El cual (Cristo), siendo de condición divina...

⁵ ... y la Manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo.

⁶ ...y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo.

⁷ ... y la Palabra era Dios... y la Palabra se hizo carne.

⁸ El Padre y yo somos una sola cosa.

⁹ Tomado de la profesión de fe de los dos primeros concilios ecuménicos: el de Nicea (a. 325) y el I de Constantinopla (a. 381).

exponer, la divinidad Cristo, se la silencia. Las conclusiones que afirmaban la divinidad de Cristo, como razonablemente derivadas de poderosos argumentos a partir de patentes premisas, se eliminan unas y otros pudorosamente, como con miedo de molestar a la mentalidad neopositivista y cientifista, y a lo sumo se dice, y no siempre, que la Iglesia cree en la divinidad de Cristo. Lo cual puede dar la impresión de que la Iglesia obtiene esa creencia, desde el punto de vista humano, como por arte de magia, sin ningún apoyo racional consistente. No es fácil encontrar en muchos libros actuales acerca de Cristo las razones que inducen a la Iglesia a creer en su divinidad. Sabemos que la fe es un don de Dios, y como tal don la posee la Iglesia y sus fieles, pero también tiene su componente racional, como ha puesto de relieve Juan Pablo II en su reciente encíclica *Fides et ratio*.

2. En otro contexto encontramos esta misma posición en bastantes conferencias que hoy en día se dictan o en los libros que se escriben sobre las religiones. En unas y otros con cierta frecuencia Cristo aparece solamente como un gran hombre religioso en el que Dios se ha revelado de una manera muy rica y singular, nada más. Y como una variante de la misma postura, en aras de un encomiable ecumenismo, se cae con frecuencia en un pluralismo religioso indiferenciado, en el cual se niega que el cristianismo supere en valiosidad religiosa y moral a las otras grandes religiones, las cuales convergen no hacia un cristocentrismo sino hacia un teocentrismo. Esto, aunque no se diga y a primera vista el oyente o lector no lo advierta, implica la negación de la divinidad de Cristo. En efecto, si se niega la preeminencia del cristianismo sobre las otras religiones es necesario aceptar una de las tres alternativas siguientes:

a) Los otros fundadores de las grandes religiones también son Hijos de Dios en el mismo sentido y nivel que nosotros los cristianos confesamos de Cristo, y esto tiene la consecuencia obvia de que sus religiones son igualmente valiosas que la cristiana;

b) La condición de Cristo como Hijo de Dios no incide en la calidad de la religión por él fundada, en cuyo caso deja de plantearse la cuestión por no quedar implicado el dogma cristiano de la divinidad de Cristo;

c) Cristo no es el Hijo de Dios, por lo que la religión fundada por él no tiene ninguna razón especial para que sea superior a las otras religiones importantes.

Pues bien, como la primera proposición no parece que nadie esté

dispuesto a aceptarla, ni siquiera los seguidores de los fundadores de sus respectivas religiones, y como la segunda es poco menos que imposible sostenerla razonablemente, se impone la tercera, esto es, que Cristo no es el Hijo de Dios, por lo que la religión fundada por él no tiene ninguna razón especial para que sea superior a las otras religiones importantes. Debido a ello el cristocentrismo no tiene sentido y se impone un teocentrismo. Vemos así cómo dentro de un pluralismo religioso, al parecer bien intencionado, se esconde la negación de la divinidad de Cristo.

II. DIOS, PADRE DE LOS SERES HUMANOS

LA FILIACIÓN DIVINA DEL SER HUMANO EN GRACIA

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Todos los seres humanos son hijos de Dios, pero no todos ejercen como tales. Todos han sido elevados del nivel de criaturas al de hijos por adopción en Cristo, pero la vida divina a cuya comunicación tiende esa adopción no es real y actual en todos ellos, si, como parece, hay muchos seres humanos que no viven en amistad con Dios, en gracia se decía antes, porque han hecho de otro valor el objeto y centro de su opción fundamental, lo cual entra en conflicto con el amor supremo que se debe a Dios.

Sólo en el ser humano en estado de gracia habitual, o fundamental, como se dice ahora, se dan todos los valiosos y admirables elementos que constituyen la filiación divina del justo como una de las dimensiones más importantes de esa vida de gracia. Es lo que vamos a analizar a continuación.

La revelación veterotestamentaria no permite hablar con propiedad de la filiación de los seres humanos con respecto a Dios porque refleja más bien la abismal distancia ontológica entre la humanidad y la divinidad. Esto hace que se vea como ininteligible cualquier relación paterno-filial entre Dios y las criaturas humanas en sentido propio. Esta distancia, y a la vez obstáculo, es anulada primero por la existencia en Dios de un Hijo natural que, en segundo lugar, se hace hombre. Y

si esto no se hubiera dado, nunca hubiese tenido consistencia la consideración de los hombres como hijos de Dios.

INTRODUCCIÓN AL TEMA

La filiación es una relación ontológica y personal cuyo fundamento es la generación. Se es hijo de alguien porque de él se ha recibido una naturaleza igual a la suya por medio de la generación; hecho real, de contenido *ontológico*, que crea además una *relación* especial de carácter *personal* entre dos personas.

Las dos vertientes de la filiación, la ontológica y la personal, son esenciales cuando se trata de personas. La ontológica, que constituye el hecho físico y real de la filiación, es evidente que pertenece a la esencia de la misma. Nadie puede ser hijo de otro, hablando en sentido propio, si no media entre ellos la relación real cuyo fundamento es la generación.

En cuanto a la vertiente personal también está claro que es esencial a la filiación cuando se trata de personas. El hecho de la generación crea una relación entre la persona que engendra y la persona que es engendrada.

Esta relación hay que distinguirla de las «relaciones personales» en sentido estricto; es decir, las que se establecen entre dos personas en un marco consciente, en virtud sobre todo del conocimiento y del amor. Por eso, para distinguir aquélla de estas «relaciones personales» se la podría denominar «relación entre personas» cuyo fundamento es la generación, y que va necesariamente unida a la vertiente ontológica, y es *esencial* en la relación paterno-filial.

Pero la filiación solamente se vive y ejerce de una manera plena cuando padre e hijo asumen el hecho biológico y establecen entre sí unas relaciones paterno-filiales, que, obviamente, son de carácter personal; es decir, por medio de «relaciones personales». Éstas serían parte no esencial pero sí *integrante* de la filiación.

También pueden darse «relaciones entre personas» y «relaciones personales» de carácter paterno-filial sin que tengan como fundamento el hecho de la generación. Es el caso de la filiación y paternidad *adoptivas*, por el hecho jurídico-social de la *adopción*. No estamos entonces ante una paternidad y filiación de tipo natural y en sentido propio, sino de tipo y en sentido jurídico-social. Así, pues, podemos concluir que la filiación tiene

dos vertientes: la ontológica y la personal; pero esta última tiene dos dimensiones, una *esencial* («relación entre personas») cuyo fundamento puede ser ontológico (la generación) o jurídico-social (la adopción) y otra *integrante* («relaciones personales») que se establecen entre el padre y el hijo por el conocimiento y el amor.

LA PECULIAR FILIACIÓN DIVINA DEL JUSTO

En la filiación del justo con respecto a Dios está muy clara la vertiente *personal*. En constancia de ello podemos citar la Escritura: *Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él, para ser también con él glorificados* (Rm 8, 15-17)¹⁰.

Aparece con menos claridad, por el contrario, la vertiente *ontológica*. Claramente nos enseña **Pablo** que somos hijos *adoptivos* (lo cual supone la negación implícita de la vertiente ontológica): Ga 4, 4-7; Ef 1, 5, etc. Sin embargo, en otros textos aparece algo semejante a la filiación dotada de la vertiente ontológica. En efecto, en Rm 8, 29 se habla de *reproducir la imagen de su Hijo*; o se sugiere algo más que una adopción jurídica, ya que somos hijos en virtud de haber recibido el Espíritu (Rm 8, 14; Ga 4, 6-7; Ef 1, 13).

Pero es, sobre todo, **Juan** el que explícitamente habla de una filiación superior a la adoptiva. Por ejemplo, cuando dice que *hemos nacido de Dios* (1 Jn 2, 29; 4, 7; 5, 18); o cuando escribe que hemos recibido *la simiente de Dios* (1 Jn 3, 9) al *nacer del Espíritu* (Jn 3, 8); por lo cual *somos hijos de Dios* (1 Jn 3, 1-2). No obstante, Juan distingue con toda claridad entre la filiación divina de Jesús y la nuestra (Jn 20, 16-17).

a) A la luz de toda la Revelación sobre la vida cristiana, hemos de concluir que la filiación del justo con respecto a Dios es cualitativamente superior a la filiación adoptiva humana en cuanto filiación¹¹,

¹⁰ Cf. también: 1 Co 8, 6; Ga 4, 4-7; Ef 1, 3-14; Jn 1, 12; 20, 17; 1 Jn 3, 1-2.

¹¹ En esto están de acuerdo los autores: Ch. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1969, 223; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia*, Salamanca 1967, 514; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología especial*, Santander 1991, 379-380.

precisamente en su vertiente *ontológica*. Porque la filiación del justo se basa en la comunicación por parte del progenitor (Dios) de su vida y de su naturaleza; lo cual no sucede en la filiación adoptiva humana. Por otro lado, la infinitud de Dios hace que cada hijo suyo reciba la totalidad de la herencia, que es compartida, no repartida por todos sus hijos; lo cual tampoco sucede en la filiación adoptiva humana.

Así, pues, la filiación divina del justo tiene una vertiente *ontológica especial*, porque se fundamenta en una «generación» que es real pero no natural ni generación como la que conocemos en la vida humana; como tampoco es, según hemos comprobado, una mera adopción de tipo jurídico. Es algo especial que podríamos situar en una posición intermedia entre una y otra.

b) La filiación, en su vertiente *personal*, es el término de una relación que se crea como una derivación necesaria de su fundamento que es la generación. De la misma manera la «filiación» divina del justo es el término de una relación que se crea como una derivación necesaria de su fundamento que es la «generación» del mismo justo por Dios. La dimensión esencial de esta vertiente es la «relación entre personas», que va necesariamente unida a la vertiente ontológica cuando la relación paterno-filial es entre personas, y tiene una generación como fundamento. El hecho de la «generación» divina del justo establece una «relación entre personas», entre Dios (más precisamente el Padre) y ese ser humano justo. Lo cual equivale a decir que la «generación» del justo por Dios es una expresión en la cual el ser que se expresa es Dios (el Padre) y el hombre justo es el ser expresivo. Dios (el Padre) expresándose en el justo es su Padre y el justo expresando a Dios (al Padre) es su hijo ¹².

Esta relación expresiva o expresión relacional postula la apertura y elevación a nivel consciente en el hombre y se desarrolla en el conocimiento y en el amor. Son «las relaciones personales» paterno-filiales, que constituyen la dimensión *integrante* de la vertiente personal que asumen la «generación» y la «relación entre personas», que necesariamente de ella se deriva. Estas son verdaderas expresiones recíprocas del modo de ser de cada uno de los seres que se relacionan.

También estas relaciones personales paterno-filiales entre Dios tienen el carácter de «generación» porque hacen al hombre en gracia

¹² Cf. José A. GALINDO RODRIGO, *Compendio de la gracia. La gracia, expresión de Dios en el hombre. Hacia otra visión de la antropología cristiana*, Valencia 1997², 275-299.

imagen manifestativa de Dios (Rm 8, 29), lo que viene a ser el análogo de la generación en el ámbito espiritual. A este respecto es pertinente preguntarse si los seres humanos que viven en pecado, cuyo dios son los ídolos de este mundo, son entonces hijos de Dios. No parece que sea así, puesto que de ellos no se puede decir que tengan en sí mismos la participación de la naturaleza y vida divinas que poseen los justos, ni que se dé en ellos la relación entre personas provenientes de esa «generación», ni que tampoco sean imagen manifestativa de Dios, expresión de Dios, del Hijo de Dios. Alegremente se dice que todos los seres humanos son hijos de Dios; con mayor precisión habría que decir que Dios quiere ser Padre de todos los seres humanos y que ésta es la vocación de todos ellos; pero en esta relación paterno-filial tan peculiar, a diferencia de la biológica humana, hace falta que el ser humano quiera ser hijo, quiera ser hijo de Dios.

Expuestas las dos vertientes, ontológica y personal, de la filiación divina del justo, nos acercamos ya a una idea aproximada de Dios como Padre respecto a los seres humanos.

EL JUSTO, HIJO DE DIOS PADRE

La Escritura y los Padres de la Iglesia consideran que el justo es hijo únicamente de Dios Padre, no de las otras dos divinas personas. En los textos de la Escritura que se refieren a la filiación divina del justo se nos dice claramente que el justo es hijo del Padre (Ef 1, 3-14; Rm 8, 14-17. 29; Gal 4, 407; 1 Co 8, 6; Jn 20, 17). En esa misma línea se mantienen los Padres de la Iglesia¹³. La teología actual, apoyándose en los textos inequívocos de la Escritura, es favorable a la filiación del justo con respecto al Padre¹⁴.

Desde el punto de vista especulativo considero válidas las razones aducidas por Baumgartner¹⁵. Al parecer están tomadas de Rahner¹⁶.

a) Podemos añadir todavía: la filiación divina del ser humano

¹³ Cf. FLICK-ALZEGHY, o. c., 518-523. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Io. ev.* 2, 13; 21, 3; 75, 1; *Ser.* 126, 9.

¹⁴ cf.: FLICK-ALSZEGHY, o. c., 514, 526-528; P. FRANSEN, *Mysterium Salutis*, IV/2, 888-891; Ch. BAUMGARTNER, o. c., 222, 235-240; K. RAHNER, *Escritos de teología*, I, 374-377; L. F. LADARIA, o. c., 385; ID., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, 257; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o. c., 379-384.

¹⁵ C., o. c., 222.

¹⁶ Cf. K. RHANER, *Escritos de teología*, I, Madrid 1961, 374-377.

agraciado, porque tiene una vertiente personal, es una relación personal. Luego se ha de constituir y ejercer con respecto a las personas divinas, de las cuales sólo el Padre posee la naturaleza divina según la noción personal específica de Padre. Por tanto, sólo el Padre lo es del justo, y éste sólo es hijo del Padre.

Ni el Hijo ni el Espíritu Santo, en cuanto personas, pueden ejercer de padre, porque su ser específico personal no se lo permite. La distinción de las personas divinas entre sí postula unas diversas funciones y relaciones (aunque sea como término de las mismas) con el ser humano en gracia. El orden y contenido de las funciones de las divinas personas en la Historia de la Salvación está en conformidad con el orden y contenido de las procesiones de la vida intratrinitaria. Por eso es que el justo no puede ser hijo de la Trinidad; porque si con la palabra Trinidad significamos las tres personas divinas, es incoherente que digamos que toda la Trinidad ejerce la paternidad con respecto a los hombres en gracia; ya que dos de las personas divinas tienen un ser personal característico que es contrapuesto e incompatible con la función de la paternidad.

Pero el Padre, origen y principio imprincipiado de la naturaleza y vida divinas, es, por eso mismo, el que posee el ser personal específico de la paternidad; de ahí que las relaciones entre Dios Padre y el justo se constituyan y estructuren en forma paterno-filial. El Padre «engendra» al hombre a la vida sobrenatural de la gracia comunicándole su naturaleza y vida divinas que él posee de un modo absoluto y originario; es decir, de un modo *paternal*. También el Hijo y el Espíritu le comunican al justo la naturaleza y vida divinas, pero *no* de un modo *paternal*, porque no las poseen de un modo originario no originado.

b) Es conveniente advertir que al decir que Dios es padre no se intenta consagrar una inexistente primacía del origen masculino de la vida divina frente al origen femenino de la misma; puesto que Dios también es *madre* para el ser humano. Los rasgos maternales que aparecen en la Escritura (Is 49, 14-15; 66, 13), parecen sugerirnos la maternidad en Dios¹⁷. En todo caso, superadas las visiones de tipo tradicional y cultural, solamente habría más razón para llamar padre que madre a la primera persona de la Trinidad si científicamente se prueba que en el ámbito humano el padre es un principio más originario de la vida del hijo que la madre; lo cual no creo que sea facti-

¹⁷ Algunos textos de san Agustín parecen sugerir lo mismo; cf.: *En in ps.* 26, 2; 45, 11.

ble. Además, está claro que Dios en cuanto Dios, aparte de no tener sexo, es igualmente la fuente y modelo de las cualidades característicamente maternas como lo es de las que son más propiamente paternas. Así, pues, hemos de decir que Dios es padre y madre a la vez y en el mismo grado.

CONSTITUCIÓN Y REALIZACIÓN DE LA FILIACIÓN DIVINA

Es preciso distinguir en la filiación divina del justo su *constitución*, por un lado (de lo que ya hemos hablado) y su *realización*, por otro.

En la *realización* de la filiación intervienen las tres divinas personas, como intervienen en toda la historia de la salvación y en la salvación de cada persona en particular. Pero aunque en la realización interviene toda la Trinidad, en la *constitución* de la misma y en su vertiente personal es, como hemos dicho, sólo el Padre el que ejerce la paternidad con respecto al justo, siendo éste únicamente hijo del Padre.

Pero aunque toda la Trinidad interviene en la realización de la filiación, cada una de las personas divinas, sin embargo, interviene de manera distinta; manera que está en conformidad con la propiedad notional de su ser personal que distingue a las personas divinas entre sí.

a) El *Padre* es el *autor* de la filiación divina del justo (Rm 8, 14-17. 29; Ga 4, 4-7; Ef 1, 3-5). El Padre es la persona de la divina Trinidad que toma la iniciativa de hacernos sus hijos adoptivos (Ef 1, 5). Él nos ha predestinado *a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos* (Rm 8, 29). El Padre hace que seamos hijos de Dios (1 Jn 3, 1). El Padre es el origen imprincipiado de la naturaleza y vida de Dios que el justo recibe en la filiación (2 Co 5, 17-18; 1Co 8, 6; 1 Pe 1, 3-6; 2 Pe 1, 3-4; Col 1, 12-13; 1 Co 8, 6).

b) El *Hijo* es el *ejecutor* de la filiación divina del justo a nivel *objetivo y universal* (Ef 1, 5; Ga 4, 4-5; Jn 1, 12-13). El Hijo es el *modelo* de nuestra filiación (Rm 8, 29; Jn 20, 17). El Hijo es aquel que hereda la plenitud de la herencia de la que el justo participa como heredero con él (Rm 8, 17; Ef 1, 11; 1 Jn 3, 1-2).

c) El *Espíritu Santo* es el *realizador* de la filiación a nivel *subjetivo y personal*. El Espíritu Santo es *enviado a nuestros corazones* (Ga 4, 6); grita desde dentro de nosotros que somos hijos, esto es, establece nuestra relación filial con Dios (Ga 4, 6; Rm 8, 15;), y de ello

da testimonio para que creamos que realidad tan grande es verdadera (Rm 8, 16). Porque el Espíritu nos ha sido dado (Rm 5, 5) y nos constituye en hijos de Dios (Ef 1, 13), es, por eso mismo, la prenda de nuestra herencia de hijos (Ef 1, 14).

LA MISERICORDIA DE DIOS PADRE

1. Si la humanidad estuviera en sintonía con Dios (amistad con Dios), el amor de Dios como Amor que es, tendría únicamente el carácter de dadivoso; consistiría casi exclusivamente en una comunicación de toda clase de bienes por parte de Dios al ser humano de la manera más generosa y desinteresada.

Pero al estar la voluntad humana en confrontación con Dios por el pecado, el amor de Dios, como Amor que es, tiene entonces, sin dejar de ser dadivoso, el carácter de misericordioso.

Los dos términos, *hesed* y *rahamim*, con que se significa en el Antiguo Testamento la actitud graciosa de Dios para con Israel, nos ponen eso mismo de manifiesto.

2. El término *hesed* significa la dimensión masculina del amor misericordioso de Dios, esto es, la fidelidad y la ayuda, mientras que *rahamim* significa la dimensión femenina, esto es, el regazo protector y la ternura. Ya hemos dicho antes que Dios es padre y madre a la vez, *Padre maternal*, dice Moltmann en frase feliz, con lo cual su misericordia queda significada de la manera más completa para la comprensión humana.

3. En el Nuevo Testamento es Jesús la expresión de la misericordia del Padre; y lo es con su doctrina, con sus actitudes para con los que más sufren, y sobre todo con su salvación. *Pero, Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo* (Ef. 2, 4-5). Este texto podría ser el resumen de la perspectiva con que Juan Pablo II, con motivo del Jubileo del año 2000, ha querido ver al Padre de nuestro Señor Jesucristo y también de nosotros. En él se pone de manifiesto lo que antes hemos dicho, es decir, el amor de Dios es inevitablemente misericordioso porque la humanidad se ha alejado de Dios a causa del pecado: *estando (nosotros) muertos a causa de nuestros delitos...*

4. La doctrina en que Jesús nos enseña la misericordia de Dios

alcanza su mejor expresión en las parábolas, en las que el pecador aparece, debido a la debilidad y mala inclinación humanas, más como un enfermo que como un culpable. Es, sobre todo, en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-31), donde Jesús nos descubre la hondura insondable de la misericordia de Dios su Padre, más allá de toda justicia, por encima de cualquier ingratitud o maldad.

Pero la misericordia de Dios en Cristo llega a su más alta expresión en su Pascua, su pasión, muerte y resurrección, porque en ella nos libera de nuestros más grandes males -del poder del diablo, del pecado y de la muerte- y nos otorga los mayores bienes (1 P 1, 3-4). Aquí ya no se trata de doctrina por maravillosa que sea, sino de la donación de su vida ejerciendo al máximo la misericordia; ya no estamos ante ejemplos, admirables, pero situados en el plano teórico, sino de la entrega real y práctica de su persona; no ya de perdonar por parte de Dios, sino de darnos a nosotros la capacidad de arrepentirnos para que podamos ser perdonados. Dios no perdonaría con una misericordia sin límites si su Hijo, uno de los nuestros, no se lo hubiera pedido en el momento cumbre de su poder de intercesión por nosotros, en el momento en que reconcilia a la humanidad pecadora con él: *Padre perdónales porque no saben lo que hacen* (Lc 23, 34).

CUESTIONES DERIVADAS

LA MISERICORDIA DE DIOS FRENTE AL ENIGMA DEL MAL

1. La psicología del hombre postmoderno es muy peculiar frente a estos temas. Su problema no es creer o no en la bondad misericordiosa de Dios; si es creyente está convencido de ese amor misericordioso y de la capacidad ilimitada de Dios para perdonar. Es más, a modo como los hijos de hoy en día son poco agradecidos a sus padres y consideran todos los beneficios que reciben de ellos más como una obligación suya que como dádiva por ellos recibida, el creyente postmoderno ve el perdón y misericordia de Dios como algo normal y natural, que no tiene nada de especial, puesto que si Dios es Dios es lo que le corresponde. Parece que toda la misericordia de Dios, lejos de ser un regalo gratuito, es más bien una obligación de su condición de Dios. ¿No se dice, parece pensar, que Dios es Amor? Pues entonces nada tiene de particular que sea tan misericordioso.

Siguiendo esa postura egoísta, que suele recordar las posibles obligaciones de los otros y nos las propias, que suele tener en cuenta sus derechos no los de los demás, el hombre postmoderno, el creyente postmoderno exige cuentas a Dios respecto del problema del mal con una audacia mayor y con una actitud acusatoria desconocidas en épocas anteriores. Ciertamente que nuestra pregunta sobre el problema del mal es pertinente. Pero para que la pregunta sea acertada y correcta hace falta que tengamos una idea de Dios por lo menos no demasiado equivocada. Es sorprendente, pero parece que todavía hay muchos cristianos que no se han enterado de que Dios no está al servicio de nuestra felicidad temporal en este mundo; no se han enterado de que Cristo no nos ha prometido la felicidad para esta vida; tampoco nos ha prometido una vida feliz en el caso de que vivamos como buenos cristianos.

2. Nadie puede poner en duda que muchísimos sufrimientos tienen como causa el mal uso de la libertad por parte del ser humano. Pero reconocida como presupuesto esta responsabilidad de la libertad, podemos y debemos hacer toda clase de preguntas a Dios, como hizo Job, interpellando pero a la vez adorando¹⁸. Con toda razón, ante las tremendas desgracias y ante los espantosos crímenes que con frecuencia nos golpean y abruman, podemos y debemos preguntar: ¿Dónde está Dios? ¿Por qué calla? ¿Por qué no hace nada? ¿Por qué no impide ciertos atroces crímenes perpetrados en los genocidios de las guerras actuales y en las acciones terroristas?

Ciertos casos de tremendos dolores, incluso de personas inocentes, especialmente de los niños, nos llenan de angustia el corazón y de interrogantes la inteligencia. No obstante, no se deben convertir en acusaciones porque uno de la divina Trinidad¹⁹, el Hijo de Dios, el inocente por antonomasia, murió en la cruz después de terribles tormentos. No podemos pretender conocer la razón de nuestros sufrimientos, por muy grandes y quizá injustos que sean, cuando son mucho más inexplicables, grandes e injustos los del Hijo de Dios.

En todo caso, las soluciones, seguramente no plenamente satisfactorias, hay que buscarlas sobre las bases siguientes: a) Dios no quiere

¹⁸ En el libro de Job se analiza el llamado mal físico, y se niega, como también lo negó Jesús, que sea un castigo ejecutado por Dios a causa del mal moral. De éste, tanto en el libro de Job como en el resto de la Biblia se dice muchas veces y de todas las formas posibles que su causante es el ser humano con el mal uso de su libertad.

¹⁹ «Uno de la Trinidad» padeció por nosotros, según una fórmula proveniente de los Padres, que de éstos pasó a la doctrina de la Iglesia: DS 401.

el mal; b) el ser humano con el desordenado uso de su libertad es la causa de muchos males y muchísimos sufrimientos.

Profundicemos más: la revelación bíblica nos descubre una visión de Dios como Amor, un Padre tan lleno de misericordia que, si a la vez existe tanto mal y sufrimiento, ha de ser porque él no lo puede evitar. Desde el momento en que ha hecho al ser humano libre, queda la puerta abierta a una inmensa cantidad de males que Dios no puede evitar ya que ello supondría contradecirse a sí mismo. No puede evitar que el hecho de que los hombres se hayan apartado de él no tenga malas consecuencias para ellos en forma de sufrimientos²⁰. Tendría aquí aplicación uno de los que se podrían llamar «límites» de la omnipotencia de Dios, debidos no a la falta de poder sino a causa de la plenitud de su perfección; por lo que no son una señal de deficiencia, sino muestra precisamente de verdadera omnipotencia²¹.

EL SUFRIMIENTO DE DIOS

Se está hablando mucho en estos últimos años de las llamadas «teologías del dolor de Dios». Doctrinas que admiten el sufrimiento en Dios, aunque no por falta o imperfección de su ser, dicen, sino por amor. El pensamiento nuclear de estas teologías podría resumirse así: Cuando el ser humano sufre, dado que Dios le ama tanto, debe ser entonces solidario sufriendo con él; porque de lo contrario sería señal de que no le ama; ya que, según Moltmann «un Dios poderoso que no pudiese sufrir, sería pobre porque no podría amar»; ya que donde hay amor también debe haber dolor.

Sabido es que frente a esta postura de teólogos tan importantes como Moltmann o Urs von Balthasar está la contraria también de teólogos no menos importantes como Rahner y Metz²².

1) La doctrina general y tradicional sobre la cuestión se puede resumir del siguiente modo: El dolor se produce a causa de un deterioro en el ser o por la ausencia de una determinada perfección. Ejem-

²⁰ Cf. José A. GALINDO RODRIGO, *Dios no ha muerto. La existencia y la bondad de Dios frente al enigma del mal*, Madrid 1996, 229-279.

²¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *C. serm. ar.* 14. En esta doctrina san Agustín se apoya en un texto paulino: ... *si somos infieles, él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo* (2 Tm 2, 13).

²² Cf. J. B. METZ (dir), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Estella 1996, 19-23.

plos del primer caso son el pecado, la enfermedad y la muerte; y ejemplos del segundo son la ignorancia, la mortalidad, incluso la conversión, que implicando una transformación positiva, sin embargo, lleva el sufrimiento como inherente a la misma. Pues bien, en Dios no son posibles ni el deterioro en el ser ni la ausencia de una perfección. Contrariamente a lo que sucede con el amor, que no lleva consigo necesariamente ninguna imperfección, el dolor sí que implica imperfección, por lo que no es posible en Dios.

Pero, entonces, ¿se queda Dios indiferente ante el sufrimiento, a veces espantoso, de sus hijos los seres humanos? Hay que aclarar un equívoco: El no sufrimiento de Dios no se debe a una impasibilidad indiferente, sino a la plenitud de su perfección. La inteligencia humana tiene grandes dificultades para conciliar la impasibilidad con el amor de Dios; y no es éste el único caso, ya que sucede lo mismo en la conciliación de la justicia con la misericordia divinas, así como de su trascendencia con su inmanencia. La impasibilidad es una cualidad pasiva, mientras que el amor es una realidad activa; por ahí se vislumbra la posibilidad de que Dios siendo impasible ame y que ame siendo impasible. Precisamente la más alta forma de amor, esto es, el amor como *ágape*, en contraposición al amor *erótico*, tiene como origen la superabundancia de perfección de quien ama de esa forma, y únicamente lleva consigo la comunicación de las propias perfecciones de un modo generoso, sin esperar ni recibir nada a cambio. Dios no recibe perfecciones del ser amado porque tiene de un modo eminente esas perfecciones que, por otro lado, él ha regalado a sus criaturas; tampoco recibe sus imperfecciones: si por ser perfecto Dios ama con un amor desinteresado, también por ser perfecto es incompatible con la imperfección del sufrimiento. Más todavía: Dios no recibe las imperfecciones del ser amado, porque entonces se produciría en él la degeneración del amor como *ágape*, con lo cual una de las verdades claves de la revelación bíblica quedaría comprometida.

2) Afrontando ya los presupuestos psicológicos de esa teología, observamos que dentro de la noción de amor no entra el dolor; por consiguiente, no necesariamente acompaña el dolor al amor. De ahí se desprende la posibilidad de que Dios ame sin sufrir. Efectivamente, a nivel humano, «donde hay amor hay dolor» ¿pero tiene que ser esto así tratándose de Dios?

En general y en el ámbito humano, el dolor acompaña al amor cuando la persona amada sufre de cualquier forma que sea. Pero esta

afirmación tiene muchos matices y seguramente que también excepciones. En efecto, cuando una madre ha recorrido muchos kilómetros buscando quién y con qué medios vacuna a su hijo de una amenazadora enfermedad ¿sufre por el dolor del niño cuando éste recibe el pinchazo? Me parece que la respuesta afirmativa no está tan clara; porque ese posible sufrimiento queda anulado por el conocimiento del gran bien que le causa el mismo hecho doloroso.

Este ejemplo nos sirve como de introducción para profundizar en el problema. El que haya alguna excepción o una aproximación a la misma, como hemos visto en el ejemplo mencionado, nos abre la mente a un nivel más profundo de comprensión. Ya que si no necesariamente acompaña el dolor al amor, se deduce de ahí la posibilidad de un amor sin ese dolor, y si esto sucede será debido al amor acompañado por la impotencia de remediar el dolor de la persona amada. Esto nos lleva a aperebirnos de que los motivos o las razones, que nos presentan como verosímil la afirmación de Moltmann, «donde no hay dolor tampoco hay amor», son de carácter humano y temporales, vinculadas a la existencia temporal.

En efecto, para que la ausencia del dolor implique necesariamente que tampoco haya amor ante el sufrimiento ajeno se requiere:

1.º) que el dolor de la persona amada sea algo necesariamente negativo respecto del bien integral de su ser;

2.º) que la persona que ama no pueda hacer que el dolor se convierta en un bien para que el que sufre;

3.º) que la persona que ama no conozca el bien que la persona amada puede obtener del dolor y hasta la plenitud personal que con ocasión del mismo puede alcanzar.

Estos requisitos normalmente no se dan en el amor humano, por lo que en el ámbito de ese amor el principio de Moltmann, al menos generalmente, es verdadero. Pero al analizar la relación de Dios con el ser humano que sufre podemos ver que aquellos requisitos sí se pueden cumplir y se cumplen. En efecto, el dolor no es necesariamente negativo, Dios puede hacer que sea ocasión para el bien integral de la persona, y que Dios conoce que efectivamente va a ser así. Por todas esas razones pienso que no es aplicable a Dios el mencionado principio de Moltmann. Hemos de tener cuidado con el antropomorfismo teológico.

Hemos de pensar que Dios puede convertir el dolor del ser humano en un bien mayor para él, y ve lo que nosotros no podemos ver,

esto es, cómo nuestro sufrimiento se transforma en gozo y gloria junto a él en una felicidad eterna. En Dios, en efecto, se dan al respecto dos factores que no se dan ni se pueden dar en el ser humano en relación con la persona que sufre:

a) Con su gracia nos ayuda a sobrellevar el sufrimiento y a transformarlo en bien moral, que afecta a la persona en la totalidad de su existencia.

b) Con su omnisciencia y desde su eterno presente, Dios contempla la felicidad de sus criaturas por toda la eternidad; para él es presente la felicidad futura de sus hijos lo mismo que son presentes sus sufrimientos, porque el futuro está dentro del ámbito de su eterno presente.

3) Insisten las «teologías del dolor de Dios» en que su sufrimiento no es debido a ninguna clase de imperfección sino a la inmensidad de su amor por el ser humano. Dios sufre porque su amor le impele a ser solidario con nuestro sufrimiento sufriendo con nosotros.

Hay que analizar qué es lo que significa *solidaridad*. En efecto, ¿sólo se da solidaridad sufriendo con el que sufre? Muchos veces los seres humanos no tienen a su alcance otro medio mejor para expresar su amor al que sufre que sufrir con él. Pero, en realidad, el alivio recibido por el que sufre está en proporción inversa de su bondad. Las personas buenas, de corazón noble, pueden llegar hasta sufrir más por el sufrimiento causado por el suyo a la persona que le ama y a quien ama, por eso están deseando que nadie sufra por su causa. Esto sucede entre los amigos, los esposos que se aman mucho o en los padres con respecto a sus hijos. Son las personas egoístas y envidiosas las que reciben un alivio, malsano por cierto, cuando su sufrimiento es acompañado por el de otra persona. La exigencia del dolor en el amigo, cuando se sufre, como señal necesaria de que se es amado, estaría maleada de raíz, puesto que está denotando un fuerte egoísmo que exige el amor del otro aun con sufrimiento, mientras que no se le corresponde con un verdadero amor que desea y procura librar al otro de ese sufrimiento.

El postulado de un Dios sufriente como señal de que nos compadece en nuestro sufrimiento implica a Dios en nuestro egoísmo y lo hacen cómplice del mismo; puesto que sólo con una actitud egoísta se siente alivio con el dolor ajeno que acompaña al nuestro. Que Dios sufra con nosotros nos lleva a una inútil autosatisfacción casi patológica que no conduce a nada. Aquí es pertinente la razón aducida por

Rahner cuando dice que si Dios sufre, el horizonte de nuestra salvación queda oscurecido y comprometido, puesto que ¿cómo nos podrá dar la plenitud de la felicidad, una vez que acaba nuestra vida en este mundo, un Dios que no es feliz? Vamos viendo que la teología del dolor de Dios crea más problemas que los que resuelve.

Y siguiendo nuestro análisis de la solidaridad ¿no es mejor solidaridad eliminar, disminuir el sufrimiento o ayudarle a alguien a sufrir con serenidad y de forma positiva? Pues bien, lo que el ser humano muchas veces no puede hacer, Dios sí lo puede hacer. Dios sin duda ejerce la solidaridad con nosotros, ayudándonos a sufrir de forma serena y constructiva para el bien integral de nuestra persona, que es la mejor manera de amar al que está sufriendo. Lo dice así el apóstol Pablo: *¡Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, que nos consuela en todas nuestras tribulaciones, para poder nosotros consolar a los que están en toda tribulación, mediante el consuelo con que nosotros somos consolados por Dios.* (2 Co 1, 3-4). Me parece que los presupuestos del dolor de Dios están concebidos desde un planteamiento equivocado de lo que es la auténtica solidaridad.

FINAL

1. Sin embargo, hemos de reconocer que las «teologías del dolor de Dios» plantean un problema muy difícil y hasta una aguda aporía, cuya solución no parece estar en la teología tradicional, esto es, cómo Dios nos ama tanto, por lo que no es indiferente ante nuestro dolor y, a pesar de todo, él se mantiene incólume frente al sufrimiento.

2. Cristo en la cruz nos indica que de alguna manera le afecta el dolor a Dios, ya que «uno de la Trinidad» padeció por nosotros, según una fórmula proveniente de los Padres, que de éstos pasó a la doctrina de la Iglesia²³. Aquí está implicado el misterio de la encarnación: El Hijo de Dios es el sujeto de atribución de todo lo que su naturaleza hace y padece; por consiguiente, también es sujeto del sufrimiento de su naturaleza humana en la cruz.

3. Por otro lado, sin que lo podamos entender, Dios es compasivo y misericordioso, de tal modo y en tal grado que de alguna forma

²³ DS 401.

comparte el dolor humano. No solamente, de alguna manera le afligen nuestros pecados, que nos apartan de él, sino también todos nuestros sufrimientos que en definitiva son consecuencia, de una manera u otra, de nuestros pecados ²⁴.

CONCLUSIONES

1.^a) Quizá habría que decir, respecto del problema que plantea el Hijo de Dios clavado en la cruz, que el sufrimiento le llega efectivamente a Dios a la vez que es destruido por su infinita perfección. Y esto es sólo una hipótesis.

2.^a) En cuanto al dolor de compasión por nosotros que se da en Dios, quizá se podría decir que Dios sufre con el sufrimiento de sus hijos los seres humanos a la vez que se alegra con más intensidad con los bienes, para él presentes, que esos mismos hijos van a gozar con él por toda la eternidad. Y esto, me atrevo a decir, es más que una hipótesis.

3.^a) Ambas proposiciones comprenderían quizá la verdad humanamente completa sobre este tema, que, como se ha visto, está compuesta en ambos casos de dos vertientes opuestas, las cuales nunca estarán a la vista de la inteligencia humana simultáneamente.

4.^a) La «teología del dolor de Dios», en mi opinión, está lejos todavía de alcanzar la suficiente consistencia como para resistir los numerosos y contundentes argumentos que se pueden esgrimir en su contra.

5.^a) Pero, finalmente, por encima de todo y a pesar de todo, hemos de concluir con el salmista: *Pues tú eres, Señor, bueno, indulgente, rico en misericordia para todos aquellos que te invocan* (Sal 85, 3).

²⁴ «A menudo la Escritura nos habla de un Padre que siente compasión por el hombre, como compartiendo su dolor. En definitiva, este inexcusable e indecible «dolor» de padre engendrará la admirable economía del amor redentor...» (JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, 39).

MUÉSTRANOS AL PADRE

ARMINDA DE LA RED, AM

«Felipe le dijo: *Señor, muéstranos al Padre y nos basta.*
 Jesús le dijo: *Felipe, tanto tiempo hace que estoy con*
 vosotros ¿y no me habéis conocido?
 El que me ha visto a mi
 ha visto al Padre» (Jn 14,6-9)

Cuando me propusieron participar en estas jornadas se me indicó que habría otras intervenciones sobre el tema de *DIOS PADRE*: desde el punto de vista *bíblico, teológico, mora, litúrgico*, unas; y desde el aspecto *agustiniano y moral* otras...

A mí se me asignó el aspecto *espiritual*. Y me pregunté inicialmente, qué le queda al aspecto espiritual, fuera de lo agustiniano, lo bíblico, lo moral... Solo resta lo personal, lo experiencial, lo íntimo. Pero hallo que todo lo anterior se encuentra en mi interior cuando llamo Padre a Dios. Por esto, cuanto sigue, es más bien una comunicación. Un tema sobre el que me he detenido en oración. No me resulta fácil y me cuesta verbalizar la experiencia: 1.º porque las experiencias son intransferibles; 2.º porque la intimidad es delicado perfume que cuando queda a la intemperie se evapora. Pero sé que *verbalizar* intensifica y multiplica, clarifica y compromete. Estas constataciones me animan a seguir.

EL DIOS DE MIS PADRES

Somos el misterio de nuestras historias, de nuestras tradiciones, de nuestras propias preguntas. «Yo soy yo y mis antepasados, con sus historias y sus voces y tradiciones corriendo por mis venas»¹.

¹ GEBARA, Ivone, *Teología a ritmo de mujer*. Editorial San Pablo. Madrid 1995, p. 141.

Heredé el patrimonio del trabajo y el amor a la cultura en un hogar donde la jornada comenzaba con la señal de la cruz y el día terminaba con la oración en familia; el plato fuerte de aquella mesa familiar siempre era el compromiso con el proyecto personal, en común compartido, de todos conocido y con ilusión asumido. Los diálogos de sobremesa semejaban una búsqueda común, con capítulo de culpas incluido, en el que estaba presente la corrección y siempre concluía con el postre del perdón explicitado en el abrazo.

El Dios que inicialmente conocí, tiene unos rasgos que no se suceden en secuencia; están entrelazados y armónicamente alternan: *bondad, misericordia que acoge, responsabilidad*. Inicialmente este es el Dios de los padres, para mí. *Luego*: el colegio, la Universidad... la Historia de España, la Historia Universal y la Historia de la Iglesia... —también la de la Iglesia— me hablaron de un Dios que cambiaba políticas y organizaba cruzadas, y de un Dios inquisitorial y perseguidor. El ambiente que me envolvió —con abundancia de prácticas religiosas— ofreció la imagen de un Dios de piedad facilona, casi un Dios farmacéutico especie de *papá rico*, o más tarde, el Dios revolucionario, abogado de causas perdidas... Estas distintas imágenes fueron sucediéndose y cayendo una tras otra sin pena ni dolor. También estas distintas muertes de Dios me alertaron para no levantar altar al dios de pancarta social. Estas muertes me ayudaron a estar prevenida ante los mismos filósofos que tan sólo me ofrecieron una representación de Dios: la idea de Bien en Platón, el Primer Motor de Aristóteles, el Uno de Plotino, la Sustancia Absoluta de Spinoza, el Espíritu Absoluto de Hegel... Vi todo ello como producto del hombre, imágenes y conceptos que caen bajo la prohibición bíblica. «*No te harás escultura ni imagen alguna*»².

Más adelante: en el diálogo Biblia y vida, y desde un muy zigzagueante recorrido, conocí un rostro de Dios *vivo*. En el mensaje que los 45 libros del Antiguo Testamento transmiten, no sólo al judaísmo, sino también al cristianismo y al Islam, e indirectamente a las religiones del mundo, he conocido que Dios no es el efecto de una reflexión teórica, sino el sentido y causa de un comportamiento práctico, motivo de veneración, adoración y contemplación.

Tal Dios no es anónimo: *¡Yhavé es su nombre!* En todo el Antiguo Testamento, donde esta denominación aparece 6.800 veces, se encuentra la enigmática respuesta que recibe Moisés desde la zarza en

² Ex 20,4.

llamas: «*Yo soy el que soy*» o «*Yo soy siendo*»³. No se trata de la revelación de una esencia metafísica de Dios, sino que entraña, más bien, una declaración de la voluntad de Dios, es decir: la presencia de Dios, su estar ahí, su estar presente, ser real, intervenir y mostrarse de una manera dinámica, lo cual no permite ninguna objetivación o esclerotización. Así, pues, Yhavé significa «Yo estaré ahí, estaré presente guiando, ayudando, fortaleciendo, liberando...» El sentido concreto de estas palabras aparece en la sentencia de Yhavé, anunciada al pueblo al pie del Sinaí: «*Yo soy Yhavé*»

El Dios de la Biblia es realmente un Dios con dinamismo histórico. Es un Dios providente y consumidor. Y esta concepción del Dios providente no adorna con flores mis cadenas, ni me condena a la pasividad, ni se trata de una huida hacia delante. No. Creer en Dios consumidor del mundo *significa* trabajar con serenidad y realismo; y al mismo tiempo, no hacerse ilusiones y saber que es posible buscar siempre el futuro, pero nunca realizarlo plenamente. *Significa* saber que este mundo no es lo definitivo, que todo lo existente tiene carácter transitorio y pasajero, que la división en clases y razas, en pobres y ricos, en dominadores y dominados, es provisional. *Significa* dar sentido constantemente a mi vida y a la de los demás compartiendo la esperanza de que sólo con la suprema realidad revelada de Dios encontrará mi existencia su plenitud de sentido y la historia de la humanidad su verdadera culminación.

En mi itinerario por los caminos de la vida he podido encontrarme con creyentes profundos y otros más superficiales y propensos a lo mágico. Siempre llegué a la misma conclusión: Se ha utilizado a Dios. Se le ha domesticado según las necesidades de turno: el dios que guardaba la caja fuerte, que hacía crecer las cosechas, que vigilaba por la moral, curaba de mal de ojo, protegía las seguridades afectivas, intelectuales, sociales y políticas... Y me quedaba la sensación que ese dios es un invento, porque hoy se puede prescindir de él sin que ocasione ningún problema.

A cambio, el Dios de la promesa nos da el encargo de ponernos en camino hacia la tierra prometida: un país que, como hiciera antaño con Israel, debemos nosotros cultivar y edificar. Este concepto escatológico de Dios ha transformado radicalmente los tratados de teología. Y, en un plano aún más personal, ha dado consistencia a mi experiencia religiosa, mientras va dibujando un rostro de Dios desde

³ Ex 3,14.

trazos semiinconscientes pero que han perfilado unos rasgos de ineludible referencia siempre.

UN «ROSTRO» DE DIOS PERDIDO EN EL TEMPLO

«¿Por qué me buscabais?
¿No sabíais que
yo tenía que estar en la casa de mi Padre?»
(Lc 2,49)

Hablar de Dios siempre es peligroso por el riesgo de reducirlo a un concepto, a una idea, a un ídolo más o menos reluciente, por mor del cual nos descalificamos unos a otros. Creo muy difícil hablar de Dios. *Mientras considero que hablar a Dios es un arte.*

A Dios se le reza, se le visita, se le da incienso, se le levantan templos y se le pide aquello que se desea, dispensándose, de este modo, el hombre, cambiar de conducta entre los hermanos. Las religiones paganas dicen que todo ha de centrarse en Dios o en los dioses, y antes de Jesús, la religión giraba en torno al culto de Dios.

La historia de las civilizaciones ha demostrado que también se puede llamar Padre a Dios en las más diversas religiones. Tal denominación es conocida en el mundo griego, donde ya en las epopeyas homéricas Zeus, el hijo de Cronos, aparece genealógicamente como padre de la familia de los dioses. Otro tanto ocurre luego en la filosofía estoica, en cuya cosmología la divinidad viene a ser padre del cosmos, regido por la razón, y de los hombres emparentados con él, que les ha otorgado la racionalidad y los cuida solícitamente. Pero es Jesús el primero que llama a Dios Padre y, en él, a los hombres hijos suyos.

En el pueblo de Israel nadie se había atrevido a llamar así a Dios. Los judíos miraron a Dios como Padre, pero como Padre del pueblo. Nadie se había atrevido, hasta Jesús, a llamarle simplemente con la osadía del niño: *papa*. Jesús, ahora llamará simplemente *papa*, a la Realidad última, al Misterio último del ser. Para Jesús es ABBA el Dios de sus padres. En Lucas encontramos las primeras palabras pronunciadas por Jesús. Son dos preguntas retóricas que expresan una respuesta clara, propia de *adolescente*, más que descarado, *arriesgado* y *atrevido* que toma conciencia de su *identidad* y *destino*. Reclama su *independencia* y la promulgación de este derecho es inherente a la

proclamación de los deberes que implica el *anuncio de su ministerio*. La contestación no escandalizó a José ni a María quien, especialmente admirada, guardó aquellas palabras en el corazón porque fueron clave para interpretar dichos y hechos posteriores de su hijo.

Comparado con las once veces que Dios es designado como «padre» en los textos del Antiguo Testamento ⁴, el testimonio de Lc 2,49 no deja de llamar la atención: A partir de ahora, Dios será llamado «padre» ciento setenta veces por Jesús y nunca invocado por otro nombre en sus plegarias. Sobre la base de Mc 14.46 donde Jesús se dirige a Dios con el término coloquial, expresión de ternura, *Abba*, y Rm 8.14-17 donde Pablo caracteriza la presencia del Espíritu Santo por la exclamación *Abba*, subyace el hecho de que la forma característica de dirigirse Jesús a Dios era precisamente invocándolo como *Abba*. *Abba* era una expresión procedente del balbuceo infantil, semejante a nuestro *papa*, balbuceo con que los niños pequeños llamaban a sus padres. Lo utilizaban también los adultos para dirigirse a sus padres o como una forma de cortesía y afecto para hablar a los ancianos que no eran sus padres. *Abba*, por consiguiente, es un término perteneciente al lenguaje cotidiano familiar, un término que implica respeto, intimidad y afecto familiar. Este es el término que utilizaba Jesús para invocar a Dios en su oración.

Los libros sagrados no se preocupan de demostrar la existencia de Dios. La Biblia no tiene tratado alguno sobre Dios; no nos invitan a hablar de Dios, sino a escucharlo y confesarlo. Dios no es una realidad que se impone. Dios no es una hipótesis, ni siquiera una tesis. Dios no es «aceptado» o admitido como consecuencia de deducciones o experiencias.

El *Abba* de Jesús es más que un concepto. Es un fuego devorador ⁵, no es un objeto de abstracción. Tener un concepto sobre la amistad, no es lo mismo que tener un amigo. Los Profetas de Israel no tenían ninguna teoría o «concepto» de Dios. Vivían como testigos. Para ellos los atributos de Dios eran caminos, exigencias, digamos mejor: consecuencias. Revelaron actitudes de Dios y no conceptos sobre Dios.

⁴ En el antiguo Testamento hay tan sólo once pasajes en que se llama «Padre» a Dios; ninguno de ellos corresponde a una plegaria (Dt 32,5; 2Sm 7,14; ICr 17,13; 22,10; 28,6; Sal 89,26; Jr 3,4; 31,9; Is 63,16; 64,8). En ellos se da una simbolización «indirecta» de Dios como padre, precisamente cuando se le identifica con «el Dios de los padres». Esta es la más antigua asociación entre la idea de Dios y la idea de Padre; tiene sus raíces en la vida familiar de Israel.

⁵ Dt 4,24.

Y es que Jesús tampoco quiere dar ninguna definición de Dios. No quiere encasillarlo, no quiere hacer una imagen o un ídolo. Todas las definiciones están en peligro de limitar a Dios, el Dios que *acontece*. Esta es la prueba más contundente de la existencia de Dios: la afirmación convincente del que dice que Dios existe: creerle como Padre y portarnos como hijos incondicionalmente obedientes. En esta línea nos orienta el diálogo de Jesús con sus discípulos ⁶ (Jn 14). Ahí es donde Jesús derrocha amor, cariño y deliciosa ternura; la misma de la que se había empapado en su relación con el Abba.

Para muchos llamar a Dios Padre pudiera sonar a un anacronismo propio de un infantilismo histórico, indicativo de no haber asimilado la modernidad ni haber incorporado la visión científica. Para otros pudiera significar encubrir seguridades ilusorias, abdicar por cobardía de la honestidad intelectual o mostrar claramente incapacidad de explicar la terrible cota de dolor, de hambre y de miseria que existe en el mundo.

Jesús de Nazaret dio una vuelta total a la noción de Dios. Jesús es ateo de todos los dioses que se habían fabricado anteriormente a Él. En Jesús se encarna el Dios revelado en la tradición bíblica, el Dios de la Misericordia y el Dios de la solidaridad. Lo importante no es decir *qué* creemos de Dios, sino conocerlo y atestiguarlo. Lo decisivo no es la doctrina acerca de Dios, sino vivirlo.

Es necesario que revitalicemos nuestros razonamientos sobre Dios, que dejemos de proyectar en Él nuestras ideas y complejos en términos de poder, de judicatura y de riquezas. Dios se nos ha mostrado en un niño. Tan vulnerable y necesitado como un niño. Proclamado y reconocido por su auténtico y nombre más genuino con la espontaneidad y sencillez de un adolescente, que perdido en el templo nos desvela al Dios lejano de la nube, que reviste de entrañas de madre al Dios belicoso del antiguo Testamento, y que da rasgos de ternura al Dios deslumbrante y que ciega... Este texto de Lc 2,49 nos aleja del legalismo que tanto ha eclipsado el rostro del Padre. Estar en la casa de mi Padre, no significa sólo cruzar las manos, sino también comprometerse con su proyecto. Sentarse a la mesa del Padre, remite al ineludible compromiso de trabajar en su viña, y mejor con la frescura del amanecer.

El Dios de la teoría y de las abstracciones muere un día en el templo. Y no arrancó lágrimas. Aquel mismo día nace el Dios vivo, el de

⁶ Jn 14.

la revelación a golpe de camino y de historia de salvación que enamoró de vida a los profetas. Invocando a Dios Padre, Jesús inicia una generación nueva que, será fiel a su estilo, si anuncia, como El a Dios, a su mismo Dios Padre.

JESÚS DESVELA EL ROSTRO DEL PADRE A LOS DOCTORES

*«El Espíritu de Dios está sobre mí,
porque él me ha ungido
para que dé la buena noticia a los pobres.*

*Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para poner en libertad a los oprimidos,
para proclamar el año de gracia del Señor»
(Lc 3,18)*

Decíamos que es en el templo donde se pierde el Dios del Antiguo Testamento. Allí Dios se seculariza. Allí, Jesús se nos muestra como el ateo de todos los falsos dioses que se habían fabricado anteriormente a El, y, dando una vuelta total a la noción de Dios, *traduce* el rollo de la ley antigua y muestra claramente las consecuencias que derivan de su filiación más en sintonía con la fidelidad a un proyecto que con la observancia de una ley. Encarna así el Dios revelado en la tradición bíblica, el Dios de la misericordia y el Dios de la familiaridad solidaria.

Y si en el texto primero de Lc 2,49 nos revela Jesús el nombre genuino y preferido de Dios, ahora, en Lc 3.18 nos presenta su más completa fisonomía. En aquella su primera escena pública queda corroborado el Dios del *Hombre Jesús*. Jesús es la Palabra con la cual Dios rompió su silencio, es la hierofanía personal, radical y total, es la exégesis o parábola que revela su misterio, hasta tal punto que podemos decir con Pascal: *no conocemos a Dios más que por Jesucristo*.

Si recreamos nuestra atención en la cita precedente de Lc 3,18, constataremos que Jesús no propone una doctrina sobre Dios. Jesús no trae informaciones para satisfacer la curiosidad de los intelectuales y doctores, sino que invita a la apertura de todo nuestro ser, a acoger la voluntad de su Padre en nuestro corazón y a hacerla norma y alimento del cotidiano existir⁷. Jesús habla de Dios indirectamente, aunque

en todo momento y a través de su vida entera. Para captar el Dios de Jesús no es buen método atender a expresiones aisladas de su mensaje o a momentos concretos de su vida. Es necesario meditar todo el *acontecimiento* de Jesús, es decir: su vivir, su morir y su resucitar. Todo Él es una parábola y una exégesis de Dios. Y se nos muestra una clara conclusión: Dios es Alguien siempre relacionado con la Historia de los hombres y por eso Jesús *no* habla de Dios sin decirnos, al mismo tiempo, qué quiere de nosotros.

Para Jesús, hablar de Dios, significa mostrar cómo actuando ya en el presente se instaaura un futuro en el que las falsas relaciones de dominio existentes serán superadas de raíz. Y escoge, para designar el núcleo de su mensaje, un término religioso político cargado de recuerdos y esperanza: *el año de gracia del Señor*, donde los hombres aprenderán a perdonarse unos a otros, a alegrarse juntos, a saltar por encima de sus propios miedos y prejuicios, a pensar bien unos de otros, a descender de sus papeles sociales. En estas pequeñas mutaciones se demuestra el paso de un reino a otro ⁸. De esta forma las palabras religiosas de Jesús generan un contexto dinámico práctico.

Jesús de Nazaret revela en la sinagoga *el rostro vivo de Dios*. No es que transmita un tratado sobre Dios. No. El lenguaje de Jesús sobre Dios es directo y práctico. Después, a través de sus parábolas, en sus promesas e instrucciones, Jesús utiliza afirmaciones teóricas para adoctrinar a sus oyentes sobre una realidad llamada «Dios». Más adelante, su conducta y manifestaciones serán consideradas por la clase dirigente de la política judía contemporánea, como ataques contra el Dios oficial del pueblo, contra la ley y el templo. Y aquel rostro nítido de Dios ofrecerá a los maestros de la ley la ineludible conclusión de que para conocer al Dios de Jesús, no basta la honestidad intelectual. Se requiere, ante todo, *la autenticidad existencial*, ¡Hay que vivir a Dios para conocerle! *Es, pues, evidente que en Jesús encontramos los sabios de la ley, al «copérnico» de la religión.*

Fue aquella original manera de ofrecer el rostro de Dios lo que costó a Jesús la vida: su promesa de sacrificio por la sociedad, su anuncio de haber iniciado el año de la gracia y de la libertad, de haber inaugurado la hora de Dios, de haber implantado un nuevo reino.

El Dios manifestado en Jesús, nada tiene que ver con las supersticiones que provocan en los maestros de la ley sus determinaciones. El

⁷ Jn 4,34.

⁸ Mc 1,15; Mt 11, ss.

Dios de Jesús es el Padre que destruye el lenguaje ilustrado de quienes dogmatizan que estamos solos y que caminamos solos⁹. El Dios de Jesús sólo actúa haciéndonos actuar a nosotros mediante el don del Espíritu derramado en nuestros corazones¹⁰. El Dios de Jesús nos invita a la corresponsabilidad con un amor encarnado de forma que nada tiene que ver con un Dios que inspire evasión, y menos con el de las violencias, dolores o guerras. El Dios que se nos irá mostrando en el ministerio de Jesús no se limita a perdonar los pecados dejando al parálítico en las garras de su camilla; ni a la adúltera a merced de las piedras de sus acusadores; ni a la Magdalena en boca de las murmuraciones maledicentes. Él se sentía *enviado* para decir también: levántate y toma tu camilla¹¹; no os fijéis en su pecado sino en su amor¹²; quien esté libre de pecado que tire la primera piedra¹³.

Para el auténtico creyente su barrunto de Dios está muy lejos de ser alienación u opio. Al contrario, estimula al hombre a realizar la inmensa tarea del amor en este mundo, consciente de que sólo realizándola es como alcanza la deseada transcendencia. Creer en el Padre, no es buscar la solución fácil: es creer en el hombre y en su inexhausta aspiración al bien y al amor, es creer en el hombre a pesar de su egoísmo, es creernos capaces de afrontar la dureza de la vida desde la fuerza que genera el amor.

Jesús cuenta historias cortas. Saca a colación fenómenos de la vida doméstica y de la agricultura. Apunta casos interesantes del terreno social, económico y familiar. Crea personas y hechos y los pone como ejemplos. La mayoría de las veces los conflictos que plantea son de tipo socioeconómicos: aparecen deudas, salarios, tributos, arrendamientos, ascensos y descensos sociales... En tales historias se habla de Dios indirectamente, crea un ambiente a lo divino, pero cada vez que en una de esas historias aparece la realidad de Dios, se evita la palabra «Dios»: porque Dios comienza a reinar en cuanto los hombres se acercan unos a otros; y quienes realizan esto, responde a la realidad, es decir, a Dios; quienes entiende esta primera lección darán cabida a una opción fundamental con auténtico rostro de Dios.

Diríamos que el lenguaje de Jesús sobre Dios es un modo de ac-

⁹ Cf. Jn 17.

¹⁰ Cf. Jn 15.

¹¹ Cf. Mc 2,11.

¹² Cf. Lc 7,47.

¹³ Cf. Jn 8,7

ción. No una teoría ni un sopor intelectual. Jesús incita a sus oyentes a una nueva comprensión de sus vidas, que al mismo tiempo les abre los ojos para que se fijen en su prójimo hasta entonces despreciado ¹⁴.

En este *plan de acción* o en este proyecto de presencia, Jesús nos muestra el rostro de Dios haciendo inequívoco lo que en el Antiguo Testamento parecía ambiguo. *No aprovecha la cátedra de la sinagoga para dar una lección sobre la naturaleza o esencia de Dios*. No muestra interés alguno por las especulaciones metafísicas sobre Dios en sí. Dios es para Él la respectividad concreta de su confianza creyente y de su obediencia filial que le unge para la solidaridad fraterna. Para Jesús Dios jamás actúa exclusivamente en un ámbito «sobrenatural». Dios obra en medio del mundo y cuida, así, del grande y del pequeño entorno del hombre. *El hombre será el preferido campo de acción y el hombre será el templo-imagen de Dios*. Aquí radica la sorprendente y novedosa persuasión de su mensaje. No hubo en Jesús de Nazaret otro poder, ni lo buscó. Tuvo *autoridad*: la fuerza de la moral de la razón y de la bondad.

Pronto las comunidades cristianas imitaron la osadía de Jesús: Abba, Padre. Y sin buscar teología en la expresión mencionada, captaron la simple transparencia de la actitud vital fundamental que Jesús transmitió. Subrayemos que, hoy como ayer, toda la teología cristiana será conceptualización de la experiencia íntima descrita por Jesús. Cuando llegemos al cielo, nos harán una sola pregunta: ¿Habéis tenido el arrojo, la constancia y la valentía de creer en Dios Padre, en vuestro Padre? A pesar de todo, ¿habéis creído y practicado el amor conque Dios os amaba?

La experiencia del *Abba* vivida por Jesús es el punto de partida de la cristología, el rasgo característico de la intimidad con Dios y el punto de partida para su misión. Estas son las experiencias que se difundirán en sus discípulos cuando experimentan en la plegaria comunitaria la liberación del temor que se sigue del hecho de pertenecer a la familia de Dios. Ya no son siervos, sino hijos adoptivos, coherederos de todos los tesoros de Dios. Y en el éxtasis de esa seguridad pronuncian la palabra con que el mismo Salvador se dirigía a Dios: ¡*Abba!* Por un momento son una misma cosa con Cristo, en Cristo y Cristo en ellos ¹⁵. El espíritu de Jesús, el espíritu de la gozosa intimi-

¹⁴ Cf. Mt 20,1-16; Lc 7,36-50.

¹⁵ Cf. Gal 4, 4.

dad con Dios los guía; son de verdad miembros de la familia de Dios y Jesús es el mayor entre muchos hermanos y hermanas.

Cuando con los apóstoles pedimos, o gritamos, *muéstranos al Padre* (Jn 14,8), entramos en el reto de aceptar un proceso de revelación y de continua manifestación de un rostro que no es una fotografía estática y fijista. Es dinámica y fluye como la vida misma.

En los Hechos de los apóstoles leemos el pasaje en el que S. Pedro, a la puerta del templo, se encuentra con un judío que le pide limosna ¹⁶. Y Pedro, el primer Papa, le dijo: *No tengo oro ni plata; pero lo que tengo, te lo doy: en nombre de Nuestro Señor Jesucristo: ¡Levántate y anda!* Cuando la Iglesia posee oro y plata dice al hombre: *ponte de rodillas, échate por tierra obedece y humíllate*. Pero cuando la Iglesia habla *en nombre de Nuestro Señor Jesucristo*, aunque carezca de oro y de plata, *pone a la humanidad en pie: ¡Levántate y anda!* En el hombre que conquista sus posibilidades, recupera su dignidad y conquista parcelas de felicidad, ahí es donde progresa y se manifiesta el rostro de Dios.

Y el Dios de Jesús fortalece a los doctores inteligentes y buenos para que inventen nuevas formas sociales, formas más justas, más verdaderas y amorosas que instauren el año de gracia del Señor. Dios no es sólo «poderoso», hasta el punto que nos anule a nosotros y haga caso omiso de nuestra libertad. Dios nos invita, nos incita, nos ilumina y nos estimula a que nos levantemos y nos pongamos en pie: *a que trabajemos*.

¡A que trabajemos! Esta palabra me evoca una frase que me impactó: *La muerte de Cristo es, en resumen, un trágico accidente de trabajo*. Y es que Cristo no quiso morir nunca. Pensarlo le produjo sudor de sangre. Pero trabajó por instaurar la felicidad, eliminar el sufrimiento, servir la verdad, proteger a los pecadores, sostener a los débiles, preservar del escándalo a los niños, reivindicar los derechos de los marginados y gritar a favor de los pobres. Y cuando hizo este trabajo, y porque lo hizo con valentía y sin componendas, le sobrevino ese accidente por su trabajo.

El creyente no sólo interpreta la historia, sino, ante todo, la transforma. La fe en el Dios que viene, en el *enteramente nuevo*, que nos da graciosamente la posibilidad de convertir, ya ahora, el acontecer humano en historia de salvación, en virtud de una interna *nueva crea-*

¹⁶ Cf. Hch 3,1ss.

ción, no tiene que ser presa de la muerte, sino que ha de resucitar. Ese Dios no puede morir.

COMO FIELES ICONOS DE SU ROSTRO

“La madre de Jesús dijo entonces a los que estaban sirviendo: “haced lo que él os diga”» (Jn 2,5).

Si la historia de las civilizaciones es la de sus deicidios y desde sus orígenes el hombre ha venido haciendo una asombrosa matanza de dioses, hoy se oye de nuevo y corre la voz: *Dios no puede morir, porque es nuestro futuro*. El hombre de la tecnópolis se siente repentinamente enloquecido de soledad y busca, sin fronteras y desesperadamente, el nuevo rostro de Dios, que le descubra el rostro de su Padre Celestial en sus hermanos, en sus semejantes, en su-otro-yo, en el ser humano, para ir en comunidad hacia el Padre entonando una canción.

Desde el Adán huidizo entre el follaje de la floresta hay pocas personas que opten por el paseo existencial del brazo de Dios. Es como si el hombre hubiese optado por la orfandad, solitario errante o pródigo contumaz. Pero también le ha sido imposible olvidarlo: una y otra vez el hombre se pregunta por Dios, ha dudado de Dios, ha negado a Dios, ha luchado por Dios, ha creído en Dios, ha rezado a Dios.

Ante el malestar religioso de nuestra cultura, más que rememorar nostálgicamente edades infantiles o detenernos en la adolescente conciencia religiosa, es preferible la alternativa de buscar a un Dios vivo, al Dios de la fe madura, al *Dios de Cristo revelado en Jesús de Nazaret*. Ya hemos llegado a los tiempos de la verificación religiosa fundamental que postula librarnos de los ídolos, descubrir, no al Dios de la superficie, ni de la epidermis, sino al Dios que responde a las aspiraciones contenidas en las grandes profundidades del ser humano, que es donde se conoce el sentido de la existencia, el sentido de la historia y el proyecto personal.

Hemos de confesar gozosamente que Dios se nos esconde y escapa siempre, nos arrastra hacia delante, como suave río en crecida. No está encima de nosotros para aplastarnos, ni detrás, para violentamente empujarnos, sino que va siempre delante para precedernos, ensancharnos y ayudarnos a crecer ¹⁷.

17 Cf. Mt 28,7.

Si nosotros queremos que el centro de nuestra vida esté ocupado por un Dios vivo, eternamente joven, que jamás se mistifique con lo idolátrico y superfluo, hemos de acercarnos con la misma reverencia, humildad y decisión que lo hiciera Moisés suplicante: ¡Señor, muéstranos tu rostro! Y si lo hacemos quitándonos las sandalias y lo decimos con el corazón en las manos, Dios se nos manifestará y experimentaremos una sacudida fuerte, tan fuerte y profunda que nuestro ser vibrará y nuestra existencia quedará comprometida. Entonces, como resultado, no desearemos tanto informarnos acerca de Dios o de nuestra fe, cuanto vivir en diálogo filial con quien quiere comunicársenos, decirnos cómo nos ha amado, y cuánto quiere aún darnos.

«*Muéstranos al Padre y eso nos basta*» enmarca el grito de una sociedad huérfana, o por decir mejor, que vive su complejo de orfandad. Dios ha muerto fue un viejo eslogan que no produce hoy pena ni asombro. Hace varios años, el grupo autodenominado teólogos de la muerte de Dios, evocaba el diálogo que describe Nietzsche donde el viejo Papa dice a Zaratustra: *Zaratustra, tu odio a los falsos dioses no se funda más que en un amor inconmensurable del verdadero Dios.*

El Dios de la cristiandad ha muerto, oímos decir. Y puede que sea verdad. Pero el Dios de Jesús, para quien tiene fe en él, no puede morir. Cada época de la humanidad ha utilizado una característica iconográfica para proyectar las variadas concepciones sobre el rostro de Dios. Consecuentemente también en la Iglesia la imaginería ha sido diversa y reconozcamos que en nuestra trayectoria personal se suceden distintas proyecciones de este Dios nuestro a quien, desde múltiple ropaje, invocamos unánimemente: ¡Padre! Padre le llamamos cuando somos niños y adolescentes y jóvenes; Padre en nuestra edad adulta, y en la edad madura balbuceamos el mismo nombre, recuperada la esperanza, a la sombra de la serenidad que da el atardecer.

En este contexto de *familia agustiniana*, me resulta más fácil expresar con un ejemplo el concepto que refleja mi vivencia de Dios Padre. Os invito a interiorizar estas ideas finales sobre un fondo de agua: la *imagen de N.M. del Buen Consejo*. Porque Dios se ha acostado siempre en el amor podemos sin temor concluir que un regazo de madre es retablo más fiable, para conocer a Dios que la más lógica y árida formulación dogmática. Ella es todo calor y acogida, escucha y apertura, contemplación y contacto. El cálido abrazo de la Madre es escuela donde el Hijo conoce a su Padre. No hay discursos. En la silenciosa contemplación, Dios habla y se nos desvela. Y ahí rezamos:

«Si me dejaran ir al silencio,
a alguna aldea —mejor montaña—
donde no oyera siquiera el aire,
donde tan solo pasos de agua
y alguna hormiga...
Si me dejaran que allí viviera mi otra alma.
Digo silencio, Señor, silencio,
de soledad no digo nada.
Señor, dame el silencio poderoso y difícil,
decidme donde no se oye nada.
Me duele el cuerpo de tanto ruido,
de tanto llanto,
de tanta charca»¹⁸.

En nuestro caminar hacia el Tercer Milenio repensamos a Dios, purificando el corazón para ser reflejo viviente y desembarazarnos del Dios de laboratorio que ha fabricado la teología tradicional, al administrar una imagen de Dios que representa un ser-en sí teórico, pero no el Dios que abre y ofrece su paternidad-maternidad al mundo y al hombre. Vamos en busca de un Dios no esencialista, funcional o meramente antropológico, sino de un Dios vivo, personal, trinitario, trascendente e inmanente. Un Dios-con-nosotros; foco de amor que se desborda, que es padre preocupado y preocupante; providente, creador, recreador y salvador. Un Dios que trasciende nuestro mundo, pero sin implicar ello ningún tipo de separación; que no está simplemente más allá, sino que está, a la vez, más acá, en el centro de las mismas cosas, conservando, sin embargo, su valor, independencia, autonomía y personalidad; un Dios que está sobre nosotros y entre nosotros. Un *Dios madre* que es todo calor, regazo y acogida en permanente estado de gestación.

Perdidos por tantas vías y en cruces de caminos, buscamos el rastro de Dios; su rostro, su vitalidad que contagie al mundo moderno y al hombre de hoy para que pueda ser un auténtico ideal, su presente y su futuro. Y es que en nuestra época está surgiendo un nuevo concepto de Dios en cuanto a su contenido explícito y en cuanto a sus representaciones. La filosofía, que es la reflexión que se encarga de filtrar el «espíritu de la época», ha hablado ya de la primacía del futuro. Y ha hablado también de un proyectar toda la humanidad hacia un futuro mejor: el principio de nuestra esperanza y el más feliz alumbramiento.

¹⁸ GLORIA FUERTES, *Dadme silencio*.

Dentro de esta línea, Dios se nos manifiesta como *el Dios que viene* como el Dios que es nuestro futuro. Surge así un cambio decisivo. Dios ya no puede ser el enteramente otro, sino *el enteramente nuevo*, aquel que es nuestro futuro y que crea de nuevo el futuro humano. Se muestra como el Dios que en Jesucristo nos regala la posibilidad de crear futuro, es decir, de hacer nuevas todas las cosas, el que es capaz de imantarnos de forma tal que nos arrastra a decidirnos por el nuevo reino, por el año de gracia.

Nosotros creemos no en la vida futura sino en la vida eterna que perdura y ha comenzado ya. La esquizofrenia entre esta vida y la otra ha quedado totalmente superada en Dios encarnado. Dios está en donde quiera que nosotros tratemos de vivir de manera verdaderamente cálida y humana, porque El es amor, calor y el hábitat natural para vitalizar el ser. El amor jamás deja morir a cuanto ama.

Como fieles iconos de Dios, con sensibilidad entrañable y solicitud exquisita, estamos llamados a acompañar la nítida manifestación de ese rostro de Padre, que en el Hijo crece cada vez que en los hermanos servimos la necesidad que percibimos:

*no tienen motivos, no tienen fiesta de la vida,
no tiene pan, no tienen trabajo,
no tienen justicia, no tienen libertad,
no tienen amor, no tienen fe,
no tienen esperanza...*

Y con múltiples lenguajes sigue invitándonos a la responsabilidad de adultos:

Haced lo que él os diga. Así, con la persuasión imperativa del consejo, desde el amor la sensibilidad y el cariño, quedan colmados los vacíos de nuestras tinajas. Alguien dice desearía añadir dos nuevos mandamientos al decálogo del Sinaí: los preceptos de la ternura y del detalle. Equivale a añadir colmadas medidas de delicadeza y calor.

Dios ha dejado la obra de su amor incompleta, precisamente para que nosotros la completemos. La piedad popular en el cristianismo ha querido «ver» demasiado a Dios; ha pretendido encontrarle en Sí, fuera del compromiso con el hombre. Ha sido una ingenuidad. Una ingenuidad que, en el fondo, atenta contra la transcendencia absoluta de Dios. No, no conviene buscar a Dios fuera ni lejos del hombre.

Jesús histórico no pudo ser ni padre, ni madre de familia, ni enfermero, ni obrero en paro, ni mutilado, ni tantas cosas. Sólo pudo vivir

un estado, ejercer un oficio, vivir una vida. Por eso S. Pablo nos dice: suplo *en mi lo que falta a la Pasión de Cristo*. Y no tan sólo su pasión hacia la muerte, sino también su gozo, su compasión y ternura. Nosotros podemos completarlo a lo largo de nuestras vidas, dándole nuestras humanidades, de forma que pueda decir: ESTE ES MI CUERPO.

Por eso Cristo es todavía humanidad, no solo por su naturaleza glorificada, sino porque se incorpora incesantemente a nosotros, para que proyectemos vivientemente su historicidad. Por eso *la encarnación es hoy* y sigue Él creciendo en sabiduría y en gracia y en aprecio ante Dios y ante los hombres si encuentra calurosa acogida y maternal regazo:

Decía Sarte: *el infierno son los otros*. No, el infierno es el desamor. Y por eso es el reino de las tinieblas. Y el amor vale más que la luz.

Luz, luz, ¡más luz todavía!, dicen que dijo Goethe moribundo.
No, dice Unamuno, calor, calor, ¡Más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad.

La noche no mata, mata el frío. Además, el calor es el que engendra la luz y genera el amor.

Juan logra una expresión que va a la raíz, es la afirmación contundente: DIOS ES AMOR. Esta es la expresión conceptual, por tanto de esa experiencia vital que se transparenta en la simple apelación de Abba, dirigida a Dios.

El amor que conocía el mundo griego era un amor fundamentalmente centrado en el deseo. Es lo que expresa la palabra *éros*. No exclusiva del mundo sexual —como ha venido a quedar en sus derivados de nuestras lenguas occidentales— pero sí expresión siempre del deseo de un ser pobre que necesita complementarse. Así es siempre la persona humana; así, desde luego, no puede ser Dios. La *filia* que también conocen los griegos, apunta ya hacia una cierta generosidad; pero sólo es realizable en el pequeño ámbito de la familia o de la amistad. Para expresar lo que Jesús vivía y exigía, la comunidad cristiana acogió una raíz distinta. El verbo *agapáo*, que originariamente significa acoger con cariño, *acariciar*, y que expresaba ya para Aristóteles el cariño maternal. De este verbo se valió el Cristianismo y con él elaboró una palabra nueva: agape, *amor*. El amor verdadero, el amor generoso y universal.

El cristianismo piensa que la persona humana es capaz de ese amor.

Más aún, toda persona está desde lo hondo de su ser ansiosa de realizarlo. Amante se hace amable. Piensa también que la persona sola no tiene fuerzas para ello. Y su mensaje es, entonces, que en Jesús, Dios ha ofrecido a la humanidad el poder de amar. Y esto es así porque Dios mismo es Amor, es el Puro Agape. Con razón escribe s. Agustín: «*Aunque no se dijera absolutamente nada más en las páginas de la Escritura y solamente oyéramos de la boca del Espíritu de Dios que Dios es amor, nada más debiéramos buscar*»¹⁹.

La persona humana no puede ser puro agape; es simplemente eros que se abre en agape. Dios, por el contrario, es pura generosidad, es Amor. Este es el Dios que desvela Jesús, en cuya expresión está lo más originario y desde la cual comprendemos el desarrollo de toda la expresión ulterior, toda la teología.

La teología de Juan sobre el Agape, es una teología que sólo se da por auténtica en el seno de una praxis antropológica. Dios es amor, se nos dice en este contexto: «El que no ama, no conoce a Dios, porque Dios es amor»²⁰. Y Juan piensa primariamente en el amor del hermano hombre: «Queridísimos, amémonos unos a otros, porque el amor procede de Dios y el que ama, ése es hijo de Dios y conoce a Dios»²¹. «A Dios no lo ha visto nadie»²²; «Si nos amamos, Dios está en nosotros, *anticipamos el año de gracia del Señor* y su amor llega en nosotros a la consumación»²³.

A las puertas del Tercer Milenio estamos necesitados de un Dios *madre y padre*: un Dios amor que vibra en la vida de las cosas, que pone en cada persona su sello de amor, que no examina ni juzga antes de amar y de manera incontenida, que está siempre al habla y con su escucha operativa día y noche. Un Dios que mora, más que en el rollo de la ley en el corazón, también en los sueños y a quien hay que buscar en el río y en la rosa, en las estrellas o en el basural; un Dios contemplado y que enamora, fuente y origen de cada chispa de luz que irradie nuestro ser. Un Dios *padre y madre* y a quien sería herejía jubilar jamás.

¹⁹ 1 *Epístola de San Juan* 7,4: BAC XVIII, p. 300.

²⁰ 1Jn 4,8.

²¹ 1Jn 4,7.

²² Jn 1,18.

²³ 1Jn 4,12.

RASGOS BÍBLICOS DE DIOS PADRE

ISABEL GÓMEZ ACEBO

Si los cristianos llamamos a Dios Padre es porque es éste el título que con más frecuencia aplica a Dios el NT de aquí la importancia de descubrir los rasgos con los que esa paternidad es descrita. Aunque con frecuencia se ha intentado desgajar a Jesús de las tradiciones de su pueblo para marcar su originalidad la realidad es que el nazareno era un judío, educado en su religión y participando de todas sus expectativas. Su credo es la culminación de la esperanza israelita en la que introduce una serie de enriquecedoras variables que no estaban previstas. Por ello, para entender la descripción que Jesús hace de Dios, al que llama Padre, hay que conocer su trasfondo que es hijo del AT.

DIOS PADRE EN EL AT

Una primera afirmación nos debe llevar a la convicción de que todo el lenguaje sobre Dios tiene carácter de metáfora, es un lenguaje simbólico que intenta describir a Dios desde las categorías del mundo creado. La realidad de un Dios definido como el Totalmente Otro ha llevado a muchas personas a abogar sobre el silencio sobre Dios. Dado que cualquier afirmación está alejada de la realidad, dicen los defensores de esta postura, lo mejor es no hacer ninguna, dejar de hablar de Dios.

Sin embargo, éste no ha sido, ni es, el camino que han seguido las distintas religiones que han poblado la tierra a lo largo y ancho de los siglos. Todos los credos han intentado definir a sus divinidades y una de las categorías empleadas con mayor frecuencia es hacer referencia a Dios como padre y madre de sus fieles. En sus panteones habitan dioses de los dos sexos pero tampoco es raro el que un único Dios engendre y de a luz. Los ejemplos más famosos de este tipo de naci-

miento nos los suministra Zeus de cuya frente emerge Atenea y de su muslo Dionisos.

I) **Distintos orígenes de la paternidad**

Si comparamos al AT con las religiones de su entorno se aprecia pronto que es muy parco en las referencias a Dios como padre. En su conjunto de libros, amplio y extenso, sólo aparece la palabra 15 veces. Se ha dicho, posiblemente con razón, que la paternidad de Dios no era, como la de los pueblos del entorno israelita, una paternidad biológica pues no había en el panteón de Israel dioses de los dos sexos que mediante copulación entre ellos o con los seres humanos dieran origen al mundo. Más bien, los relatos de la creación del Génesis presentan a un monarca que ordena con su palabra y a un artesano, jardinero o alfarero que da vida al producto de sus manos. Pero con la edad se aprende que las afirmaciones tajantes son equívocas y que las excepciones, como dice el dicho español, confirman la regla. Creo que es más correcto pensar que el yavismo depurado que ha llegado hasta nosotros es fruto de un largo camino en el que encontramos rastros de teologías muy diversas. Entre estos rasgos los hay que apuntan hacia una paternidad con origen biológico.

A) *Una paternidad con origen biológico*

¿Dónde se pueden encontrar esas huellas? Creo que la primera y más imperceptible aparece en el relato de la creación del ser humano. El autor yavista describía una labor artesana que modelando el barro configuraba un cuerpo humano. El relato sacerdotal prescinde de descripciones de la actuación y se limita a poner en boca de Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra» Gén 1,26. Con ello, se produce una cesura importante pues a lo largo de toda la creación Dios iba diciendo: «Hágase», «Haya» y su deseo se veía cumplido mientras que ahora se nos habla de una acción, sin especificar, que aparece en plural: «Hagamos». En una religión tan celosamente monoteísta como se ha podido colar un plural ¿Quiénes son hagamos?

Ríos de tinta se han gastado para dar cuenta del hecho. Septuaginta lo arregló de la forma más sencilla pasando la traducción al singular.

Para mí, la realidad es bien simple, su origen está en un primitivo relato creacional politeísta que se inserta sin depurar. Tiene bastante lógica pues los seres humanos no tenemos experiencia de crear cosas de la nada pero si la tenemos a la hora de generar hijos. Esa experiencia nos dice que hace falta la colaboración de los dos sexos, una colaboración que se da en el seno del mismo Dios. Quiero pensar que sigue un modelo tipo egipcio donde lo creado nace del entendimiento de femenino y masculino y no de su lucha, como es el caso de Marduk y Tiamat en Mesopotamia.

La comprensión de la paternidad de Dios según este origen está presente en algunos textos. Así tenemos la afirmación del profeta Isaías:

«Con todo, Señor, tú eres nuestro Padre,
nosotros somos la arcilla
y tú el alfarero
somos todos obra de tus manos» (64,1-7)

Una expresión que iguala a todos los hombres en una fraternidad universal.

Los recientes descubrimientos (1978) de unas tablillas en Kuntiled Arjud y Khirbet el Qhom demuestran que Yahvé tuvo una consorte en la figura de la diosa Ashera ¹. Son textos que hablan de Yahvé y su Ashera. Un matrimonio que no fue contestado por el yavismo puro hasta la escuela deuteronomista. Incluso el profeta Oseas que combate la idolatría de Israel y que junto a Isaías tiene muchas imágenes de un dios madre, no se cuestiona a Ashera.

Pero el sistema le declaró la guerra en un momento dado quemándose sus estelas de madera y talándose los árboles vivos que la representaban. Ashera desapareció pero quedaron en los libros sagrados una serie de textos que hacen referencia a un origen del pueblo en las entrañas de Dios. ¿Estuvieron en su día referidos a Ashera? No lo sabemos pero de hecho Yahvé aparece ejerciendo funciones más propias de su compañera pues son textos que nos adentran en las diversas fases de una maternidad biológica.

¹ Sobre las relaciones entre Yahvé y Ashera se pueden consultar entre otros libros: Tilde BINGEN, *Asherah. Goddesses in Israel and the Old Testament*, Sheffield 1997; Saul MOLYAN, *Asherah and the cult of Yahweh in Israel*, SBL, Atlanta 1988 y Tikva FRYMER KENSKY, *In the wake of the Goddesses*, N.York 1992.

1) *Dios engendra al pueblo y a fenómenos de la naturaleza en su seno*

«¿Tiene padre la lluvia?
¿Quién engendra las gotas del rocío?
¿De que seno nace el hielo?
¿Quién da a luz la escarcha del cielo?» (Job 38,28-29) ².

Se nos habla de un padre que genera y de una madre que concibe en su seno. Ambas funciones asumidas por Dios como origen y causa primera del agua; un elemento vital para la fertilidad, especialmente, en las tierras sedientas de Israel. Lo que se disputa es precisamente quién tiene la llave de esa fertilidad y Yahvé tiene que demostrar que está en su persona el origen del agua frente a las pretensiones de Baal y de las diosas que le acompañan. En la contienda, Yahvé se declara vencedor: engendra el agua y la pare para que la tierra se empape ³.

Es curioso que nos haya llegado la queja de una serie de mujeres israelitas mostrando sus dudas de que Yahvé, un Dios que se ha masculinizado, sea capaz de generar esa fertilidad. Oímos sus lamentaciones en el libro de Jeremías: «Desde que dejamos de quemar incienso y de hacerle libaciones a la Reina de los Cielos, carecemos de todo y por la espada y el hambre somos acabados» (Jer 44,18).

Pero el fenómeno de un origen en las entrañas de Dios no se limita a la naturaleza sino que se extiende al propio pueblo de Israel:

«Escuchadme casa de Jacob,
y todos los supervivientes de la casa de Israel
los que habéis sido transportados desde el seno
llevados desde el vientre materno» (Is 46, 3-4).

Es en el seno de Dios donde ha visto su origen el pueblo elegido. No se puede sustraer el pensamiento israelita a ese fenómeno del inconsciente colectivo que concibe la realidad generada en una inmensa matriz, una Gran Madre de la que todo nace y a la que todo vuelve. Este origen va a ser responsable de una de las cualidades más importantes del Dios del AT y que llegan a su plenitud en el Padre que Jesús

² Ph. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'AT*, VT, Leiden 1958 explora los diversos significados del agua como origen de la fertilidad.

³ He profundizado en estas imágenes en mi libro *Dios también es Madre*, San Pablo, Madrid 1994.

describe. Estoy refiriéndome a su misericordia, un vocablo que se expresa mediante *rahamim* cuyo significado es entraña materna. Dios es misericordioso porque tiene entrañas de madre, porque sabe lo que es llevar a un hijo en su seno.

Esa misericordia lleva intrínsecamente unida otra cualidad básica en el Dios de Israel que es su fidelidad. El propio texto que comentamos sigue con la afirmación de:

«Yo mismo hasta vuestra vejez
hasta vuestras canas os soportaré
como ya hice, yo me encargo
de sosteneros y preservaros».

«Como ya hice» es la razón que lo justifica. En su momento Dios nos llevó en su seno protector y esa actitud no era pasajera sino que se ofrecía como prenda a lo largo de toda la vida. El seno preñado se convierte en imagen de la fidelidad inquebrantable de Dios.

2) *Dios sufre dolores de parto*

No hay paternidad sin sufrimiento. Una advertencia que le llega muy pronto a la madre, en el mismo momento de dar a luz. El AT es consecuente con el camino maternal en el que ha introducido a Dios y lo presenta, llegada la hora, sufriendo los dolores de parto. «Como parturienta grito, resoplo y jadeo entrecortadamente» (Is 42,14). Un comentarista expresa sorpresa ante el simil pero adelanta la idea de que ayuda a comprender la encarnación del Hijo con mayúscula ⁴, ayuda a comprender que el dolor y el sufrimiento no son un obstáculo para la mano que tiende Dios a sus criaturas. Una mano abierta que no se cierra nunca aunque le duela ver a Jesús, su único hijo, crucificado.

Otro dolor estrechamente ligado a una maternidad reciente nos presenta a Dios saliendo en defensa de su criatura amenazada. El lenguaje metafórico para expresar su furor echa mano de las fieras salvajes.

«Caeré sobre ellos como osa privada de sus cachorros
desgarraré las telas de su corazón
los devoraré allí mismo cual leona
la bestia del campo los despedazará» (Os 13,8).

⁴ P. BONNARD, *Le second Isaïe*, Etudes Bibliques, Paris 1972, 131.

Es una de las mejores explicaciones que tiene la ira de Dios. El hecho de ver a sus hijos más pequeños y más vulnerables maltratados. Es la injusticia del poder que se ensaña con los débiles ya que no pueden responder con la misma moneda. Por eso, la alianza con el pueblo elegido contiene una serie de cláusulas, que si se vulneran, arrastrarán las maldiciones de Dios. No es una ira arbitraria sino que la vista de sus hijos más pequeños, leánse viudas, huérfanos, extranjeros... sufriendo malos tratos, conlleva la descarga de su pasión contra los responsables.

3) *Dios amamanta a sus hijos*

Una maternidad biológica conlleva introducir a Dios en la nutrición de los hijos que ha traído al mundo. Como madre debe continuar la labor comenzada si quiere que su hijo alcance la madurez. Son varios los textos que presentan a Dios en esta postura. Núm 11,12; Sal 34,9; Sal 131,2; Is 66, 10-12; Is 49,15. Me gusta especialmente el texto de Is 66,12 que dice así:

«De modo que mamáis y os hartéis
del seno de sus consuelos,
de modo que chupéis y os deletéis
de los pechos de su gloria».

Nos hablan de hartazgo y de plenitud bebiendo en las fuentes de Dios, nos hablan de gozo y de gloria. Son manjares que alimentan el cuerpo y el alma. Son un anticipo de ese banquete escatológico en el que tiene puestas sus esperanzas el pueblo de Israel. Son prefiguración de la cena del Señor donde la persona queda consolada, colmada y feliz.

B) *Una paternidad de reparto y adopción*

Frente a los indicios de una paternidad de origen biológico el AT apuesta con fuerza por una paternidad que tiene su origen en la adopción. Ya no es una paternidad universal pues afecta en exclusiva al pueblo elegido que tiene por misión demostrar ante los otros pueblos esa paternidad divina. La adopción lleva como trasfondo una com-

prensión henoteísta del universo en la que todos los pueblos tienen su Dios.

«Cuando Elyon dio a las naciones su herencia,
Cuando separó a los hijos de Adán,
Estableció las fronteras de los pueblos
Según el número de los hijos de Dios.
Pues la porción de Yahvé fue su pueblo,
Jacob fue su lote hereditario» (Dt 32,8-9).

No está claro si Elyon es todavía una instancia superior a Yahvé o si son la misma persona. De una u otra forma, la costumbre es semejante a lo que sucedía a la muerte de los reyes del medioevo cuando sus sucesores se repartían sus reinos. A Yahvé le ha tocado o ha escogido a Israel y a partir de ese momento se produce una relación de encuentro con los suyos. ¿Cuándo se produce ese encuentro?

1) *Adopción en Egipto o incluso antes*

El momento en que se inicia esta adopción no está claro pues hay textos que la remontan a la esclavitud en Egipto o incluso antes pues la frase: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto...» Ex 7,7 parece que identifica a Yahvé con el Dios de los epónimos de las tribus con lo que la adopción podría tener su comienzo en el mismo Ur de Caldea y desde que Abraham se puso en camino. La visualización para el pueblo de esa adopción divina coincide con el paso del Mar Rojo, el bautismo de agua que les hace entrar en una nueva vida; dejaron definitivamente de ser esclavos para pasar a hijos de Yahvé.

2) *Adopción en el desierto*

A los profetas, Oseas y Ezequiel, les debemos la idea de que la adopción comienza más tarde cuando ya vagaban por el desierto. Posiblemente tienen en mente los acontecimientos del Sinaí como un sellado jurídico de esa relación. La descripción más detallada de los momentos iniciales nos la ofrece un texto de Ezequiel. El profeta pone en boca de Dios estas palabras: «Cuando naciste, el día en que vinis-

te al mundo, no se te cortó el cordón, no se te lavó con agua para limpiarte, no se te frotó con sal, ni se te envolvió en pañales.... Que-daste expuesta en pleno campo... Yo pasé junto a ti y te vi agitándote en tu sangre. Y te dije...: «Vive» y te hice crecer como la hierba de los campos» (Ez 16, 4-7).

El texto habla de un bebé en femenino. Parte de una costumbre inveterada pues parece que no era infrecuente en Mesopotamia el abandono de los niños al nacer, especialmente si eran niñas⁵. ¡La historia una vez más se repite! Las criaturas que no interesaban eran expuestas a los animales salvajes en lugares solitarios y fuera de las ciudades. Esta costumbre del abandono primordial de niñas ha permitido que la paternidad de Dios se contemple como padre de una de ellas, una niña que simboliza al pueblo elegido. La metáfora sirve, además, para que un desarrollo ulterior convierta a la niña en una bella adolescente con la que Yahvé se casa.

El texto describe el poco interés que el pueblo elegido tenía por las niñas pues tras esa adopción primera el bebé pierde importancia para Dios que no vuelve a acordarse de Israel hasta que se queda prendado de la belleza de la joven adolescente ¡Qué pocos textos hablan de la relación padre-hija en el AT! Y sin embargo tuvieron que existir.

Continúa el relato: «Se formaron tus senos, tu cabellera creció; pero estabas completamente desnuda. Entonces pasé yo junto a ti. Era tu tiempo, el tiempo de los amores». La falta de interés paterno había llegado a que su hija adoptada ni siquiera tenía ropa con la que cubrirse. En esos momentos, entusiasmado por la belleza de la joven y para ganar sus favores, la alimenta con los mejores manjares y la cubre de joyas y de vestidos.

La esposa-hija acaba siendo infiel y por ello es castigada. «Te entregaré en sus manos (los amantes)... te despojarán de tus vestidos, te arrancarán tus joyas y te dejarán completamente desnuda. Luego incitarán a la multitud contra ti, te lapidarán, te acribillarán con sus espadas, prenderán fuego a tus casas y harán justicia de ti» (Ez 16, 39-41). Llega el perdón antes de que la joven muera y se oye de nuevo la voz del padre-esposo: «no oses más abrir la boca de vergüenza, cuando yo te haya perdonado todo lo que has hecho» (Ez 16, 63). Un perdón muy distinto del que relata la parábola del Hijo Pródigo.

Pues la misericordia del Padre queda ahogada tras la voz del ma-

⁵ El proceso está bien estudiado en Meir MALUL; «Adoption of foundlings in the Bible and Mesopotamian documents», *JSOT* 46 (1990) 97-126.

rido israelita engañado. Hay textos de la Biblia que nos obligan a ser críticos descubriendo actuaciones que en el pasado pudieron ser justificadas, otra cultura y otros condicionamientos, hoy han dejado de serlo. El Padre de Jesús a la violencia aconseja responder con la otra mejilla, un quehacer radicalmente opuesto de lo que acabamos de leer ⁶.

Frente a esta descripción son muy distintos los textos en los que el pueblo está figurado como un niño adoptado, especialmente si es el primogénito, el portador de la promesa. Allí, el amor de Yahvé por los suyos se expresa en términos cercanos de cariño intenso. Véase un botón de muestra: «¡Si es mi querido hijo Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que me acuerdo de ello, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión» (Jer 31,20).

II) Paternidades especiales

Aparte de la paternidad universal de Dios que nace de los textos de la creación: «¿No tenemos todos un mismo Padre? ¿No nos ha creado el mismo Dios?» (Mal 2,10) y de la especial del pueblo elegido, la persona del rey también goza como hijo de un status distinto. La filiación divina de los reyes es un clásico de todas las civilizaciones e Israel no está exento de seguir este camino. Oímos al rey israelita confesar de Yahvé: «El me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). Una frase, hija de un contexto pagano y que se convierte en el eje sobre el que pivota toda la concepción neotestamentaria de Jesús. En el caso del rey israelita la filiación combina la idea de una generación por Dios con la constancia de que el rey es hijo biológico del difunto monarca.

La profecía del profeta Natán al rey David ya anunciaba que: «Yo seré para él padre y él será para mi hijo» (2 Sam 7,14). El motivo de esa filiación es muy claro y surge en un contexto de poder: «Tú eres mi Padre, mi Dios, mi roca salvadora. Yo haré de él el primogénito, el Altísimo entre los reyes de la tierra» (Sal 89,28) y en otro lugar: «Te daré en herencia las naciones, en propiedad los confines de la tierra» (Sal 2,8). Detrás de este pensamiento está la constancia de que la tierra prometida es propiedad de Yahvé y que el rey actúa en su nombre, una actuación respaldada desde arriba.

⁶ Renita WEEMS, *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

Incluso podemos ver que en la persona del rey también se ve reflejada la nación que se apoya en el poder de Dios padre para ver garantizada su independencia política en medio de las convulsiones de la guerra. Todas las naciones han invocado e invocan a sus dioses para salir vencedores de las luchas sacando la conclusión de que el dios del perdedor tiene menos fuerza que su adversario.

Terminada la monarquía se da un cambio abismal en la comprensión de la paternidad divina pues los privilegios ya no les corresponden a los gobernantes sino que el amor especial de Dios Padre se vuelca con los más desfavorecidos. Así oímos que Dios se presenta como: «Padre de los huérfanos y tutor de las viudas... Dios da a los desvalidos el cobijo de una casa, abre a los cautivos la puerta de la dicha» (Sal 68,6-7). Como trasfondo hay toda una comprensión de lo que supone para Dios ser justo y que le obliga a igualar a los hijos que se han quedado descolgados de la fortuna. Un Dios con rostro materno que se ocupa especialmente de los más necesitados. Una comprensión de la divinidad ya cercana de la que va a reflejar el padre de Jesús.

III) Funciones de Padre

Los escritores que han dejado su impronta en el AT reflejan las distintas funciones en las que se ha desarrollado la labor de Padre en Dios. Funciones semejantes a las que hacen los padres de siempre pero con la salvedad de que estamos ante una civilización patriarcal donde la autoridad reside casi exclusivamente en el padre.

A) *Redentor, liberador*

Dicen los expertos que posiblemente la primera cualidad que vieron en Dios Padre los israelitas fue su condición redentora. Si Abraham era el padre del pueblo, Yahvé lo era mucho más: «Porque tú eres nuestro Padre, que Abraham no nos conoce....tu nombre es el que nos ha rescatado para siempre» (Is 63,16).

La historia de la liberación comienza cuando estaban esclavos en Egipto y la mano liberadora de Yahvé les convirtió en un pueblo. En sus palabras al faraón le advierte que tiene esclavizado a su hijo: «Is-

rael es mi hijo, mi primogénito. Yo te he dicho deja ir a mi hijo para que me de culto» (Ex 4,22). Todos sabemos que hizo falta toda la ira de Dios para que el faraón le dejara salir y que incluso se arrepintió de su decisión. Pero la mano de Dios estuvo siempre peleando junto a los suyos. De aquí su título de Yahvé Sebaot, el Dios de la guerra y de la violencia a favor de su pueblo. Una violencia que repugna a nuestros oídos después de 2000 años de civilización cristiana. Pero es que el hombre cuando habla de Dios está reflejándose a si mismo y las ansias de poder han acompañado a los seres humanos a lo largo de la historia. Todos los medios son legítimos para conseguirlos, incluso ponerlos en boca de Dios.

B) *Los primeros cuidados*

En general corresponden a la madre los primeros cuidados del hijo y ya hemos visto que después de dar a luz a su criatura Israel, Yahvé madre, le amamantaba. El siguiente paso conlleva vestir al niño para que conserve el calor necesario para la vida y Dios también se muestra solícita madre-costurera.

Primero ha tejido los órganos de la criatura dentro de su seno, una labor previa antes de que viera la luz. «Me revestiste de piel y de carne, y con huesos y músculos me consolidaste» dice Job 10,11 cuando le habla a Dios haciendo alusión a esa faceta tejedora de la mujer en la que el creador se ha incluido.

Más poética es la imagen del océano que Dios contuvo al nacer para que no se desparramara por el mundo entero y que está necesitado de ropa. El mismo Yahvé se ocupa de proporcionársela con una descripción llena de ternura. «Dándole yo las nubes por toquilla y los densos nublados por pañales» (Job 38,9). La toquilla lo arropa y los pañales evitan lluvias indeseadas.

Adán y Eva, recién nacidos a una nueva vida, también necesitan el ajuar de los comienzos y Dios, su madre, no duda en hacerlo. «Yahvé Dios hizo para el varón y su mujer túnicas de piel y los vistió» (Gén 3,21). Dedos hábiles de cortadora y costurera como antes lo habían sido de Dios alfarero.

Los hijos crecen y el mundo maternal se les queda pequeño. Su andadura es torpe al principio y necesita de una mano fuerte a su lado, necesita de todo un proceso de incitación y llamada para que el niño

se lance. Para mí, uno de los textos más bellos de este cuidado materno de Yahvé por sus criaturas nos lo ofrece el profeta Oseas.

«Yo enseñé a Efraín a caminar, tomándole por los brazos, pero ellos no conocieron que yo cuidaba de ellos. Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor y era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia ellos y les daba de comer» (Os 11, 3-4).

Las riendas que sujetan al niño para que no caiga, son lazos de amor y terminados los ensayos Dios coge en brazos a la criatura, la cubre de besos y la da de mamar. La imagen más completa de un Dios maternal, solícito y amante de su criatura.

Aprendida la andadura las excursiones son cada día más prolongadas y la vuelta al hogar y a la madre se hacen por hambre o miedo a situaciones de peligro reales o imaginarias. Es la vuelta a la casa que los salmistas identifican con el templo cuando exclaman: «A la sombra de tus alas me cobijo» pues en el Sancta Sanctorum estaba la presencia invisible de Dios con su trono, el arca de la alianza, flanqueado por las alas de los querubines.

Unas alas que en toda la zona se identificaban con las de los buitres carroñeros, representación de las diosas pues como ellas eran capaces de dar vida y de reintegrar al muerto a su seno. Alas de Dios madre de quién salimos y a quién volvemos a la hora de nuestra muerte.⁷ Las moradas que Dios nos tiene preparadas en el cielo tras nuestro final terrenal.

En estos movimientos de ida y vuelta el niño descubre que «ella» está siempre cuando «él» la necesita. Es la experiencia de la fidelidad, de la roca firme siempre anclada en el mismo lugar. Una experiencia humana fácilmente remitible a la relación con Dios del hombre religioso. Hay numerosos textos Sal 27,9-10; Is 49, 14-16 e Is 66,12 - 13 en ellos la afirmación es rotunda: si una madre suele ser fiel a su hijo, Dios es mejor que la mejor madre. Me gusta sobre todo la súplica confiada del Salmo 27, 9 pues combina en Dios la figura del padre y de la madre, volvemos al discreto «Hagamos» del Génesis. «Si mi padre y mi madre me abandonan, Yahvé me acogerá».

⁷ Silvia SCHROER, «Under the shadow of your wings», p.266-267 en *The feminist companion to Wisdom and the Psalms* (second series) Athalya BRENNER Y Carlote FONTAINE, Sheffield 1998.

C) *La educación del hijo*

La educación de los primeros años está a cargo de la madre pero los varones pasan, pasada la primera edad, a manos del padre. Los hijos tenían la obligación de atender a esta instrucción: «El hijo sabio atiende la instrucción del padre, el arrogante no escucha la reprensión» (Prov 13,1) que en gran medida era vital para la supervivencia del grupo y beneficioso para él mismo «Hijo mío no olvides mi lección, en tu corazón guarda mis mandatos pues largos días y años de vida y bienestar te añadirán» (Prov 3,1).

Los hijos podían tener el peligro de confiar en exceso en la bondad del padre, una bondad que haría la vista gorda sobre sus negligencias. Y sin embargo, hay toda una tradición en la zona que parte de criterios semejantes a nuestro «quién bien te quiere te hará llorar». En Dios padre los castigos no son la válvula por la que se derrama su ira sino la corrección necesaria para que el hijo aprenda y no se aleje del buen camino. «Date cuenta, pues, de que Yahvé tu Dios te corregía como un hombre corrige a su hijo y guarda los mandamientos de Yahvé tu Dios siguiendo su camino y temiéndole» (Deut 8,5).

Una de esas correcciones es la que explica que el pueblo de Israel fuera cautivo y sojuzgado en Babilonia. Su mal comportamiento como hijo, por sus infidelidades idólatras como esposa, y por su mal trato de huérfanos y viudas como hermano, exigían una advertencia seria. De esa manera la teología israelita salía al paso de que los fieles de Yahvé sufrieran ante los devotos de Marduk, el dios de Babilonia o ante las tropas de Ciro, rey de Persia. Uno y otro, eran instrumentos, marionetas al servicio de la política educativa de Dios para su pueblo.

IV) **La familia de Dios Padre**

Y llegamos al final de este recorrido por el AT. La relación de fraternidad universal de la que emanaban los relatos de la creación deberían de producir una humanidad unida por lazos de hermandad. Pero no es así, el primer pecado que nos relata el Génesis es la historia de un fratricidio. Caín y Abel se pelean a muerte por el amor del Padre y los celos que despierta en Caín la presunta preferencia de Dios por Abel. Para cortar la escalada de la violencia Dios le anuncia a Noé: «Quién vertiere sangre de hombre por otro hombre será su sangre vertida porque a imagen de Dios hizo El al hombre» (Gén 9,6). Esta

ley del talión no parece dar resultado pues a Caín y Abel, le siguen Esaú y Jacob, José y sus hermanos.... luchas fratricidas por conseguir la preferencia paterna y el poder que esa inclinación lleva aparejada.

La sororidad también brilla por su ausencia y aunque menos sanguinarias están presentes a lo largo de todo el AT las disputas de Lía y Raquel, de Sara y Agar, de Ana y Pennina... por el amor del marido. Se salvan, como excepción de la regla, las relaciones entre Ruth y su suegra Noemí. El propio Yahvé tiene su casa revuelta pues Ezequiel describe su hogar con dos hijas-esposas, Ohola y Oholiba, que representan a Samaria y Jerusalén (Ez 23, 1-4). Ambas le son infieles y de todos es conocida la poca estima que se tenían entre ellas, los odios entre los habitantes de los dos pueblos, samaritanos y judíos, actitud que permanece intacta en tiempos del NT.

Ya como hijas-esposas adúlteras, ya como hijos infieles, Dios se queja del abandono de los suyos. Son hijos que se han independizado, algo impensable en esos tiempos, y que se han olvidado de su padre; han olvidado sus desvelos a lo largo de la vida para sacarlos adelante. Los padres sufren ante esa ingratitud y Dios no es menos padre: «¿Desdeñas la roca que te dio el ser, olvidas al Dios que te engendró?» (Deut 32,18) se pregunta Yahvé con dolor. Máxime cuando él se había comportado como el mejor padre: «Si mi padre y mi madre me abandonan Yahvé me acogerá» exclamaba el salmista (Sal 27,10). La queja no es su última palabra pues Dios se rebaja ante sus criaturas pidiéndoles que vuelvan: «Volved, hijos apóstatas, y os curaré de vuestra apostasía» (Jer 3,22).

Para arreglar los problemas de esta familia enconada, revuelta y poco feliz había que tomar medidas drásticas. No sirvió en su día el diluvio que acabó con todos los seres humanos salvo la familia de Noé. Tampoco sirvió, como explica la parábola de los viñadores homicidas, el envío de toda clase de profetas para enderezar lo torcido. Había que buscar otra fórmula. Y el propio Dios decidió mandar a su Hijo al mundo que había creado, para traer paz a los suyos y devolver esperanza a los que la habían perdido. Con ello, entramos en la descripción de Padre para Dios en el NT.

DIOS PADRE EN EL NUEVO TESTAMENTO

La palabra central del mensaje de Jesús es el anuncio de la llegada del Reino de Dios y dentro de esa buena nueva llama a Dios padre

pero con reticencia. Mc y la fuente Q tienen muy pocas referencias que en cambio crecen en Mateo y en Juan ⁸. Es la primera comunidad la que más profundiza en su uso, convirtiéndose en uno de los centros de gravedad del cristianismo.

Durante un tiempo hubo la obsesión de presentar a Jesús como un gran innovador que se apartaba totalmente del mundo judío al que pertenecía. Hoy, el camino ha girado y se trata de entender su persona y su mensaje dentro del judaísmo del que era miembro. Dentro de ese contexto ya hemos visto que en todo el AT sólo hay 15 referencias expresas a Yahvé como padre. Una tendencia que cambia ligeramente en el tiempo de Jesús donde no era tan infrecuente esa denominación para Dios.

Dentro de esos mismos deseos de marcar diferencias también se afirmó que Jesús utilizó la palabra Abba, una fórmula más infantil y familiar que correspondería con papá lo que suponía un gran atrevimiento dado el enorme respeto hacia Dios de la religión judía. Fue Joachim Jeremias el que hizo estas afirmaciones que se expandieron rápidamente y que hoy son contestadas por algunos exegetas de la Biblia incluso por el propio Jeremias que se ha batido en retirada. La palabra Abba no tiene connotaciones de familiaridad distintas de las que puedan tener padre o madre.

Además el vocablo Abba sólo aparece 3 veces en el NT y de ellas sólo una en los evangelios concretamente en el momento del Huerto de los Olivos narrado por Marcos ⁹. Curiosamente el nombre aparece también en Qumrán, la secta esenia contemporánea de Jesús. Entre los hallazgos en las cuevas ha aparecido un himno que combina paternidad y maternidad en Dios, prefigurando la imagen de Padre que presentará Jesús.

Tú eres padre de todos los hijos de la verdad
Y como una mujer ama con ternura a su hijo
Tú gozas con su presencia
Y como un padre adoptivo con un niño en su regazo
Así te cuidas tú de tus criaturas 1QH 9:35

⁸ Felipe FERNÁNDEZ RAMOS, «El padre de nuestro Señor Jesucristo», en AA.VV, *Dios Padre*, Salamanca 1998, pp. 92-93.

⁹ Mary Rose D'ANGELO, «Abba and Father; imperial theology and the Jesus traditions», *JBL* III4 (1992) 611-630.

Una última observación sobre Abba es el hecho de que a pesar de su infrecuente uso hay quienes piensan que la transcripción de la palabra en arameo, lengua de Jesús, supuso un respeto a las palabras que salieron de su boca. Fuera o no cierto, la verdad es que la primera comunidad interpretó el mensaje de Jesús dentro de una relación tan estrecha con Dios que le consideró su Padre, con un parentesco distinto de los que pudieran considerar otros seres humanos. El análisis de su mensaje muestra que no estaban desencaminados.

1. El padre judío

Para entender la descripción que hace Jesús de Dios al llamarle Padre tenemos que entrar en la idea de paternidad que tenían sus oyentes. Una idea que no necesariamente tiene que ser semejante a la nuestra. A las ideas básicas de toda paternidad hay que sumar los estudios de antropología cultural mediterránea que describen a la familia israelita con unos condicionamientos específicos. El pueblo galileo estaba fundamentalmente compuesto por agricultores que trabajaban por cuenta ajena pues las tierras estaban en latifundios en manos de romanos o de judíos simpatizantes con el poder imperial. Esta situación comportaba el hecho de que para la mayoría de los padres de familia no existía el trabajo estable, lo que les forzaba a buscarlo fuera y lejos de sus casas. Las grandes obras de reforma de Herodes el Grande, tanto en Jerusalén como en Tiberiades, serían grandes centros de trabajo para la población sin tierra propia. A nivel familiar el hecho se traducía en un padre ausente.

Si a esto añadimos los conocimientos sobre la familia en el imperio romano, en el que se inserta el judaísmo, nos encontramos con un padre en el que reside la autoridad de la familia. Hijos y mujeres, dependían del padre para todo pues incluso los podía vender como esclavos para pagar sus deudas. Su figura tenía algo de juez, de sacerdote, de maestro y de poseedor de los medios de producción. Una figura en Israel que a la ausencia sumaba la autoridad.

Por último, una condición de esta sociedad es que está ligada por las leyes del patronazgo. Una civilización agraria descapitalizada con el poder concentrado en pocas manos es el ideal para que nazcan los vínculos patrón-cliente, vínculos entre personas desiguales en las que por el lado del poderoso se suministran bienes tangibles —léase co-

mida, ropa, dinero— mientras que el débil se compromete a ofrecer honor. Es el reinado del caciquismo todavía vigente en algún pueblo español. El gran patrón por excelencia es el emperador componiendo la masa de sus clientes, el pueblo. Dice Malina, un antropólogo del NT, que los oyentes de Jesús al oír la palabra Padre en su boca la asimilarían a patrón ¹⁰.

2. El Padre que describe Jesús

Mucho más importante que el uso de la palabra Padre es ver la descripción de Dios que hace el propio Jesús e incluso la vida que él desarrolla pues no debemos olvidar que quién ve al Hijo está viendo al Padre. En la descripción de Jesús caben todos los rasgos del AT que hemos descrito pero resultan insuficientes pues Jesús define a Dios como amor, apareciendo su persona como un trozo del corazón de Dios, de ese padre que se desgaja y se hace palabra encarnada. Desde esa conciencia de amor abandona el discipulado de Juan y el bautismo de conversión. La buena nueva no es el juicio inminente de la humanidad, no es el fin del plazo para los seres humanos sino el gozo de la llegada del reino de Dios. Un Dios que se desviste de la toga del juez para asumir el papel del Padre anunciando que la conversión necesaria es hija de su amor y de su gracia.

Jesús empieza advirtiendo que no hay que llamar a nadie padre en la tierra (Mt 23,9). Hay quienes piensan que la frase va contra la paternidad que se querían atribuir los rabinos en estos momentos pero para otros demuestra que la paternidad de Dios es única y no tiene nada que ver con lo que bajo el epígrafe de padre esperan sus oyentes. Dios puede ser padre-madre de sus hijos algo imposible para los seres humanos.

Por otro lado, la itinerancia de su movimiento y el ethos antifamiliar parece que desafían a la familia patriarcal. «Quién cumple la voluntad de Dios ese es mi madre, mi hermano y mi hermana» (Mc 3,31) a nadie se le oculta que no habla de padre en esta nueva familia pues critica la dominación de un ser humano sobre otro. Otro texto incide sobre la misma idea pues los que han dejado las relaciones familiares

¹⁰ Bruce J. MALINA, *The social world of Jesus and the Gospels*, Routledge, Londres 1996, pp. 147-149.

para seguirle recuperan todas menos la paternidad. No hay lugar en su Iglesia para padres (Mc 10,28-30), su comunidad está formada por un discipulado de iguales donde todos son hermanos y todos pueden ser madres, ejerciendo esas virtudes de cercanía y de amor que tradicionalmente se nos adjudican. El poder de padre se reserva para el propio Dios, un poder al que hay que añadirle el corazón de un Dios amante. Pues aunque todos los seres humanos confían en un Dios que tiene el poder absoluto entre sus manos quieren relacionarse con un Dios próximo y cariñoso que les conforte en sus necesidades. Y Jesús más que hablar de Dios padre, lo describe.

Describe en primer lugar su propia vivencia de filiación, un camino por el que avanza llegando a la conclusión de que su relación con Dios es distinta de la de los otros seres humanos. Es más, es esa filiación única la que nos permite injertarnos en ella como hijos adoptivos. Por eso, junto al «mi Padre» de Jesús oímos «vuestro Padre».

La mejor descripción de ese Padre nos la ofrece en la parábola del Hijo pródigo. La coloca en un entorno de riqueza que permite que el padre de familia viva entre los suyos. La primera sorpresa proviene de que reparta sus bienes sin reparos pues los hijos no tenían derecho a nada. La segunda es el recibimiento que hace al hijo que vuelve añorando la casa abandonada. Al cariño, al abrazo, a la fiesta se une la falta de reproche. Algo en lo que se aparta radicalmente de los fariseos que aconsejaban amar al que te ama y odiar al que te ha despreciado. En el relato se combinan el poder y la riqueza del Padre con la presencia pobre de la Madre que sale al encuentro del hijo, le abraza, no le deja hablar y no le pide cuentas de sus actos. La parábola quiere hacer ver que la intervención de Dios en la historia no se caracteriza por el castigo, el juicio y el mérito sino por el perdón y el amor.

Fromm hablando del amor de madre dice: «La madre ama al hijo por lo que es, independientemente de su conducta. Lo ama porque es hijo suyo. Y por eso es incondicional y no hace falta merecerlo. Esa seguridad incondicional da a ese amor una sublimidad que no se da en otra experiencia». Una experiencia que en el hijo genera una confianza sin límites. Por eso Jesús constantemente exhorta: «No os angustiéis» (Mt 6,25-34) «No tengáis miedo» (Mt 10,26-33) vosotros valéis más que todas las criaturas para Dios (Mt 6,26). No temáis.

Las madres quieren a todos los hijos igual pero no a la vez pues el más desgraciado en cada momento es el rey de su corazón. Pues a lo largo de los evangelios vemos como ese Padre que se define como

amor, muestra preferencia por los más débiles, no busca el engrandecimiento de su causa sino recomponer lo que estaba roto, consolar al que sufría. No es el Dios de las victorias sino el que calienta con su sol. No llama al éxito, ni a la toma de poder sino al servicio humilde y a la entrega generosa. «Porque tuve hambre y me distéis de comer, sed y me distéis de beber, estuve desnudo y me vestistéis....» los condicionamientos que se exigen para entrar en su reino, no son una actitud muy diferente que la reflejada por Dios en los textos que hemos visto del AT. Un Dios que ejerce una maternidad/ paternidad universal que le permite ensanchar los límites de la humana y extenderla a todo el mundo. Y que nos propone ese camino, a sus discípulos, para alcanzar el reino: una fraternidad universal bajo el parentesco de Dios.

Esta comprensión de la vida hace que el Dios de Jesús sea un Dios loco para los representantes del Dios oficial pues ofrece un Padre que no quiere ser encontrado en la ley sino en los desamparados de la sociedad, que sustituye la fidelidad a la norma por la fidelidad al Dios del encuentro en el amor. Y este camino le obliga a despojarse del poder y aceptar la debilidad del mundo que ha creado. Dietrich Bonhöffer en un campo de concentración nazi lo expresa con estas palabras: «Dios nos hace saber que hemos de vivir sin Dios. Dios es sin poder, débil en este mundo. Y es de esa forma como está con nosotros y nos ayuda». Para estar con sus hijos ha abandonado su poder de Padre y ha escogido la presencia débil de la Madre.

3. El revelador coincide con el revelado

En el mundo antiguo los hijos seguían los pasos de sus progenitores siendo los vivos retratos de sus padres en todas las facetas de su vida y no sólo en la apariencia física. De un Padre que se define como amor, su hijo Jesús se convierte en la misericordia encarnada. En su persona coinciden revelador y revelado. Por eso tan importante como ver su descripción de Dios es seguir el camino que su vida traza.

Vemos que le tachan de afeminado, quizá, porque no hay constancia de que se casara aunque tampoco la hay de los otros discípulos, salvo de Pedro. Pero también posiblemente porque se declara a sí mismo «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29), muestra cariño con los niños, llora ante el sufrimiento y la muerte, consuela y exhorta a las mujeres y habla de sí mismo como de una gallina que ha querido re-

coger a los polluelos de Israel bajo sus alas y que no han querido. Junto a estas imágenes también encontramos otras que nos hablan de su faceta materna, es el grano de trigo que cae en tierra y muere para dar a luz, es la viña que alimenta con su savia a los sarmientos, es el pan repartido y entregado.

Pide a sus discípulos que extiendan la relación filial que tienen con el Padre común a todos los hermanos. Y cuando habla del camino que tienen que recorrer los suyos narra la parábola del samaritano demostrando que a un corazón que sufre con el que sufre le sobran las preguntas. Atiende a la persona pues se conmueve ante su vista y trasciende la fronteras de la raza o de la religión. La libertad de los hijos de Dios es hacerse esclavos unos a otros por el amor y de ello el mismo Jesús da ejemplo despojándose de su autoridad y colocándose a los pies de sus discípulos para lavarlos. No es casualidad que en el evangelio de Juan este relato sustituya al reparto del pan y del vino. Es el cuerpo entregado a los demás, es la humildad como virtud, es la renuncia al poder. San Agustín, que en esta casa es obligatorio recordar decía: «Ningún señor se avergüence de tener como hermano a su siervo, ya que Cristo el Señor quiso tenerle como hermano»¹¹.

Es toda una doctrina nueva, difícil de entender la que le llevó a Jesús a la cruz, que posiblemente le volvería a llevar. No la entendió el hijo mayor de la parábola y creo que no la entendieron muchos cristianos a lo largo de los siglos. Un Dios concebido en términos de perfección, infinidad y omnipotencia tiene mucha dificultad para reflejar al que es amor en la cruz de Jesús, al que se hizo pobre para hacer ricos a muchos. El cristianismo preservó ideas principescas de Dios y se olvidó del cordero ensangrentado. Dice Eckhardt que hay que dejar ir una imagen equivocada de Dios para que entre otra nueva: «Ruego a Dios que me deshaga de Dios». Nosotros tenemos que pedir a Dios que nos libere de muchas imágenes de Dios que no corresponden con el Padre que Jesús describió a lo largo de su vida mediante sus palabras y con su ejemplo.

¹¹ Ena 147,3.

**EL ROSTRO DE DIOS PADRE
Y LA MORAL CRISTIANA**

MARCIANO VIDAL

La fe en Dios y el comportamiento moral son dos magnitudes indisolublemente unidas en la vida del creyente. No solamente coexisten, sino que mutuamente se condicionan y se construyen. A esa relación le cuadra la sabiduría del dicho popular: «dime qué imagen de Dios tienes y te diré qué tipo de moral practicas» y viceversa: «dime qué moral vives y te diré qué idea de Dios tienes».

Existe, pues, una relación estrecha entre la imagen de Dios y la comprensión de la moral¹. J. Römelt ha analizado esta relación comparando los planteamientos de la Neoescolástica con los que se derivan de las teologías de K. Rahner y de H. U. von Balthasar. En la etapa de la Neoescolástica Dios era comprendido, principalmente, como «dueño» de la realidad y como juez de las acciones humanas; de ahí brotaba una moral de orientación preferentemente legalista y objetivista. Por el contrario, la comprensión personalista de Dios, tal como aparece en las teologías de Rahner y Balthasar, da lugar a una orientación también personalista en la moral cristiana, tal como prevalece en la reflexión y en la vida de los católicos después del Concilio Vaticano II².

En las páginas que siguen trataré de ofrecer un conjunto de perspectivas para analizar la relación entre la imagen de Dios Padre y la moral cristiana. No es mi pretensión hacer un estudio exhaustivo, histórico y sistemático. Me limito a aquellas orientaciones que considero de mayor importancia objetiva y de más interés en el momento actual. Concretamente, me referiré:

¹ Cf. H. GLEIXNER, *Sittliche Erkenntnis in Horizont des Gottesglaubens: Theologie und Glaube* 85 (1995) 161-180.

² J. RÖMELT, *Personales Gottesverständnis in heutiger Moralthologie auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H. U. v. Balthasar* (Innsbruck, 1988).

- 1) a las *falsas imágenes de Dios* que han sido utilizadas en la moral y que, consiguientemente, han falseado la misma comprensión de la moral cristiana;
- 2) a las principales comprensiones de la imagen de Dios *en la tradición teológico-moral*;
- 3) al misterio de *Dios como Padre* y a las implicaciones que esta realidad tiene para el planteamiento de la moral cristiana.

LAS «FALSAS IMÁGENES» DE DIOS EN LA MORAL CRISTIANA

a) El «malestar moral» en el cristianismo actual

«Mostrar a los hombres el verdadero rostro de Dios, tal como se ha revelado en Cristo Jesús, es siempre la más importante tarea pastoral de la Iglesia, en todo tiempo y lugar»³. A la luz de este imperativo básico de la evangelización cristiana, es necesario reconocer que «el nombre de Dios ha llegado a nosotros con frecuencia maltratado y maltrecho»⁴. La palabra «Dios» y, sobre todo, la realidad de Dios han constituido, a veces, «un argumento más en el ágora de las controversias morales o religiosas»⁵, siendo así que el misterio de Dios es ante todo una «Buena noticia» de gracia y de salvación.

«Cada época histórica tiene sus prejuicios y sus dificultades para percibir desde la fe el misterio de Dios Padre que nos ama en su Hijo Jesucristo y nos comunica su Espíritu»⁶. En la nuestra, no son de poca monta los prejuicios y las dificultades que provienen del campo de la moral. Así lo reconocen y lo afirman voces cualificadas.

El Presidente de la Conferencia Episcopal Española, Mons. E. Yanes, afirma: «estimo que uno de los ámbitos en los que el rostro de Dios puede quedar velado o revelado es el de la moral»⁷. Por su parte, los Obispos franceses han enfatizado la existencia de una «crisis del anuncio moral cristiano» en el momento actual: «Mientras se com-

³ E. YANES, *Discurso inaugural en la LXX Asamblea Plenaria de la CEE (23/XI/1998)*: Ecclesia n. 2.922 (5/XII/1998) 28 (n. 2).

⁴ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Dios es Amor*. Instrucción Pastoral (27/XI/1998): Ecclesia n. 2.924 (19/XII/1998) 11 (n. 3).

⁵ *Ibid.*, 11 (n. 5).

⁶ E. YANES, *l. c.*, 28 (n. 2).

⁷ *Ibid.*, 28 (n. 3).

prueba una auténtica recuperación del debate ético en la opinión pública, sigue cundiendo un gran desconcierto ante el debilitamiento de la autoridad normativa de la Iglesia, que no logra —en sus propias filas— alcanzar la unanimidad en relación a determinadas conductas... De esta manera, en la experiencia pastoral de muchos responsables del anuncio de la fe se puede notar un verdadero malestar cuando se trata de avanzar en el terreno de la moral»⁸.

El Concilio Vaticano II, al analizar el fenómeno del ateísmo en nuestro tiempo, afirmó que «el ateísmo, considerado en su integridad, no es un fenómeno originario, sino más bien un fenómeno surgido de diferentes causas, entre las que se encuentra también una reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en no pocos países contra la religión cristiana»⁹. A continuación, anota: «en esta génesis del ateísmo puede corresponder a los creyentes una parte no pequeña, en cuanto que, por descuido en la educación de la fe, por una exposición falsificada de la doctrina, o también por los defectos de su vida religiosa, moral y social, puede decirse que han velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo»¹⁰.

Puede darse un ateísmo que, según el Vaticano II, provenga de los falsos planteamientos de la moral religiosa y de los defectos de la vida moral de los creyentes. Se trataría, entonces, de un ateísmo de «génesis moral».

Es preciso, por tanto, reconsiderar y, en muchos casos, rehacer la vida moral de los creyentes a fin de hacer más creíble la presencia de Dios en nuestro mundo. Una de las revisiones imprescindibles es la del uso de las imágenes de Dios en el discurso ético y en la vida moral.

Existe una interacción entre «moral falseada» e «imagen falsa de Dios». La moral religiosa falseada falsea la imagen de Dios; por su parte, la imagen falsa de Dios falsea a su vez la moral religiosa. Se puede, pues, analizar la cuestión desde cualquiera de las dos polaridades. Yo lo haré desde las imágenes falsas de Dios que asume incorrectamente la moral religiosa.

Son muchas las deformaciones de la imagen de Dios que han tenido, y en parte siguen teniendo, lugar en la moral cristiana. Me fijaré únicamente en tres de ellas: la imagen de un Dios «descomprometido»

⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, *Proponer la fe en la sociedad actual*: Iglesia nn. 2.835/36 (5 y 12/ IV/1997) 38.

⁹ *Gaudium et Spes*, 19.

¹⁰ *Ibid.*, 19.

con la historia humana; la imagen de un Dios «heterónimo» que su-
planta la libertad con la que dotó a la criatura racional; la imagen de
un Dios que se presenta como «carga» para la conciencia moral.

b) Un Dios «descomprometido» con la historia humana

La fe en un Dios alejado de la realidad humana introduce una profunda deformación en la comprensión de la moral religiosa. Es el divorcio entre fe y moral. Se trata, al mismo tiempo, de un «falseamiento» de la moral y de un «escándalo» para la fe en Dios.

El Concilio Vaticano II, siguiendo la tradición bíblica de los profetas y de Jesús, denunció el divorcio entre la fe y el compromiso moral «como uno de los errores más graves de nuestro tiempo»: «La separación entre la fe que profesan y la vida cotidiana de muchos debe ser considerada como uno de los errores más graves de nuestro tiempo. Ya en el Antiguo Testamento los profetas condenaban vehementemente este escándalo (cf. Is 58, 1-12), y mucho más en el Nuevo Testamento, donde el mismo Jesucristo amenazaba por él con graves castigos (cf. Mt 23, 3-13; Mc 7, 10-13)»¹¹.

La encíclica *Veritatis splendor* ha tenido un particular interés en afirmar «el nexo intrínseco e indisoluble entre fe y moral»¹². Ha aplicado, de forma concreta, esa relación a la propuesta de la «nueva evangelización»¹³. Esta ha de insistir en la dimensión moral de la fe cristiana: «La evangelización —y por tanto la ‘nueva evangelización’— comporta también el anuncio y la propuesta moral. Jesús mismo, al predicar precisamente el Reino de Dios y su amor salvífico, ha hecho una llamada a la fe y a la conversión (cf Mc 1, 15). Y Pedro con los otros apóstoles, anunciando la resurrección de Jesús de Nazaret de entre los muertos, propone una vida nueva que hay que vivir, un ‘camino’ que hay que seguir para ser discípulo del Resucitado (cf He 2, 37-41; 3, 17-10)»¹⁴.

En los Sínodos de Obispos dedicados a la evangelización (1974) y a la catequesis (1977) y en las correspondientes Exhortaciones Apostólicas *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975) y *Catechesi tradendae*

¹¹ *Gaudium et Spes*, 43.

¹² *Veritatis splendor*, 4.

¹³ *Ibid.*, 106-108.

¹⁴ *Ibid.*, 107.

de Juan Pablo II (1979) se encuentra una exposición directa y expresa sobre el puesto que ha de ocupar la moral dentro de la evangelización y de la catequesis.

La Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* señala, de modo explícito, dentro del «contenido de la evangelización» (parte III), el contenido moral (n. 29), sintetizándolo en torno a la categoría de liberación (nn. 30-37) y aludiendo a la aportación específica cristiana: «inspiración de fe», «motivación de amor fraterno», «una doctrina social como base de su prudencia y de su experiencia para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso» (n. 38). De forma general, Pablo VI afirma que la Evangelización pretende «renovar a la misma humanidad» (n. 18), renovación cuyo componente moral es explicitado mediante estas categorías básicas: «los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad» (n. 19). En el fondo se trata de los tres cauces básicos a través de los cuales discurre la vida moral: *universo de sentido, sistema de valores, modelos de vida*.

La Exhortación Apostólica *Catechesi tradendae* pide que la catequesis «supere todo moralismo formalista, aun cuando incluya una verdadera moral cristiana» (n. 52), cuyo contenido esboza de modo general (n. 29) y por edades: niños (n. 37), adolescentes (n. 38), jóvenes (n. 39), adultos (n. 43). El reciente *Directorio General para la Catequesis* (1997) sitúa la moral dentro de las tareas fundamentales de la catequesis (n. 85) y coloca los contenidos morales de la fe dentro del «mensaje orgánico y jerarquizado» de la catequesis (nn. 115-117)¹⁵.

La reflexión teológico-moral actual pone un particular empeño en proponer una correcta articulación de la «fe» y de la «moral» en el conjunto unitario de la existencia cristiana¹⁶. El creer no es reducible al compromiso moral. Pero, por otra parte, no tiene sentido una fe que no conlleve una serie de decisiones empeñativas. Para un cristiano no tiene sentido ni el «moralismo» vaciado y vaciador de lo religioso ni el «supranaturalismo» vaciado y vaciador de lo moral. Bastantes defectos del pasado y del presente tienen su explicación en una educación que por exceso (*moralismo*) o por defecto (*amoralismo*) no ha

¹⁵ Cf. E. ALBURQUERQUE, *Teología moral y catequesis: diálogo interdisciplinar: Teología y Catequesis* n. 66 (1998) 55-79.

¹⁶ Cf. M. VIDAL, *Moral de Actitudes. I. Moral Fundamental* (Madrid, 1990⁸) 187-193.

situado de modo conveniente la moral dentro del conjunto del mensaje cristiano.

c) La imagen de un Dios «heterónimo» que suplanta la libertad con la que dotó a la criatura racional

Tal ha sido la comprensión de Dios como *legislador* universal que, al crear el mundo, lo ordena según una «ley eterna», la cual se va dando a conocer por diversos cauces y procedimientos.

Sobre esta comprensión de Dios como una voluntad heterónoma a la persona se han apoyado la mayor parte de las falsificaciones de la moral cristiana ¹⁷:

- el voluntarismo nominalista;
- el fundamentalismo bíblico;
- el legalismo tanto eclesiástico como civil;
- el naturalismo objetivista.

En las comprensiones heterónomas de la moral la persona queda al margen del proceso de decisión. Tampoco es la persona el objetivo primordial de los comportamientos éticos impuestos con criterios de heteronomía. La imagen de un Dios heterónimo, a fuer de deformada, no propicia una moral que favorezca la causa del hombre; por el contrario, conduce a formas de moral que mantienen a la persona en el infantilismo heterónimo, en el miedo al castigo o en la búsqueda del premio, en la sujeción a los intereses de los poderosos.

La valoración global que se puede hacer de los modelos morales basados en la heteronomía es que suponen y propician la infantilización de la conciencia moral ¹⁸. Bajo un régimen de heteronomía el creyente y la comunidad cristiana no alcanzan aquellos grados mínimos de adultez que posibilitan a cada uno ser sujeto de su propia vocación. Según J. Piaget y la mayor parte de los psicólogos, para que el niño alcance la madurez moral es preciso que pase de la heteronomía a la autonomía ¹⁹. Si esto no sucede, la persona adulta vivirá con una moral infantil. Es lo que sucede a la conciencia cristiana cuando vive la

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 222-232.

¹⁸ M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica* (Estela, 1991) 289-290: «Heteronomía».

¹⁹ J. PIAGET, *El criterio moral en el niño* (Barcelona, 1971).

dimensión moral de la fe con esquemas de heteronomía: la conciencia de la comunidad cristiana padece *infantilización moral*.

La correcta autonomía no elimina la teonomía, es decir, su apertura a la Trascendencia y su consiguiente fundamentación en Dios²⁰. Se puede apoyar la ética cristiana en las raíces más estrictamente teológicas y al mismo tiempo en las bases plenamente afirmativas de lo humano. Si la fundamentación estrictamente teológica recibe el nombre de teonomía, el apoyo antropológico es calificado de autonomía.

Vivir en autonomía moral, bajo la mirada amorosa de Dios, es una de las exigencias del cristiano en el momento actual. Esa autonomía es un elemento del *Manifiesto de la libertad cristiana*: «adoptar una ética rigurosa de repeto a la libertad moral de los cristianos es para nosotros una condición indispensable para que los razonamientos morales de los cristianos merezcan de nuevo ser escuchados el día de mañana»²¹.

Frente a la imagen de un Dios heterónimo es necesario volver a proponer la imagen auténtica del Dios de la Revelación cristiana. Únicamente la imagen de Dios que apoya y plenifica la libertad del ser humano puede ser garantía de una moral auténtica y liberadora, es decir, de una moral salvífica. Revelada la imagen de Dios como alguien que, mediante la relación mutua de amor, hace existir al ser humano en libertad y en autonomía, es fácil concebir la moral cristiana como una moral de la libertad que tiene su fundamento último y su realización plena en Dios.

d) La imagen de un Dios que se presenta como una «carga» para la conciencia moral

En el mundo judío se utilizó la imagen del «yugo» y de la «carga» para referirse a los preceptos de la ley²². En el evangelio de Mateo, Jesús se sirvió también de esa metáfora para hablar de su propuesta como un «yugo blando» y como una «carga liviana» (Mt 11, 30).

²⁰ Cf. B. QUELQUEJEU, *La autonomía ética y el problema de Dios*: Concilium n. 192 (1984) 191-203; J. FUCHS, *Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano*: Rassegna di Teologia 25 (1984) 289-313; ID., *Was heisst «Gottes Gebot»?*: Stimmen der Zeit 211 (1993) 435-42.

²¹ VARIOS, *Manifiesto de la libertad cristiana* (Madrid, 1976) 71.

²² Cf. E. LÓPEZ, *El yugo de Jesús (Mt 11, 28-30). Historia y sentido de una metáfora*: Studium Ovetense 11 (1983) 65-118.

Con bastante frecuencia, la moral cristiana ha sido presentada y vivida como un yugo duro y como una carga pesada²³. Conocemos bien una manifestación histórica de esa orientación: la del rigorismo moral jansenista, contra el que se levanta la figura señera de san Alfonso María de Liguori, el Doctor de la Moral católica de los últimos siglos²⁴.

Detrás del rigorismo moral jansenista hay una comprensión antropológico-teológica que le proporciona cobertura y fundamentación. Es la comprensión del cristianismo con sesgos de:

- pesimismo antropológico;
- afirmación exagerada de la necesidad de la gracia eficaz;
- reducción elitista de la salvación eterna («son pocos los que salvan»);
- limitación de la gracia sacramental, reservada para perfectos (la eucaristía como «pan de los ángeles») o dada como premio a quienes se someten a esfuerzos sobrehumanos.

Pero, sobre todo, detrás de la postura moral jansenista está una determinada imagen de Dios: la imagen de Dios como *Juez*. Esta imagen ha dejado una profunda y amplia huella en la conciencia católica. Frente a ella tiene todavía que enfrentarse Teresa de Lisieux. Es esta Santa y Doctora de la Iglesia la que «recupera» de forma definitiva, y como una «misión» a ella encomendada, el rostro «misericordioso» de Dios frente a la imagen de juez.

Jesús nos reveló el misterio de un Dios que está muy alejado del rigorismo moral: «Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, ocultando estas cosas a los entendidos, se las revelaste a la gente sencilla» (Mt 11, 25). El Dios revelado en Cristo no impone «cargas» ni «yugos»: «acudid a mí, los que andáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy tolerante y humilde, y os sentiréis aliviados» (Mt 11, 28-29)²⁵.

²³ Ver las exactas y lúcidas anotaciones de A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre* (Santander, 1986) 181-185.

²⁴ Remito a mis tres obras sobre la moral de san Alfonso, analizada en cuanto propuesta alternativa al rigorismo moral de raíz jansenista: *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral* (Madrid, 1986); *La familia en la vida y en el pensamiento de Alfonso de Liguori* (Madrid, 1995); *Dios de misericordia y conciencia moral. La propuesta antijansenista de san Alfonso* (Madrid, 1999).

²⁵ Sobre el significado de este pasaje, ver, además del estudio citado en la nota 22, las siguientes referencias bibliográficas: G. LAMBERT, «*Mon joug est aisé et*

Juan Pablo II ha recordado la postura teológica y pastoral de san Alfonso como la forma de superar el rigorismo moral jansenista: «A propósito del rigor excesivo, a veces ejercido en el sacramento de la Penitencia, que él (Alfonso) llamada ‘ministerio de gracia y de perdón’, solía repetir: ‘Así como la laxitud, en el ministerio de las confesiones, arruina las almas, también les es dañosa la rigidez. Yo repruebo ciertos rigores, no conformes a la ciencia, y que sirven para destrucción y no para edificación. Con los pecadores se necesita caridad y dulzura; éste fue el carácter de Jesucristo. Y nosotros, si queremos llevar almas a Dios, y salvarlas, debemos imitar no a Jansenio, sino a Jesucristo, que es el jefe de todos los misioneros’. Y en la obra grande de moral escribe, entre otras cosas, aquellas memorables palabras: ‘No hay que imponer nada a los hombres bajo culpa grave, a no ser que la razón induzca a ello con evidencia (...). Atendiendo a la fragilidad de la presente condición humana, no siempre es verdad que la cosa más segura sea dirigir las almas por la vía estrecha’»²⁶.

e) Balance

Las imágenes falsas de Dios utilizadas en la moral cristiana coinciden en algo común: presentan a un Dios que parece «celoso» de la realización humana. Frente a esa imagen falseada de Dios es necesario «redescubrir» continuamente el verdadero rostro de Dios tal como se ha manifestado a sí mismo en la Revelación. Porque Dios no ha de ser comprendido desde la consideración teísta de un «ser supremo» pero alejado del mundo sino desde la imagen de Dios tal como es revelado en Cristo.

Únicamente desde la comprensión y aceptación de Dios tal como es revelado en Cristo se puede construir una reflexión teológica y vivir una moral que sean genuinamente cristianas. Una propuesta moral en la que:

mon fardeau léger»: NRT 77 (1955) 963-969; J. B. BAUER, *Das milde Joch und die Ruhe, Mt. 11, 28-30*: Theologische Zeitschrift 17 (1961) 98-106; H. D. BETZ, *The Logion of the easy Yoke an of the Rest (Mt. 11, 28-30)*: Journal of Biblical Literature 86 (1967) 10-24; M. MAHER, «Take my yoke upon you» (Mt. XI, 29): New Testament Studies 22 (1975) 97-103.

²⁶ JUAN PABLO II, *Carta Apostólica con ocasión del Centenario de la muerte de San Alfonso María de Liguori*: Ecclesia nn. 2.333/34 (22 y 29/VI/1987) 20-21.

- se ame a la persona, como Dios Padre la ama;
- se la libere, como Cristo la ha liberado;
- se le haga vivir en libertad, como corresponde a quienes viven bajo la «ley del Espíritu que da vida en Cristo Jesús» (Rom 8, 2).

Desde esa comprensión de Dios es posible vivir y formular la moral cristiana como el camino de la auténtica realización humana. La propuesta moral cristiana no se opone a la libertad sino que más bien la fundamenta y la plenifica, según ha sido reafirmado por la encíclica *Veritatis splendor*; el obrar moral cristiano no depende de la «ley heterónoma» sino del «discernimiento personalizante»²⁷. La moral cristiana es capaz de asumir el significado auténtico del placer en el universo del vivir cristiano²⁸. En suma, la auténtica moral cristiana realiza la norma de san Ireneo de que la «gloria de Dios» es la «vida del hombre»²⁹.

Vuelvo a repetir que una de las tareas decisivas del cristianismo actual es la de redescubrir la verdadera imagen de Dios. Sobre todo, redescubrir la imagen de un Dios que fundamenta y plenifica lo humano³⁰. Está certeramente expresado ese objetivo en el título de uno de los libros de J. M.^a González Ruiz: «Dios es gratuito pero no superfluo».

2. LAS INTERPRETACIONES DE LA IMAGEN DE DIOS EN LA TRADICIÓN TEOLÓGICO-MORAL

a) Cuadro de interpretaciones

Cuando Dios es invocado como fundamento y meta de la moral cristiana lo es su sentido pleno, es decir, en la totalidad significativa de su Misterio. Sin embargo, es difícil, por no decir imposible, reco-

²⁷ M. VIDAL, *¿Legalismo o discernimiento del bien moral?*: Iglesia Viva n. 171 (1994) 247-268.

²⁸ M. VIDAL, *Plaer i cristianisme*: Qüestions de vida cristiana n. 96 (1979) 56-71.

²⁹ M. VIDAL, *La moral como servicio a la causa del hombre*: Moralia 12 (1990) 3-29.

³⁰ Esta es una preocupación omnipresente en la obra teológica del A. Torres Queiruga. Puede verse una formulación sencilla y sintética de esa preocupación en: A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar los caminos de Dios*: Misión Joven 39 (1999) n. 264/265, 5-16.

ger en una determinada presentación de la moral cristiana la totalidad del Misterio de Dios. De ahí que se pueda hablar de diversas «interpretaciones» de la imagen de Dios en la tradición teológico-moral, en cuanto que cada formulación de la moral cristiana *destaca* un rasgo básico en el Misterio de Dios y *asume* implícitamente el resto de los significados.

Los paradigmas de moral cristiana pueden ser catalogados de acuerdo con la interpretación de la imagen de Dios que dé justificación al universo moral. A mi ver, hay cuatro interpretaciones fundamentales de la imagen de Dios en la tradición teológico-moral:

- La primera ve a Dios como *Bien* y, consiguientemente, como contenido de la realización y de la felicidad humanas.
- La segunda comprende a Dios como *Belleza*, dando lugar a una orientación de la moral en clave de orden y armonía.
- La tercera interpreta a Dios como *Amor*, un amor que es, al mismo tiempo, exigente y comprensivo.
- La cuarta considera a Dios como *Justicia*, desde la cual es juzgada y orientada la historia humana.

Cada una de las cuatro interpretaciones señaladas de la imagen de Dios puede ser atribuida a una tendencia determinada en el devenir histórico de la reflexión teológico-moral. Me complace referir las tres primeras interpretaciones a los tres grandes Doctores de la Moral católica: la comprensión de Dios como *Belleza* a san Agustín, la comprensión de Dios como *Bien* a santo Tomás, y la comprensión de Dios como *Amor* a san Alfonso de Liguori. La comprensión de Dios como *Justicia* tiene sus raíces profundas en la predicación bíblica y ha sido desarrollada de modo especial por las teologías de carácter social y emancipatorio, particularmente por la teología latinoamericana de Liberación.

En los apartados siguientes haré una breve presentación de cada una de estas imágenes de Dios, destacando la función que tienen para fundamentar y orientar la moral cristiana.

b) Dios como «Justicia»

En la Sagrada Escritura la justicia tiene una estructura religiosa y teocéntrica. La justicia que proclaman los Profetas y la injusticia que

denuncian son una justicia y una injusticia *delante de Dios*. Y ello es así porque Dios *es Justicia*.

Las múltiples exigencias morales, contenidas tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, están indisolublemente vinculadas a la proclamación de la Justicia de Dios. Para la predicación profética el derecho y la justicia tienen una dimensión religiosa y hay que entenderlos en referencia al Dios de la revelación; manifiestan la voluntad del Dios justo.

El Nuevo Testamento radicaliza aún más la dimensión religioso-teocéntrica de la justicia. La «justicia de Dios», que nos ha justificado en Cristo, es la razón y el fundamento del comportamiento interpersonal.

El Dios de la *Justicia* da justificación y ofrece orientación a los planteamientos morales de carácter preferentemente social y emancipatorio. Tales son, actualmente, los que ofrece la «razón anamnética» y la «solidaridad con los excluidos». El primer planteamiento es formulado mediante las categorías de la «teología política» de J. B. Metz; el segundo está vinculado a la «teología de la liberación».

La teología política europea, sobre todo a través de su máximo representante J. B. Metz, ha subrayado la fuerza escatológica de la razón humana y del Evangelio mediante la categoría de la *memoria passionis*, es decir mediante la rememoración activa y presente de las «víctimas» de la historia y de la actualidad.

Este «recuerdo» es una «anamnesis» salvífica en cuanto vehicula la fuerza de anuncio y de denuncia del Evangelio. En la rememoración escatológica no sólo son reivindicadas las víctimas históricas, sino que comienzan a ser saldados los derechos de los oprimidos del presente. Dentro de este contexto, Dios es visto ante todo como el «Defensor de las víctimas» y como el «Reivindicador de los derechos de los oprimidos»³¹.

La ética de liberación ha puesto de relieve la importancia de la fe en Dios *liberador*³², así como la aceptación de Jesús en el *seguimiento* liberador y la comprensión de la *espiritualidad* como un dinamismo de liberación.

La liberación integral de las personas y de los pueblos, objetivo de

³¹ Puede verse esta orientación en: R. MATE, *Mística y política* (Estella, 1990); ID., *La razón de los vencidos* (Barcelona, 1992).

³² Cf. A. MOSER, *La representación de Dios en la ética de liberación*: Concilium n. 192 (1994) 229-238.

la ética de liberación así como de la Doctrina Social de la Iglesia³³, ha de ser pensada y realizada teniendo en cuenta la actual «asimetría» de la realidad humana. La liberación auténtica exige una solidaridad entre desiguales. Y ésta se realiza mediante la opción preferencial por el pobre.

Tal opción introduce una parcialidad o asimetría en el discurso y en el compromiso a fin de contrarrestar y solucionar la asimetría que existe en la realidad histórica concreta. En este contexto, Dios es visto como el «Dios de los excluidos». También se puede hablar de la «parcialidad» de Dios, en cuanto que el Dios de la Biblia parece tener una especial «compasión» afectiva y efectiva hacia los menos favorecidos³⁴.

c) Dios como «Belleza»

San Agustín es un océano en el pensamiento cristiano. Ninguno de los temas que él trata puede ser reducido a una sola perspectiva. Esta norma hermenéutica tiene aplicación también en la moral. No se puede reducir el pensamiento moral agustiniano a una sola consideración.

Para san Agustín Dios es el objeto y la meta del *Deseo* humano. El inicio de las *Confesiones* y el final de la *Ciudad de Dios* señalan el punto de partida y el final del camino de la vida humana; en medio acaece la historia del deseo existencial de cada persona. El comienzo: «nos hiciste, para ti, Señor, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti»³⁵. La meta: «Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Esto será lo que suceda finalmente sin fin alguno»³⁶. La existencia humana es la historia distendida del deseo³⁷. Consiguientemente, la moral cristiana consiste en la realización coherente de la historia del deseo humano.

³³ Cf. *Sollicitudo rei socialis*, 46.

³⁴ Cf. J. MARTÍNEZ GORDO, *Dios, amor asimétrico* (Bilbao, 1993).

³⁵ *Confesiones*, I, 1, 1 («Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te»).

³⁶ *De civitate Dei*, XXII, 30, 5: Obras de San Agustín. Edición bilingüe, T. XVI (Madrid, 1958) 1722 («Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine»).

³⁷ *Confesiones*, XIII, 9, 10: «pondus meum amor meus: eo feror quocumque feror. Requies nostra locus noster».

Pocos pensadores cristianos habrán destacado tanto, como san Agustín, la constitución amorosa del misterio de Dios: misterio de amor intratrinitario y misterio de amor comunicativo en la creación y en la historia de la salvación. De esa comprensión de Dios nace la moral agustiniana centrada en el *Amor*. A san Agustín se le debe la formulación lapidaria de una ética reducida al amor: «ama y haz lo que quieras»³⁸. Este imperativo categórico agustiniano sobrepasa en valía, en originalidad y en capacidad sugestiva a todas las formulaciones precedentes —estoicas: «sigue la naturaleza» o epicúreas: «busca una jerarquización de los placeres»— y posteriores —kantianas: «la razón como ley universal» o sartrianas: «atrévete a ser libre»—.

Además, san Agustín supo concretar esa norma ética del amor a la praxis histórica de las «dos ciudades»: «dos amores fundaron dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial»³⁹.

La encíclica *Veritatis splendor* ha recordado recientemente los rasgos específicamente neotestamentarios de la moral agustiniana. Una moral que, en este caso, se basa en una comprensión de Dios tal como es revelado en Cristo. San Agustín hace proceder la moral cristiana del *Sermón de la Montaña*, el cual constituye la *carta magna* de la moral evangélica⁴⁰. En otro contexto, identifica la moral cristiana con la propuesta paulina de la *Ley del Espíritu* o *ley nueva*, una categoría de indudable trascendencia en la historia de la moral cristiana y de gran actualidad en los planteamientos actuales de la moral católica⁴¹.

Además de esas imágenes de Dios, con los correspondientes planteamientos de la moral cristiana derivados de ellas, le corresponde, de manera particular, a san Agustín haber resaltado la comprensión de Dios como *Belleza*. Habrá que esperar a la monumental obra de H. U. von Balthasar para poder encontrar una exposición tan profunda y tan completa del misterio cristiano en clave de belleza como la que aparece en san Agustín.

³⁸ *In Epist. Joan.*, IV, 8, Tract. VI: PL 35, 2.033 («dilige et quod vis fac»).

³⁹ *De civitate Dei*, XIV, 28: l. c., 985 («Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui»).

⁴⁰ *Veritatis splendor*, 15, citando a san Agustín en: *De Sermone Domini in Monte*, I, 1, 1: CCL 35, 1-2.

⁴¹ *Veritatis splendor*, 23-24, citando a san Agustín en: *De spiritu et littera*, 19, 34; 21, 36; 26, 46: CSEL 60, 187, 189-190, 200-201.

San Agustín es un espíritu preocupado por la belleza⁴², una realidad que para él procede de la suma belleza que es Dios⁴³. San Agustín ve el mundo como una obra estética creada por el Artista divino: «la sabiduría de Dios se extiende de uno a otro confín, y por ella el supremo Artífice coordinó todas las obras para un fin de hermosura»⁴⁴.

La misma historia humana es comprendida como un «bellísimo poema»⁴⁵, como «un gran canto de un inefable artista»⁴⁶, como una «modulación prevista»⁴⁷.

Llevado de su afición por la retórica, donde las «antítesis» constituyen «uno de los más brillantes adornos del discurso»⁴⁸, san Agustín llega a descubrir en el mal una función estética para resaltar la belleza del poema general de la creación y de la historia humana. «Dios no hubiera creado no digo ángeles, ni siquiera hombre alguno, del que presupusiese su mal futuro, si no hubiera conocido a la vez las buenas utilidades que reportaría de ello. De esta suerte embellecería el orden de los siglos como un bellísimo poema con esa especie de antítesis»⁴⁹. «Así va transcurriendo la hermosura de las edades del mundo, cuyas partículas son aptas cada una a su tiempo, como un gran cántico de un inefable artista, para que los que adoran dignamente a Dios pasen a la contemplación eterna de la hermosura aun mientras duran el tiempo de la fe»⁵⁰. «Dios no permite que vayan pasando con mayor prisa o lentitud que la exigida por una modulación prevista y predeterminada los espacio temporales en esas naturalezas que nacen o mueren»⁵¹.

Para san Agustín, la moral cristiana es una participación de la belleza de Dios. Teniendo de fondo la *anámnesis* platónica, comprende el sentido moral como un *recuerdo* y una *llamada* de la primera Her-

⁴² *Confesiones*, IV, 15, 24-27.

⁴³ *De divinitate*, 83, 4: PL, 40, 28 («omne pulchrum a summa pulchritudine, quod Deus est»).

⁴⁴ *De vera religione*, 39, 72: Obras de San Agustín. Edición bilingüe, t. IV (Madrid, 1948) 158-159 («Ita enim Sapientia Dei pertendit a fine usque ad finem fortiter (Sap 8, 1). Ita per hanc summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contextuit»).

⁴⁵ *De civitate Dei*, XI, 18: l. c., 745-746 («pulcherrimum carmen»).

⁴⁶ *Epist.* 138, 1, 5: Obras de San Agustín. Edición bilingüe, t. XI (Madrid, 1953) 129 («velut magnum carmen cuiusdam inaffabilis modulatoris»)

⁴⁷ *Epist.* 166, 5, 13: Obras de San Agustín. Edición bilingüe (Madrid, 1953) 479 («modulatio praecognita et praefinita»).

⁴⁸ *De civitate Dei*, XI, 18: l. c., 745.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Epist.* 138, 1, 5: l. c., 129.

⁵¹ *Epist.* 166, 5, 13: l. c., 479.

mosura: «¿Qué hay que pueda servir al alma de recordatorio de la primera Hermosura abandonada, cuando sus mismos vicios le agujian a ello?»⁵².

La búsqueda de Dios es un camino hacia la Hermosura: «era arrebatado hacia a Ti por tu hermosura»⁵³. Una vez encontrada, surge la pena del tiempo perdido fuera de ella: «tarde te amé belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé»⁵⁴.

Esta comprensión de la moral, y de la vida cristiana en general, en clave de belleza, aunque tiene en san Agustín un exponente cualificado, es un elemento común de la tradición teológica. «Esta belleza, según los Santos Padres, afecta al interior de los seres y de las acciones y los califica en su propia sustancia. Por esta razón, también las acciones moralmente rectas son acciones bellas. El Dios invisible puede atraernos por su belleza, igual que por su bondad y su verdad y así hacernos amar. El amor, la bondad y la belleza de Dios manifestadas en Jesucristo, son la primera fuente del dinamismo de la vida cristiana para los Padres de la Iglesia. Vida de fe y belleza, caridad y sensibilidad no deben dissociarse. La estética y la ética están cerca. La belleza y la bondad moral suponen siempre una apertura desinteresada y gozosa al misterio de Dios, presentido o reconocido»⁵⁵. La expresión literaria más perfecta de la atracción del alma hacia la Belleza absoluta se encuentra en san Juan de la Cruz: «descubre tu presencia,/ y máteme tu vista y hermosura;/mira que la dolencia/ de amor, que no se cura/ sino con la presencia y la figura»⁵⁶.

Conviene anotar que para san Agustín la consideración de la moral como belleza no le lleva a desentenderse de las injusticias y, en general, del mal moral. Por el contrario, san Agustín da un relieve especial a la necesidad de «dolerse de la injusticia ajena y del pecado», dolor que será en nosotros tanto mayor cuanto más justos seamos y más caridad tengamos: «tanto más dolor te causará la injusticia ajena cuanto más justo fueres» y «tanto más te dolerás del pecado cuanto más caridad tengas»⁵⁷.

⁵² *De vera religione*, 39, 72: l. c., 158.

⁵³ *Confesiones*, VII, 7, 23 («rapiebar ad Te decore tuo»).

⁵⁴ *Ibid.*, X, 27, 38 («sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi»).

⁵⁵ E. YANES, l. c., 35.

⁵⁶ *Cántico B*, estrofa 11.

⁵⁷ *Enarr. in Ps* 98, 12: PL 27, 1.268, 1.269 («tantum enim te torquet aliena, quantum recesseris a tua»; «ecce abundet in te caritas, plus dolebis peccatum»).

d) Dios como «Bien»

Para santo Tomás de Aquino la Moral no es una parte autónoma sino un contenido articulado plenamente en el conjunto del único saber teológico. Más aún, corresponde al Aquinate el haber «teologizado» el mundo de la ética, introduciendo las cuestiones morales en la Síntesis teológica.

Con santo Tomás la dimensión moral de la existencia cristiana pasa a ser Teología, es decir, recibe la fundamentación y la coherencia del saber teológico. Podemos decir que por vez primera en la historia del pensamiento cristiano la moral cristiana alcanza este rango de la criticidad teológica plena.

La estructura teológica le viene a la moral cristiana por estar ésta situada en la *órbita de Dios*. La dimensión ética de la existencia cristiana puede entrar en la síntesis teológica porque trata del mismo Dios en cuanto fin de la criatura racional. Dios finalizante, según la expresión de Juan de santo Tomás, es el objeto del saber teológico-moral⁵⁸.

El mismo santo Tomás formula el teocentrismo moral, de manera explícita, en el prólogo a la cuestión segunda de la primera parte de la Suma, sirviéndose del esquema platónico-agustiniano de «exitus»-«reditus» (salida y retorno): «Puesto que el principal intento de la doctrina sagrada es el dar a conocer a Dios, y no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto es principio y fin de todas las cosas, y especialmente de la criatura racional, según hemos dicho, en la empresa de exponer esta doctrina trataremos primeramente de Dios; después del movimiento de la criatura racional hacia Dios, y en tercer lugar, de Cristo, quien, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios»⁵⁹.

La moral es, pues, la forma de llegar a Dios, siendo Cristo el camino a recorrer. La vida moral se sitúa, como si se tratara del campo marcado por una elipsis, entre los dos polos del *teocentrismo* y el *crístocentrismo*. En el ámbito marcado por esas dos fuerzas se realiza la vida moral, de la que santo Tomás destaca su *estructura antropológica* mediante la categoría de «imagen de Dios»: «Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre

⁵⁸ J. DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I (Paris-Tournai-Roma, 1931) 146 (ed. Monjes de Solesmes).

⁵⁹ I, q. 2, pról.

albedrío y dominio de sus propios actos. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener albedrío y dominio de sus actos»⁶⁰.

En este cruce de lo humano y de lo divino, que es la estructura teológica de la persona, se apoya el edificio moral de santo Tomás⁶¹. Teocentrismo cristológico y antropocentrismo axiológico no se contraponen ni se contradicen en la comprensión tomasiana de la moral, ya que en ella se evita tanto el peligro de una consideración «heterónoma» de Dios como la tentación de considerar la «autonomía» humana de forma cerrada y autosuficiente.

Dios es absolutamente necesario para la realización de la persona. Es su *fin último*, el que da sentido y orientación a todos los fines intermedios de la existencia humana⁶². Ese fin último es la *felicitad* humana, ya que Dios es el *Bien* total. Como señala un especialista en la moral de santo Tomás, «lo mismo en estas cuestiones (I-II, qq. 1-5) que a través de toda su moral, el Santo se separa tanto del hedonismo como del egoísmo placentero. Mas tampoco hace muchas concesiones al rigorismo ni al espiritualismo radical. Si es cierto que el cuerpo queda excluido de la felicidad esencial, también es verdad que se le concede una participación en ella. Si es verdad que la felicidad suprema es trascendente, tampoco lo es menos que en esta vida existe un reflejo de ella y con la cual el hombre puede ser dichoso y orientar su existencia ética»⁶³.

Se llega, pues, a la conclusión de que para santo Tomás Dios es el fundamento y la meta de la moral cristiana en cuanto Él es el *Bien* absoluto y supremo

Esta comprensión de Dios como *Bien* en la fundamentación y en la orientación de la moral cristiana no sólo responde a las aspiraciones humanas de felicidad sino que transmite el mensaje evangélico de las Bienaventuranzas. Así lo señala el *Catecismo de la Iglesia Católica*

⁶⁰ I-II, pról.

⁶¹ Cf. M. VIDAL, *Antropología teológica y moral. Fundamentación de la moral según santo Tomás*: Pentecostés 12 (1974) 5-23.

⁶² I-II, qq. 1-5.

⁶³ R. LARRAÑETA, *Tratado de la Bienaventuranza*: Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, t. I (Madrid, 1989) 31.

ca, al colocar la «vocación a la bienaventuranza» al comienzo de la parte moral del contenido de la catequesis cristiana⁶⁴.

No obstante la importancia prevalente de esta presentación de la moral tomasiana desde la comprensión de Dios como *Bien*, conviene tener en cuenta que en el pensamiento teológico-moral de santo Tomás existen otras perspectivas complementarias de gran importancia. Tales son, entre otras, la centralidad de la *Caridad* en el organismo moral de las virtudes («la Caridad es la forma de todas las virtudes»: II-II, q. 23) y la consideración de la *Ley nueva* como expresión de la novedad moral cristiana (I-II, qq. 106-108).

e) Dios como «Amor»

La «definición» más explícita que tenemos de Dios en el Nuevo Testamento es la que afirma que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8. 16). El ser y el actuar de Dios *consiste* en Amar.

Esta comprensión de Dios posee una funcionalidad inmediata para fundamentar y para orientar la moral cristiana. Teniendo como fundamento y como meta el Dios del Amor, la moral cristiana es necesariamente una *moral del amor*. Así lo adelanta el Antiguo Testamento (Dt 6, 5; Lv 19,18); así lo formula definitivamente Jesús (Mc 12, 28-34 par.); así lo recoge Pablo (Rom 13, 9) y lo profundiza Juan (1 Jn 3, 23); así lo ha expuesto la teología de todos los tiempos, desde san Agustín hasta la teología actual pasando por santo Tomás, san Buenaventura y otros muchos teólogos. El Vaticano II pidió una renovación de la Teología Moral que considerara la caridad como la síntesis de las exigencias de la vocación cristiana: «producir frutos *en la caridad* para la vida del mundo»⁶⁵. La Caridad es, pues, el núcleo de la moral cristiana⁶⁶.

Siendo ésta una comprensión de Dios y de la moral que está presente a lo largo de toda la tradición teológica, puede verse de modo especial en la propuesta moral-espiritual de san Alfonso de Liguori, aspecto del que me he ocupado expresamente en otro lugar⁶⁷.

⁶⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1716-1724.

⁶⁵ *Optatam totius*, 16.

⁶⁶ Cf. M. VIDAL, *La Caridad: actitud fundamental del ethos cristiano*: Corintios XIII n. 1 (1977) 63-91.

⁶⁷ M. VIDAL, *Moral y Espiritualidad* (Madrid, 1997) 73-103

Para este santo napolitano la vida cristiana se fundamenta en el Amor de Dios y consiste en la realización de la Caridad. El libro que mejor expresa la espiritualidad y la moral alfonsianas es *La práctica del amor a Jesucristo*⁶⁸. Esta síntesis de moral de la perfección cristiana comienza con una afirmación básica en la que se formula el sentido de la existencia cristiana: «La suma de la santidad y perfección del alma se cifra en amar a Jesucristo, nuestro Dios, Bien soberano y Salvador nuestros»⁶⁹. El amor afectivo y efecto constituye la respuesta, escrita en lenguaje de amor, con que la persona contesta al proyecto del Dios del amor y de la misericordia⁷⁰.

A esa comprensión de Dios y de la moral llegó san Alfonso oponiéndose al Jansenismo y al teísmo de la Ilustración. El Jansenismo ordenaba la vida cristiana bajo la mirada de un Dios exigente, elitista, y celoso de su santidad. El teísmo ilustrado presentaba a Dios como un ser supremo pero alejado de la realidad humana. La propuesta moral y pastoral de Alfonso brota de la imagen de un Dios *cercano* (frente al alejamiento teísta) y *benigno* (frente al rigorismo jansenista).

f) Balance

A la luz de lo anteriormente expuesto, hay que tener en cuenta tres orientaciones generales. En primer lugar, las interpretaciones analizadas, siendo las prevalentes, no son las únicas. Existen otros matices en la imagen de Dios que han tenido también su peculiar función en el planteamiento de la moral cristiana. Más aún, en el fondo de las cuatro interpretaciones señaladas hay que situar la comprensión de Dios como *Realidad fontal* (Ser absoluto) y como *Verdad*.

En efecto, Dios es la Realidad de donde procede la normatividad ontológica que ha de ser respetada por la libertad humana. Dios es, también, la Verdad que da sentido y orientación a la moral. Este fondo básico del Misterio de Dios como Realidad fontal y como Verdad absoluta en orden a la constitución de la moral cristiana ha sido desarrollado amplia y profundamente por la encíclica *Veritatis splendor* (1993).

⁶⁸ Cfr. M. GÓMEZ RÍOS, *La práctica del amor a Jesucristo, clave de la lectura alfonsiana*: Confer 27 (1988) 377-397; R. RUSSO, *La carità nella vita cristiana secondo sant'Alfonso*: Asprenas 55 (1988) 57-80.

⁶⁹ *La práctica del amor a Jesucristo* (Madrid, 1950) 13.

⁷⁰ H. MANDERS, *O amor na espiritualidade de Santo Afonso* (Aparecida, 1990).

En segundo lugar, salta a la vista que las varias imágenes de Dios están unidas entre sí y confluyen en la única realidad del Misterio de Dios que las unifica a todas. No se puede separar la Verdad del Bien, ni el bien verdadero de la Belleza, ni la belleza verdadera y bondadosa del Amor, ni éste de la Justicia. Dios es, al mismo tiempo, Realidad fontal, Verdad total, Bien absoluto, Belleza suma, Amor incondicional, y Justicia totalizadora. Este Misterio, pletórico de significado, es el que fundamenta, orienta y es meta de la vida moral cristiana.

En tercer lugar, la revelación de Dios va adquiriendo rasgos cada vez más «cálidos» y «personales» hasta alcanzar su manifestación definitiva en Cristo Jesús. En Cristo «se ha manifestado *la gracia salvadora* de Dios a todos los hombres» (Tit 2, 11); por medio de Cristo «se ha manifestado *la bondad de Dios* nuestro Salvador y *su amor* a los hombres» (Tit 3, 4). La *benignitas* y la *humanitas* de Dios se revelan definitivamente en Cristo.

Esta Revelación plena de Dios nos descubre el *Misterio Trinitario*. Es este misterio de la Trinidad el fundamento último y la meta definitiva de la vida moral cristiana, según he expuesto en otro lugar⁷¹. En el apartado siguiente me limito a la consideración de Dios *Padre*, deduciendo de ese misterio de la primera Persona de la Trinidad algunas implicaciones para la comprensión de la moral cristiana.

3. DIOS PADRE E IMPLICACIONES PARA LA MORAL CRISTIANA

a) Delimitación

No es éste el lugar para hacer una exposición, ni siquiera sumaria, del significado teológico de Dios Padre. El interés se centra exclusivamente en deducir las implicaciones que tiene este misterio para el planteamiento de la moral cristiana.

Se atribuye a Dios Padre la obra de la creación y la iniciativa del proyecto de salvación. Esa doble perspectiva ofrece una gran riqueza de significados para orientar la moral cristiana. La vida moral cristiana no es otra cosa que la realización, en el tiempo, de ese único proyecto de Dios Padre de conducir la realidad creada y la historia de los hombres, creados y regenerados en Cristo por la fuerza del Espíritu

⁷¹ M. VIDAL, *Moral y Espiritualidad* (Madrid, 1997) 10-23.

Santo, a la meta de la Salvación definitiva, que es la participación en la vida misma de la Trinidad.

Hay una serie de textos neotestamentarios en los que la revelación del rostro de Dios Padre presenta una particular incidencia para la comprensión de la moral cristiana. Anoto los principales, señalando al mismo tiempo las orientaciones que ofrecen para el planteamiento de la moral:

- *Imitación de la perfección de Dios Padre*: Mt 5, 48 y Lc 6, 36. Aquí está la cumbre de las «antítesis» de Mateo (6, 17-48) y de todo el Sermón de la Montaña⁷².
- *Construcción de la fraternidad universal*: Mt 5, 43-47; Lc 6, 33-35. «No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios»⁷³. La ética de fraternidad/solidaridad⁷⁴ así como la ética de la «inclusión»⁷⁵ tienen su fundamento en Dios Padre.
- *Moral de la benignidad pastoral*⁷⁶: St 5, 11; Lc 15, 11-32. «Jesús revela el rostro de Dios Padre ‘compasivo y misericordioso’ (St 5, 11)»⁷⁷. «Que en este año jubilar nadie quiera excluirse del abrazo del Padre. Que nadie se comporte como el hermano mayor de la parábola evangélica que se niega a entrar en casa para hacer fiesta (cf. Lc 15, 25-30)»⁷⁸.
- *Verificación de la confesión de fe en Dios Padre mediante la praxis del Amor*: «brille vuestra luz ante los hombres, de modo que, al ver vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre del cielo» (Mt 5, 16). «Será oportuno, especialmente en este año (del Padre), resaltar la virtud teologal de la *caridad*, recordando la sintética y plena afirmación de la primera carta de Juan:

⁷² Sobre la «imitación de Dios» me he ocupado en: M. VIDAL, *El seguimiento de Jesús en la Teología moral católica*: J. M. GARCÍA LOMAS - J. R. GARCÍA MURGA, *El Seguimiento de Cristo* (Madrid, 1997) 151-178 (especialmente, 171-179).

⁷³ *Notra aetate*, 5. Este texto, en el que se rechaza toda discriminación, es citado por *Octogesima adveniens*, 17, para apoyar los derechos de los emigrantes.

⁷⁴ Cf. M. VIDAL, *Para comprender la Solidaridad* (Estella, 1996), especialmente, pp. 31-45.

⁷⁵ Cf. M. VIDAL, *Rasgos de la Teología Moral del año 2000*: *Moralía* 20 (1997) 153-170, especialmente pp. 165-166.

⁷⁶ Cf. M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral* (Madrid, 1986).

⁷⁷ JUAN PABLO II, «*Incarnationis mysterium*». Bula convocando al Gran Jubileo del año 2000: *Ecclesia* n. 2.923 (12/XII/1998) n. 3 (p. 23).

⁷⁸ *Ibid.*, n. 11 (p. 27).

‘Dios es amor’ (4, 8. 16). La caridad, en su doble faceta de amor a Dios y a los hermanos, es la síntesis de la vida moral del creyente. Ella tiene en Dios su fuente y su meta»⁷⁹.

Dada la limitación del espacio disponible y como quiera que en otros lugares he desarrollado las orientaciones aludidas, me limito a proponer los rasgos morales que se deducen de la revelación de Dios Padre a la *gente sencilla*: «Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, ocultando estas cosas a los entendidos, se las has revelado a la gente sencilla» (Mt 11, 25).

Quienes hemos recibido la revelación de Dios Padre somos la *gente sencilla*. La bondad del corazón de esta gente sencilla es la fuente de donde brotan las esperanzas éticas para el futuro de la humanidad. Los «hábitos del corazón»⁸⁰ de la gente sencilla constituyen el núcleo moral insobornable sobre el que se construye la bondad de las personas y de las sociedades.

Reduzco a tres los hábitos de bondad de la gente sencilla, que expresan la moral basada en la revelación de Dios como Padre: la *mirada limpia* para ver la realidad sin prejuicios ni intereses; la *empatía compasiva* para solidarizarse con los débiles; la *sencillez de vida* para crear unos valores alternativos a la complejidad actual.

b) La «mirada limpia» para ver la realidad sin prejuicios ni intereses

La esperanza ética radica, en primer término, en la capacidad que tiene la gente sencilla para «mirar» y «ver» la realidad sin prejuicios ni intereses. En una reflexión ético-teológica sobre el significado del huracán «Mitch», J. Sobrino destacaba la importancia que ha tenido este desastre natural para poner en primer plano el «peso de lo real», es decir, la realidad tal cual es sin las desfiguraciones y olvidos con que de ordinario es presentada⁸¹. Según la bienaventuranza evangélica, «los limpios de corazón verán a Dios» (Mt 5, 8); y en Dios —podemos añadir nosotros— «verán la realidad humana tal cual es».

La bondad moral nace de la verdad. Las injusticias se alimentan a

⁷⁹ *Tertio millennio adveniente*, 50.

⁸⁰ Cf. R. N. BELLAH (y otros), *Hábitos del corazón* (Madrid, 1989).

⁸¹ J. SOBRINO, *La batalla de la verdad y de la compasión*: Vida Nueva n. 2.166 (19 y 15/XII/1998) 46-47.

sí mismas mediante la mentira. Cuando la realidad es «falseada» mediante los múltiples mecanismos que están a disposición de la mente humana de los individuos y de los grupos, entonces la mentira se asocia con la maldad formando el sórdido mundo de la «alienación». Vivimos en un mundo alienado en la medida en que la realidad no es interpretada desde la verdad sino desde las ideologías interesadas o desde los intereses ideologizados. La alienación no es otra cosa que la visión falseada de la realidad en beneficio de los «explotadores» y en detrimento de los «explotados».

Es necesario retornar a este «lenguaje fuerte» para despertar del sueño postmoderno en el cual tienden a desaparecer los contornos precisos del «bien» y del «mal», de la «verdad» y de la «mentira», del «engaño» y de la relación «limpia», del «egoísmo» (aunque se presente como «ilustrado») y del «servicio desinteresado». El evangelio de Juan es una ayuda permanente para distinguir con nitidez la luz de las tinieblas, la verdad de la mentira, el amor fraterno del odio fratricida. En este evangelio encontramos la formulación certera de la connivencia entre la mentira y la maldad: «Quien obra mal detesta la luz y no se acerca a la luz, para que no delate sus acciones» (Jn 3, 20).

El mayor enemigo de la ética está en el interior del corazón humano y tiene un nombre: el *oscurecimiento* del sentido del bien. En el Sermón de la Montaña se compara el sentido moral con el «ojo interior», el que proporciona luz a toda la persona: «El ojo suministra luz a todo el cuerpo: por tanto, si tus miras son generosas, todo tu cuerpo será luminoso; pero si tus miras son tacañas, todo tu cuerpo será tenebroso. Y si tu fuente de luz está a oscuras, ¡qué terrible oscuridad!» (Mt 6, 22-23). Al oscurecimiento interior corresponde el falseamiento de la realidad objetiva. Aquí está también el enemigo fundamental de la ética. Cuando los prejuicios, los intereses, las ideologías y las restantes formas de mentira no dejan ver la realidad tal cual es, entonces es imposible que haga su aparición la auténtica sensibilidad moral y el correcto discurso ético. Ha sido Juan Pablo II quien con mayor énfasis ha conectado la bondad moral con la verdad, sobre todo en la encíclica *Veritatis splendor*. «Ningún hombre puede eludir las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal? La respuesta es posible sólo gracias al esplendor de la verdad que brilla en lo más íntimo del espíritu humano»⁸².

⁸² *Veritatis splendor*, 2.

La ética proviene de la verdad: de la verdad interior y de la verdad objetiva. Más aún, el primer imperativo ético es, según ha recordado bastantes veces Julián Marías, «atenerse a la realidad». Javier Zubiri identificó la «voluntad de verdad» con la «voluntad de realidad»; y en esta «atenencia a la realidad» fundamentó el ethos de lo humano.

Ignacio Ellacuría, discípulo de Zubiri, desarrolló la intuición de su maestro. Para este filósofo de la liberación, no se puede ser responsable dando la espalda a la realidad. Es preciso ser responsables asumiendo, como imperativo ético primario, la misma realidad. Ese imperativo ético se articula, según Ellacuría, en tres momentos: 1) haciéndose cargo de la realidad; 2) cargando con ella; 3) encargándose de ella para que sea como debe ser⁸³. Sabemos que esta forma de responsabilidad es tan significativa que las fuerzas del mal no la toleran. Ante ella, el «asesinato» es la vil reacción de los poderosos, siendo el «martirio» la opción asumida por los que la practican.

Hay esperanza ética porque hay gente que vive la bienaventuranza de los «limpios de corazón». La gente sencilla sabe «mirar» con el corazón limpio y es capaz de «ver» la realidad tal cual es. En ese *hábito del corazón limpio* descansa la seguridad moral de la humanidad. Frente a falseamientos interesados de la realidad, siempre existirán personas que «ven» la condición doliente e injusta de los hermanos que sufren la injusticia. «He visto la opresión de mi pueblo» (Ex 3, 7).

c) La «empatía compasiva» para solidarizarse con los débiles

La «mirada limpia» conduce a la «empatía compasiva». Los «limpios de corazón» son, connaturalmente, «misericordiosos» (Mt 5, 7).

El Concilio Vaticano II colocó entre los signos de nuestro tiempo la toma de conciencia de la solidaridad humana y su valoración generalizada: «entre los signos de nuestro tiempo hay que mencionar especialmente el creciente e ineluctable sentido de solidaridad de todos los pueblos»⁸⁴. Como en otras apreciaciones de largo alcance, no se equivocó el Concilio en relación con la solidaridad. Esta se ha constituido en el horizonte axiológico de la humanidad en este cambio de

⁸³ Cfr., entre otros escritos: I. ELLACURÍA, *El compromiso político de la filosofía en América Latina* (Bogotá, 1994).

⁸⁴ *Apostolicam actuositatem*, 14.

milenio. La dignidad de toda persona humana, núcleo ético insobornable en la historia humana, se concreta hoy en la afirmación y en el empeño de la solidaridad entre individuos, entre grupos, entre naciones y entre grandes áreas de la realidad humana. El gran objetivo moral de nuestro tiempo es crear la solidaridad mundial⁸⁵.

La solidaridad radica en la conciencia de la *empatía* humana: saber, sentir y asumir la condición humana como un todo en el que se solidarizan cada uno de los seres humanos. El principio de empatía fue para Hume el fundamento de la ética⁸⁶. Por su parte, Kant lo recoge en la segunda formulación del imperativo categórico: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio»⁸⁷. Las éticas de la Ilustración son éticas fundadas en la comprensión optimista de la natural simpatía o benevolencia de los seres humanos. Son, por tanto, éticas de solidaridad.

Esta ley de la empatía fue formulada paradigmáticamente en el Sermón preparado por el equipo de dominicos de la Española (actualmente, República Dominicana y Haití) y pronunciado por Antonio de Montesinos el cuarto domingo de Adviento de 1511: «Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos?»⁸⁸.

Si la empatía es la base de la solidaridad, su meta es el *compartir*. La solidaridad se realiza haciendo que todos los seres humanos participen del conjunto de bienes disponibles. Estos han de ser divididos, repartidos y distribuidos sin excluir a nadie en el reparto, sin acaparar unos a costa de la privación de otros, y sin introducir en la distribución medidas discriminatorias.

Desde la conciencia de la *empatía* hasta la praxis del *compartir* despliega su amplio significado la categoría ética de la solidaridad. La empatía reconoce al «otro» no como un «rival» o como un «instrumento»

⁸⁵ Para el desarrollo de este tema, remito a mi libro: M. VIDAL, *Para comprender la Solidaridad: virtud y principio ético* (Estella, 1996), donde he propuesto la *solidaridad* como una nueva «virtud» personal (cf. *Sollicitud rei socialis*, 39-40) y como un nuevo «principio ético» de la vida social (cf. *Centesimus annus*, 10).

⁸⁶ D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, 1896).

⁸⁷ M. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Buenos Aires, 1963) 84.

⁸⁸ Sobre la historia de la composición, del impacto y de la transmisión de este Sermón, cf. L. GALMÉS, *Bartolomé de las Casas, defensor de los derechos humanos* (Madrid, 1982).

to», sino como un «igual» en el banquete desigual de la vida. El compartir se rige por esta ley fundamental: los bienes son «de» todos y han de servir «para» todos.

La esperanza ética está justificada por la existencia de este *hábito de empatía* en la gente sencilla. La razón empática es un patrimonio de la gente sencilla. Esa razón empática se basa en la «limpieza de la mirada» y se despliega en la *razón comprometida*. Esta es la que «se hace cargo» de la realidad. Ahora bien, el compromiso cobra su pleno significado cuando proviene de la *razón compasiva*. Nadie se hace cargo de la realidad si previamente no «carga» con ella, es decir, si no le «pesa», en el sentido fuerte de la palabra, si no le causa el mismo «pesar» (de ahí: «com-pesar» o «com-pasión») que al afectado.

d) La «sencillez de vida» para crear unos valores alternativos a la complejidad actual

La «sencillez» es un signo de la presencia del Reino de Dios Padre. «Bienaventurados los pobres de corazón» (Mt 5, 3). En la época patristica la «sencillez» constituyó una de las garantías de la autenticidad cristiana.

La sencillez forma parte también del patrimonio de la gente ordinaria, que llamamos precisamente gente «sencilla». Constituye otro *hábito del corazón*, sobre el que se asienta la esperanza ética.

Para bastantes observadores, el cambio de siglo y de milenio coincide con una «fragilidad ética»; entendiendo ésta en un doble sentido: en cuanto que la moral del pasado resulta ya ineficaz para afrontar el futuro y en cuanto que la vida moral y el discurso ético presentes se encuentran condicionados por el marco general del llamado «pensamiento débil» de la postmodernidad⁸⁹.

Ante esa fragilidad ética es preciso volver a descubrir la fuerza de la opción evangélica, como una alternativa de vida profunda, humanizadora, feliz y sencilla. Como solución a la complejidad de la hora presente y a la acumulación excesiva de normas, resuena de nuevo la palabra evangélica: «Acudid a mí, los que andáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy tolerante y humilde, y os sentiréis aliviados. Pues mi yugo es blando

⁸⁹ Cf. EDITORIAL, *Fragilidad ética en el fin de siglo/milenio: Razón y Fe* 238 (1998) 263-268.

y mi carga es liviana» (Mt 11, 28-30). Precisamente esta palabra es «revelada» a la gente sencilla: «Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra, porque ocultaste estas cosas a los entendidos y se las revelaste a la gente sencilla» (Mt 11, 23).

El Evangelio de Jesús —su praxis y su mensaje— ofrecen un estilo de vida *alternativo* al vigente, en su época y en la nuestra. Esta perspectiva hermenéutica ha sido propuesta y utilizada por dos metodologías bíblicas bastante dispares en sus intereses pero coincidentes en este aspecto. Me refiero a la «lectura materialista» del Evangelio de los años 60 y 70 y a la interpretación desde los presupuestos de la «antropología cultural» de los años 80 y 90. La primera perspectiva descubre en la enseñanza y, sobre todo, en la praxis (narrada) de Jesús la intención de subvertir los *códigos vigentes* y proponer otros alternativos de carácter liberador⁹⁰. La segunda orientación hermenéutica ve en el mensaje de los estratos más antiguos de los relatos evangélicos la propuesta de un Jesús «contracultural» (de ahí su cercanía con la imagen del filósofo *cínico*) que contesta los valores predominantes y justificadores de la antropología social del área cultural mediterránea en el siglo I⁹¹.

Anoto algunos rasgos que merecerían ser asumidos de modo especial en un estilo de vida alternativo, si éste quiere ser de verdad radicalmente evangélico, socialmente significativo y escatológicamente subversivo del orden inhumanamente vigente. Agrupo dichos rasgos por áreas de significación humana.

Área del «ser». El estilo de vida alternativo ha de caracterizarse por los rasgos de: *profundidad* sin afectación, *unidad* sin rigidismo, *autenticidad* sin exageración. Hoy día se nos ofrece la posibilidad de un estilo de «ser» que transparente la verdad, la originalidad y la creatividad de la persona. Para ello es preciso cultivar un estilo de ser en el que se articule el deseo con la eficacia, el sentimiento con la inteligencia, la inspiración con la voluntad. Este será el estilo de vida alternativo a tanta forma sin contenido, a tanta apariencia sin realidad, a tanto ruido sin misterio.

Área del «tener». La alternativa evangélica propicia un estilo de vida en el que las cosas no sean «posesiones» sino «mensajeras» del

⁹⁰ Remito a los libros de F. BELO, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos* (Estella, 1975) y de M. CLÉVENOT, *Lectura materialista de la Biblia* (Salamanca, 1978).

⁹¹ Ver, a título de ejemplo: J. NEYREY (Ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Massachusetts, 1993²); B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella, 1995).

amor universal, en el que el uso de los bienes no sea «consumo» sino «plenitud de significado», en el que el tener no suponga «privar» a otros sino «compartir» con todos. El estilo de vida evangélico exige hoy unos rasgos alternativos a una cultura que ha distorsionado el sentido del «tener». La *austeridad* alegre, el *autodominio* humilde, la *necesidad* sentida sin afectación: son rasgos de un estilo de vida que brota de la primera bienaventuranza evangélica: «bienaventurados los pobres de corazón» (Mt 5, 3).

Área del «actuar». El cristianismo ha introducido en la cultura occidental la dialéctica del «ora et labora». De aquí brota un estilo de vida en el que la *laboriosidad* es connatural a la existencia humana, en el que el trabajo tiene el significado de la *obra bien hecha*, y en el que el *ocio* (la contemplación) es el contrapunto necesario para un actuar equilibrado. Hoy se precisa crear una cultura alternativa del trabajo, destacando en él no solo la significación profesional sino sobre todo las dimensiones de servicio a la comunidad.

Los rasgos que acabo de señalar constituyen un estilo de vida alternativo muy conforme con las aspiraciones de la gente sencilla. La «sencillez de vida» se une a la «mirada limpia» y a la «empatía solidaria» para constituir el núcleo de la esperanza ética. Son precisamente estos hábitos del corazón de la gente sencilla los que proporcionan la máxima esperanza humana para la ética del futuro y los que, de forma especial, hacen presente en el mundo de hoy el misterio de Dios *como Padre*.

**GLORIFICAD AL DIOS PADRE
DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO (cf. Rm 15,6)**

MARÍA ÁNGELES NAVARRO

El aspecto que se me ha encomendado en estas jornadas dedicadas al tema: «Dios, nuestro Padre» es el de la liturgia y, si la liturgia es expresión de nuestra fe, sin duda alguna que la liturgia es un lugar privilegiado en el cual la Iglesia, a lo largo de los siglos, ha ido formulando los contenidos de su fe.

INTRODUCCIÓN

A través del contacto pastoral se constata que gran parte de los que hoy se dicen cristianos tienen una genérica fe en Dios, pero que el Dios trinitario más bien se considera una complicación innecesaria. Esto, en la práctica, está llevando a una creencia cada vez más difusa en un Dios creador o simplemente en un Ser superior, *Algo* que está por encima de nosotros y que no se sabe muy bien qué es. En este contexto resulta muy difícil tomar en serio la Encarnación. Así, Cristo es visto como el fundador de una doctrina —básicamente moral— o, por el contrario, se afirma genéricamente que Cristo es Dios¹ lo que, generalmente, no tiene más consecuencias que dar autoridad a sus palabras... es decir que, también en este caso, el cristianismo no parece que sea sino una doctrina moral.

Esta situación se debe a muchos factores que exceden con mucho el tema que nos ocupa, pero hay un aspecto que merece la pena subrayar: cuando se olvida el contexto en el que se nos revela, el dogma trinitario se convierte en una abstracción, en algo que poco o nada tiene que ver con nuestra vida de fe. Este contexto, que no es otro que el de la Historia de la Salvación que tiene su culmen en Cristo, apa-

¹ El misterio trinitario se nos revela en la Encarnación, y no es posible entender la Encarnación si no es desde la fe en el misterio trinitario.

rece de un modo particularmente explícito en la liturgia. Creo que no es casual el hecho de que en la liturgia² aparezca con tanta claridad la diferenciación de las personas aún a riesgo de un cierto subordinacionismo, al menos aparente.

Desde san Agustín, la teología dogmática occidental acostumbra partir de la unidad de Dios para, en un segundo momento psicológico, plantearse la diferenciación de las personas. La liturgia, en cambio, siguiendo el proceder del Nuevo Testamento y también de los Padres griegos y de los Padres latinos anteriores a san Agustín, sigue el proceso inverso: partiendo de la trinidad de personas, afirma después la unidad e igualdad entre ellas³.

Decía antes que este hecho no me parece casual. Esta pervivencia del modo más tradicional de presentar el dogma puede explicarse por diversos motivos. El más obvio puede ser, sin duda, el hecho de que la liturgia es siempre mucho más conservadora⁴ que la teología. Los textos eucológicos tienden a perdurar a través de los siglos. Sin embargo creo que, sin excluir otras posibles y aún probables razones, la razón fundamental de que en la liturgia aparezca en primer lugar la trinidad de personas se debe, sobre todo, a que en la liturgia no se busca una sistematización, sino expresar la fe vivida. Así, mientras la teología dogmática busca una formulación lo más nítida posible de la fe —lo cual ciertamente es necesario— la liturgia es, en el Espíritu, *memoria*⁵ de la Revelación de Dios Padre hecha por medio de Cristo. Ahora esta *memoria* se hace para nosotros vida en el Espíritu.

² Sobre todo en la liturgia romana.

³ Cf. Cipriano VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, BAC (Madrid 1965) pp. 190-193.

⁴ Aquí «conservador» no tiene ninguna connotación especial, significa únicamente que los textos litúrgicos conservan un uso vivo a través de los siglos. Se adaptan, se incorporan textos nuevos, pero constituyen una tradición viva y, en cierto modo, ininterrumpida.

⁵ Es importante insistir en el hecho de que la *memoria* no es un mero «recordar», sino un verdadero hacer presente. El misterio de la salvación no es un hecho acaecido en un determinado momento de la historia que nosotros ahora revivimos o de cuyos frutos nos beneficiamos, sino que está verdaderamente acaeciendo ahora. Eso significa *mysterium*, que fue traducido por *sacramentum*, y que no debemos entender en el sentido que hoy tiene el término (como algo que no podemos comprender). Tal vez no podamos comprenderlo —pues nos desborda— pero sí podemos intuirlo y aún en cierta manera experimentarlo si nos ponemos a tiro.

1. LA LITURGIA CRISTIANA, UN CULTO DIRIGIDO AL PADRE

La oración cristiana, y de un modo muy especial la liturgia, es un culto dirigido al Padre. Para entender esto en toda su profundidad es necesario verlo en su sentido profundamente eclesiológico. Y es en este contexto que Jesús enseña a sus discípulos la oración del *Padrenuestro*.

El hecho de que Jesús esperase la venida del Reino de Dios como inminente —muchos judíos de entonces la esperaban— no es un argumento en contra de la fundación de la Iglesia. Precisamente, si Jesús consideraba que el fin estaba próximo, su intención debía ser la de reunir el pueblo de Dios de la era de la salvación⁶. Estos intentos, por otra parte, fueron frecuentes en el judaísmo de aquella época. Esto se ve claramente en el movimiento farisaico y en los diversos grupos bautistas contemporáneos de Jesús. La característica de estos grupos era la de congregarse como grupo separado que se consideraban a sí mismos como el «resto» de Israel. La diferencia entre estos grupos y el grupo reunido en torno a Jesús radica precisamente en la insistencia y el vigor con los que Jesús rechaza el modo como era entendida en su tiempo esta «comunidad del resto»⁷.

Leídas en este contexto, cobran nueva luz las palabras de Jesús: «...uno de los comensales le dijo: “¡Dichoso el que pueda comer en el Reino de Dios!” Él le respondió: “Un hombre dio una gran cena y convidó a muchos... dijo a su siervo: ‘Sal en seguida a las plazas y calles de la ciudad, y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, y ciegos

⁶ Dice así Joaquín JEREMÍAS: «La expectación de la cercanía del fin no contradice, en modo alguno, a este hecho, sino todo lo contrario. Precisamente, al considerar Jesús que el fin estaba próximo, tuvo que sentir deseos de congregarse al pueblo de Dios, a ese pueblo del tiempo de salvación. Porque al enviado de Dios le pertenece el pueblo de Dios, al profeta le pertenece el coro de discípulos. Vamos a encarecerlo con todo vigor: el sentido *único* de toda la actividad de Jesús es el de congregarse al pueblo escatológico de Dios» (*Teología del Nuevo Testamento*, vol. I. Ed. Sígueme (Salamanca 1974) p. 201).

⁷ Los esenios se consideraban a sí mismos como una comunidad de puros y se aplicaban la prescripción levítica de que sólo los sacerdotes sin defecto podían officiar en el templo: «Habla a Aarón y dile: “Ninguno de tus descendientes en cualquiera de sus generaciones, si tiene un defecto corporal, podrá acercarse a ofrecer el alimento de su Dios; pues ningún hombre que tenga defecto corporal ha de acercarse: ni ciego ni cojo ni deforme ni monstruoso, ni el que tenga roto el pie o la mano; ni jorobado ni raquíptico ni enfermo de los ojos, ni el que padezca sarna o tiña, ni el eunuco...”» (Lv 21,17-20).

y cojos'...» (Lc 14,15-24). Este tema se repite con frecuencia en los evangelios⁸.

Dos elementos hay que señalar para comprensión de este nuevo pueblo de Dios. El primero es el sentido de *familia* que Jesús da a la comunidad que reúne en torno a sí⁹. En esta familia escatológica, el padre es Dios y quien quiera formar parte de ella tiene que hacerse como un niño, es decir como alguien que no cuenta para nada. Esta familia se manifiesta especialmente en la comunión de mesa, anticipación del banquete escatológico del Reino de Dios.

El segundo elemento es la petición que los discípulos hacen a Jesús para que les enseñe a orar. Esta petición no puede significar que los discípulos no supiesen orar. La seña de identidad de los judíos era la recitación de la *Shemá*¹⁰ al acostarse y al levantarse¹¹, así como la recitación de las *Dieciocho bendiciones (Shemoneh Esreh)* por la mañana, por la tarde y al anochecer¹². En el Nuevo Testamento tenemos constancia de que, incluso después de la resurrección, los discípulos continúan frecuentando asiduamente el Templo y la sinagoga¹³ y observando las horas judías de oración¹⁴. Lo que los discípulos están pidiendo a Jesús es una oración que les constituya como comunidad¹⁵.

Es muy significativo el hecho de que uno de los primeros testimo-

⁸ Dice JEREMÍAS: «En los tres primeros evangelios se está hablando sin cesar del escándalo, conmoción y agitación que suscitó el que Jesús rechazara las pretensiones separatistas de los fariseos y de los esenios que pretendían ser el resto santo, y el que Jesús se dirigiera precisamente a los que habían quedado excluidos de la comunidad del resto» (*Op. cit.*, p. 201). Y concluye: «la nota característica del nuevo pueblo de Dios congregado por Jesús, es la conciencia de lo ilimitada que es la gracia de Dios» (*Op. cit.*, p. 210).

⁹ En este sentido hay que entender: Mc 3,34 par.; 10,9s par.; Mt 23,9; Mt 10,25; 11,25; 23,9; etc.

¹⁰ Dt 6,4; cf. 6,7-9; 11,19-21. Cuando es preguntado por los mandamientos, Jesús responde con la *Shemá*.

¹¹ Dt 6,7.

¹² *Misná, Berajot* IV,1,3. Era la oración por excelencia de los judíos y era recitada por todos, incluso mujeres y niños (*Misná, Berajot* III,3).

¹³ Cf. Lc 24,53; Hech 2,46; 3,11; 5,12; 9,20.

¹⁴ Cf. Hech 1, 14; 2,1; 3,1-2; 19,9.

¹⁵ Dice así JEREMÍAS: «En efecto, el tener un propio orden de oración, en los grupos religiosos de aquel mundo ambiente, es una nota esencial de su carácter comunitario (...) El hecho de que los discípulos de Jesús soliciten una oración, nos hace ver que ellos se reconocían a sí mismos como la comunidad de Jesús» (*Op. cit.*, pp. 201-202).

nios de la primitiva Iglesia, la *Didaché*¹⁶ diga así: «No oréis tampoco como los hipócritas. Tal como el Señor lo mandó en su Evangelio, oraréis así: “Padre nuestro que estás en los cielos...”. Orad tres veces al día de esta manera»¹⁷. Los «hipócritas» son aquí los judíos, la *Didaché* está ordenando substituir las *Dieciocho bendiciones* que los judíos recitaban tres veces al día por la oración propia de los cristianos: el *Padrenuestro*. El *Padrenuestro* constituye, pues, el origen de la liturgia de las horas y está ligado a la comunión eucarística¹⁸. Esta oración permanecerá como elemento que, de alguna manera, está dando siempre forma a la oración cristiana: el Padre de nuestro Señor Jesucristo es también nuestro Padre y a él dirigimos nuestras oraciones por medio de Cristo su Unigénito.

La congregación de este pueblo de Dios en torno a Jesús, sin embargo, culminará con la institución de la Eucaristía. Institución que debe entenderse en este contexto del Reino de Dios inaugurado con las comidas de Jesús. Por la Eucaristía quedará constituido el nuevo pueblo de Dios, no por la carne ni por la sangre —por la pertenencia a una raza, ni siquiera por la pertenencia a un grupo con unos ideales comunes— sino por la unión en la persona de Jesús. Esta comunidad así reunida, no es una realidad ya hecha, sino una comunidad en camino hacia el Reino de Dios. Es de notar que la venida del Reino de Dios es una petición, no una realidad en nuestro mundo. Y es de notar también que la petición es para que venga el Reino de Dios a este mundo, no para que nosotros lleguemos un día al Reino.

Cuando Cristo enseña a orar a sus discípulos, lo primero que les enseña es a llamar Padre a Dios, pero no a la divinidad de un modo

¹⁶ La fecha de su composición es discutida, pero puede decirse con suficiente probabilidad que esta fecha es anterior al año 150 (cf. Johannes QUASTEN, *Patrología*, I, *Hasta el concilio de Nicea*, BAC 206 (Madrid 31984) pp. 43-46).

¹⁷ VIII,2-3. Citamos según la edición castellana: Cuadernos PHASE 75, Centre de Pastoral Litúrgica (Barcelona 1996) pp. 13-14.

¹⁸ «No faltan en Occidente ya para el siglo IV testimonios sobre el uso del *Pater noster* como oración preparatoria de la comunión. San Agustín habla de él repetidas veces» [Josef Andreas JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC 68-B (Madrid 1963) p. 838]. «Realmente, la primera parte de la oración dominical es, en cierto modo, un resumen de la oración eucarística anterior. El *sanctificetur* recuerda compendiosamente el triple *Sanctus*, el *adveniat regnum tuum* es una síntesis de las dos epiclesis *Quam oblationem* y *Supplices* y el *fiat voluntas tua* reproduce la actitud fundamental de obediencia y entrega, de las que ha de salir la oblación. Difícilmente podrán expresarse mejor los sentimientos e intenciones que guiaron al Señor cuando ofreció su sacrificio, y que hemos de asimilar nosotros cuando intervenimos en la renovación sacrificial» (J. A. JUNGMANN, *Op. cit.*, p. 841).

indiscriminado, sino a su Padre, al Dios del Antiguo Testamento, identificado después con la primera persona de la Santísima Trinidad.

Es preciso tener en cuenta un detalle muy importante y es que en la liturgia, como en el Nuevo Testamento, Dios es siempre el Padre, incluso cuando no se diga explícitamente. Veamos un texto actual que ejemplifica esto que decimos. En la *Ordenación general de la Liturgia de las horas* se nos dice lo siguiente: «La oración, que se dirige a Dios, ha de establecer conexión con Cristo, Señor de todos los hombres y único mediador, por quien tenemos acceso a Dios»¹⁹. Esta frase sólo tiene sentido si entendemos que Dios es Dios Padre, por eso se insiste en la necesidad que tenemos de no olvidar que Cristo es nuestro Mediador, por quien tenemos acceso a Dios, es decir, al Padre.

Paradigmático nos parece el texto de Romanos que da título a esta ponencia: «Y el Dios de la paciencia y del consuelo os conceda tener los unos para con los otros los mismos sentimientos, según Cristo Jesús, para que unánimes, a una voz, glorifiquéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rm 15,5-6). Este texto no suele citarse al hablar de la oración cristiana, probablemente porque, aparentemente, Pablo no está hablando de la oración. Este «unánimes, a una voz», no se refiere a una unanimidad de las palabras, sino a la unanimidad del corazón. ¿Acaso no es ésta la mejor forma de glorificar a Dios, la única verdadera liturgia del cristiano? Del pensamiento de Pablo a este respecto dan buena prueba los textos eucarísticos de la primera carta a los Corintios, en especial 1 Cor 11,17-34. Así pues, dicho sea de paso, glorificar al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo no consiste en honrarle con solemnes liturgias, sino con la concordia del corazón, según nos enseña el Nuevo Testamento.

En las oraciones litúrgicas se pone de manifiesto que el culto cristiano es un culto dirigido al Padre por medio de Cristo y en el Espíritu.

En el Nuevo Testamento, de manera especial en Juan y en Pablo, la vida toda del cristiano, y de modo muy especial la oración, es don del Padre, por Cristo, en el Espíritu y es por Cristo y en el Espíritu que todo vuelve al Padre²⁰. Así, por ejemplo, leemos en Juan: «Aquel día²¹ no me preguntaréis nada. En verdad, en verdad os digo: lo que

¹⁹ OGLH 6

²⁰ «Esta gran perspectiva cristológica trinitaria *a Patre, per Filium eius Iesum Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem*, anima su fe, esperanza y caridad, como se puede ver fácilmente leyendo, por ejemplo, con tal sentido, el capítulo octavo de la Epístola a los Romanos» (Cipriano VAGAGGINI, *Op. cit.*, p. 199).

²¹ Cf. Jn 16,4-15 donde se habla de la venida del Paráclito.

pidáis al Padre os lo dará en mi nombre (...). Aquel día pediréis en mi nombre y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el Padre mismo os quiere, porque me queréis a mí y creéis que salí de Dios. Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre» (Jn 16,23.26s). Cuando venga el Espíritu, los cristianos orarán al Padre en nombre de Cristo y serán escuchados. Cristo ha salido del Padre y vuelve al Padre.

Aún más claro, Pablo en la carta a los Efesios: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo (...) eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo (...) fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa (...) para alabanza de su gloria» (Ef 1,3.5.13b.14b). O también: «Pero Dios, rico en misericordia (...) nos vivificó juntamente con Cristo (...) Pues por él, unos y otros²² tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2,4a.5b.18).

Los ejemplos se podrían multiplicar²³ y la tradición patristica continúa en esta línea desde los primeros tiempos²⁴, pero no es nuestra intención desarrollar aquí este tema, sino centrarnos en lo estrictamente litúrgico. Y, desde un punto de vista litúrgico, es digno de señalar que el concilio de Hipona (393)²⁵ dice así: «cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio»²⁶. Al dirigir la oración al Padre, existía el peligro de que los arrianos utilizaran los textos litúrgicos en defensa del subordinacionismo, como así sucedió en efecto. Lo arriesgado de esta decisión prueba su importancia.

De hecho, por causa de la lucha contra el arrianismo, la liturgia oriental intensificó la actitud de distancia adorante, pasó muy a segundo plano la idea de mediación de Cristo de modo que la oración no se dirige al Padre por Cristo —como en siglos precedentes y como siempre ha sido costumbre en la liturgia romana— sino a Cristo mis-

²² Judíos y gentiles.

²³ Cf. Jn 4,21.23; 14,6ss; 2 Cor 1,3; Gal 4, 6; Ef 3,14; 5,20; Filp 2,11; 4, 20; Col 3, 17; 1 Pe 1,3; etc.

²⁴ Cf. Cipriano VAGAGGINI, *Op. cit.*, pp. 200-202.

²⁵ Al que san Agustín asistió, pero no en calidad de obispo, pues su consagración episcopal no tuvo lugar hasta 395 o 396 (no existe unanimidad entre los autores).

²⁶ Canon 21, MANSI III 884. Cf. Burkhard NEUNHEUSER, «Der Canon 21 des Konzils von Hippo 393 seine Bedeutung und Nachwirkung»: *Augustinianum* 25 (1985) 105-119.

mo o al Dios trino. Este oscurecimiento de la figura de Cristo como Mediador ha dado lugar a un protagonismo muy marcado de la figura de María, sobre todo en numerosos cánticos²⁷. La mariología en la liturgia oriental no se manifiesta únicamente por medio de diversas fiestas, como sucede en Occidente, sino que el motivo mariano se entrelaza en el gran tejido trinitario y cristológico de la Liturgia²⁸. El haber subrayado la igualdad de las personas divinas frente al arrianismo ha llevado también a destacar más que en Occidente la figura del Espíritu Santo. Es de señalar, sobre todo, la *epiklesis* como momento cumbre de la transformación eucarística.

Esta lucha antiarriana, que marcó también a las liturgias occidentales²⁹, no se dejó sentir con tanta fuerza en la liturgia romana. La liturgia romana supo conservar la tradición sin entrar en polémicas dogmáticas y limitándose únicamente a completar la conclusión de algunas oraciones³⁰ y a modificar las doxologías substituyendo las preposiciones *per e in* —que podían dar a entender la subordinación del Hijo y del Espíritu al Padre— por otras expresiones que tienden a marcar la igualdad de las personas. Así, por ejemplo, en el *Gloria*: «gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo»³¹.

²⁷ J. A. JUNGSMANN, «Naturaleza e historia de la liturgia» en *Sacramentum Mundi*, 4, Herder (Barcelona 1977) p. 333.

²⁸ T. FEDERICI, «Le liturgie dell'area orientales» en *Anàmnesis*, 2, p. 128.

²⁹ «La *matriz profunda* en que se enraíza la Liturgia ambrosiana es el *antiarrianismo*» (Achille M. TRIACCA, «La liturgia ambrosiana» en *Anàmnesis*, 2, p. 92). No podemos olvidar que la diversidad litúrgica ha sido a lo largo de los siglos el vehículo, cuando no la consecuencia directa, de herejías y contra-herejías. Tenemos que tener en cuenta que la liturgia es expresión de la fe vivida y sus textos son además expresión teológica de la fe confesada. El antiarrianismo de la liturgia ambrosiana dio como fruto un intenso «cristocentrismo». Puntos centrales fueron la Encarnación del Verbo, el nacimiento virginal y, por consiguiente, una intensa piedad mariana. La liturgia hispana y la galicana no fueron ajenas a la lucha antiarriana.

³⁰ Después de la conclusión que, aún hoy, conservan muchas oraciones: «Per Christum Dominum nostrum», se añadió una coletilla que dejaba fuera de dudas la igualdad intratrinitaria de las tres personas divinas: «que contigo vive y reina...»

³¹ Aparece también en «los símbolos niceno-constantinopolitano y atanasiano, en el prefacio que actualmente se canta en todo domingo ordinario y en la fiesta de la Santísima Trinidad y que ya figura en el sacramentario Gelasiano hacia la mitad del siglo IX, especialmente en la fiesta, oficio y misa de la Santísima Trinidad, cuyo origen se remonta al medievo franco» (Cipriano VAGAGGINI, *Op. cit.*, p. 205). Algunas oraciones de la liturgia romana actual, que se dirigen directamente a la Santísima Trinidad, tienen también su origen en la liturgia gala.

2. UNA PRÁCTICA FIRMEMENTE ASENTADA EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA

Durante los tres primeros siglos de la Iglesia no existe una liturgia fija, circulan textos para ser usados con libertad. Las *anáforas* que conocemos servían de modelo inspirador para que el presidente de la celebración hiciese espontáneamente la oración eucarística, según su capacidad e inspiración³². Esto incrementa el interés por las constantes que encontramos en esta primera época de la Iglesia y por los elementos que han pervivido hasta hoy.

Veamos, pues, una pequeña muestra de la oración de los cristianos en los primeros siglos de la Iglesia. Como hemos dicho antes, uno de los textos más antiguos y más importantes es la *Didaché*. En esta obra encontramos las oraciones eucarísticas más antiguas que han llegado hasta nosotros. La primera de ellas dice así:

- 1 En cuanto a la eucaristía,
dad gracias de esta manera:
- 2 Primero sobre el cáliz.
Te damos gracias, Padre nuestro,
por la santa viña de David, tu siervo,
que nos diste a conocer por Jesús, tu siervo.
A ti la gloria por los siglos.
- 3 Y sobre el fragmento (pan partido).
Te damos gracias, Padre nuestro,
por la vida y el conocimiento
que nos diste a conocer por Jesús, tu siervo.
A ti la gloria por los siglos.
- 4 Así como este fragmento (pan partido)
estaba disperso sobre los montes
y, reunido, se ha hecho uno,
reúne asimismo a tu Iglesia

³² «El obispo dará gracias como se ha dicho más arriba. En modo alguno es necesario que pronuncie las mismas palabras que antes mencionamos, preocupado por decir las de memoria, dando gracias a Dios, sino que cada uno elevará las preces según su capacidad. Si uno tiene capacidad para orar con determinada suficiencia y con una oración solemne, bueno será. Pero si uno, al orar, profiere con moderación la súplica, no se pondrán obstáculos a que lo haga así, mientras ore de acuerdo con la sana ortodoxia» (*Tradición apostólica*, 9). Citamos según la edición castellana: Cuadernos PHASE 75, Centre de Pastoral Litúrgica (Barcelona 1996).

de los confines de la tierra en tu reino.
Porque tuya es la gloria y el poder,
por Jesucristo,
por los siglos³³.

No vamos a entrar en el estudio del origen judío de las plegarias eucarísticas, porque esta cuestión está fuera del tema de estas jornadas³⁴. Aquí deseamos observar únicamente cómo esta oración es lo que se llama una *bendición ascendente*, es decir, una bendición —acción de gracias— que se dirige a Dios por los dones recibidos³⁵. La viña es el propio Cristo y los fragmentos de pan dispersos son los miembros de la Iglesia. Damos gracias a Dios Padre por el don de su Hijo. La oración concluye glorificando a Dios Padre por Jesucristo. No se hace mención del Espíritu Santo. Una estructura muy semejante tiene la oración que encontramos en el capítulo siguiente:

- 1 Después de haberos saciado,
dad gracias de esta manera:

- 2 Te damos gracias, Padre santo,
por tu santo nombre,
que hiciste descender a nuestros corazones,
y por el conocimiento, la fe y la inmortalidad,
que nos diste a conocer por Jesús, tu siervo.
A ti la gloria por los siglos.

- 3 Tú, Señor todopoderoso,
creaste todas las cosas
a causa de tu nombre,
diste comida y bebida a los hombres
para su provecho,
a fin de que te den gracias;
y a nosotros nos hiciste el don
de comida y bebida espirituales
y de vida por los siglos,
por medio de Jesús, tu siervo.

³³ *Didaché* IX,1-4.

³⁴ Para ello puede consultarse, por ejemplo: Luis MALDONADO, *Eucaristía en devenir*, Ed. Sal Terrae (Santander 1997) pp. 137-150. Puede verse del mismo autor: *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, BAC 273 (Madrid 1967).

³⁵ Éste es el sentido del término *anáfora* (de *ana-phéro*: llevar o traer de abajo arriba; subir; levantar, alzar; levantar...).

- 4 Ante todo, te damos gracias
porque eres poderoso.
A ti la gloria por los siglos.

- 5 Acuérdate, Señor, de tu Iglesia:
líbrala de todo mal,
llévala a la perfección en tu amor
y, santificada, reúnela de los cuatro vientos
en el Reino que le has preparado.
Porque tuyo es el poder y la gloria
por los siglos³⁶.

La oración se dirige nuevamente al Padre para darle gracias por todos los dones recibidos por medio de Cristo y concluye con una petición dirigida al Señor. Por el contexto, esta oración está también dirigida al Padre, de quien es el poder y la gloria por Jesucristo.

Pero también la oración privada aparece dirigida al Padre, como encontramos en san Ignacio de Antioquía († ca. 110): «Por vosotros se ofrece como víctima mi espíritu, no sólo ahora, sino cuando logre alcanzar a Dios. Porque todavía estoy expuesto a peligro; sin embargo, fiel es el Padre para cumplir, en Jesucristo, mi súplica y la vuestra. Quiera el Señor que en Él os encontréis sin tacha»³⁷. El sentido es, sin duda alguna, eucarístico. S. Ignacio sabe que su martirio es inminente. El peligro al que está expuesto es al de huir de la muerte. En este trance S. Ignacio se pone en las manos del Padre por mediación de Jesucristo.

Distinto sabor tiene la oración atribuida a san Policarpo en el momento de su martirio acaecido el año 156. Se trata con toda probabilidad de una oración litúrgica compuesta, probablemente, poco después de su muerte. Conocida es la gran veneración de que gozaban los mártires en la primitiva Iglesia. Dice así dicha oración:

- 1 Señor Dios omnipotente:
Padre de tu amado y bendecido siervo Jesucristo,
por quien hemos recibido el conocimiento de ti,
Dios de los ángeles y de las potestades,
de toda la creación y de toda la casta de los justos,
que viven en presencia tuya:

³⁶ *Didaché* X,1-5.

³⁷ *Carta a los Tralianos*, XIII,3. Citamos según la edición castellana: Daniel RUIZ BUENO, *Padres apóstolicos*, BAC 65 (Madrid 41979) p. 473.

condición de laico de S. Justino queda de manifiesto en este texto y en el siguiente, del que citamos únicamente un fragmento:

«Mas nosotros, después de esta primera iniciación, recordamos constantemente entre nosotros estas cosas, y los que tenemos, socorremos a los necesitados todos y nos asistimos siempre unos a otros. Y por todo lo que comemos, bendecimos siempre al Hacedor de todas las cosas por medio de su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo»⁴⁰. A continuación, san Justino hace una nueva descripción del rito eucarístico que dice se celebra el día llamado del sol —el domingo—. Pero el texto que hemos citado parece que no se refiere directamente a la Eucaristía, sino a la vida toda del cristiano como bendición constante a Dios Padre por medio de Cristo y por el Espíritu.

Pero, sin duda alguna, el texto más significativo de esta época es *La tradición apostólica* de S. Hipólito de Roma († 235). En este texto, cuya longitud no nos permite que lo transcribamos entero, encontramos el modo cómo era elegido y ordenado el obispo, cómo eran ordenados los presbíteros y diáconos, y cómo son instituidos los viudas, el lector, la virgen y el subdiácono.

La oración de la ordenación episcopal dice así:

Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo,
Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo,
que habitas en lo más alto
y fijas tus ojos en la pequeñez,
que lo conoces todo antes de que exista (...)

derrama también ahora
el poder que procede de ti,
el Espíritu soberano,
el que diste a tu amado Hijo Jesucristo (...)

Padre, que conoces todos los corazones,
concede a este siervo tuyo,
que elegiste para el episcopado (...)

por tu Hijo Jesucristo,
por quien te sea dado
la gloria, el poder y el honor,
con el Espíritu Santo,
ahora y por los siglos de los siglos. Amén⁴¹.

⁴⁰ S. JUSTINO, *Apología* I, 67,1-2: D. RUIZ BUENO, *Op. cit.*, p. 259.

⁴¹ *Tradición apostólica*, 3. Citamos según la edición castellana: Cuadernos PHASE 75, Centre de Pastoral Litúrgica (Barcelona 1996).

La oración, que según costumbre está dirigida a Dios Padre es una petición para que derrame el poder de Jesucristo, que viene identificado con el Espíritu Santo. La conclusión sigue la fórmula de costumbre.

La plegaria eucarística la realiza el obispo como sigue:

— El Señor esté con vosotros.

Todos dirán:

— Y con tu espíritu.

— Elevad vuestros corazones.

— Los tenemos en el Señor.

— Demos gracias al Señor.

— Es digno y justo.

Y continuará a la manera siguiente:

Te damos gracias, o Dios,
por tu amado Hijo Jesucristo,
que en estos últimos tiempos
nos enviaste como salvador y redentor
y ángel de tu voluntad,
que es tu Palabra inseparable
por quien todo lo creaste
y que según tu beneplácito
hiciste descender del cielo (...)

Y te pedimos que envíes tu Espíritu Santo
sobre la oblación de tu santa Iglesia.
Congregándolos en la unidad,
llena con el Espíritu Santo
a cuantos participan de las cosas santas,
para confirmar su fe en la verdad,
a fin de que te alabemos y glorifiquemos
por tu Hijo Jesucristo,
por quien te sea dada la gloria y el honor,
con el Espíritu Santo,
en tu santa Iglesia,
ahora y por los siglos de los siglos. Amén⁴².

En esta oración, que ha inspirado la actual *Plegaria eucarística II* —pero que no debemos considerar como la Misa romana del siglo III⁴³— no se llama Padre a Dios, pero se le da las gracias por su

⁴² Tradición apostólica, 4.

⁴³ «Sería un error querer ver en este texto de la Eucaristía de San Hipólito sencillamente la misa romana del siglo III, porque tal concepción no corresponde al estado de evolución litúrgica en la época de San Hipólito, en la que no podemos contar

Hijo Jesucristo. Éste es un ejemplo de algo que decíamos al comienzo: que, en los textos litúrgicos, Dios es siempre Dios Padre a menos que se diga lo contrario. En este texto encontramos dos epíclesis, la primera sobre las ofrendas⁴⁴ y la segunda sobre los participantes. Ambas están situadas juntas después de la narración de la institución y es la segunda la que cobra mayor importancia como petición para que los presentes sean transformados en la unidad. La oración concluye haciendo referencia a la mediación de Cristo y al Espíritu que recibe la gloria juntamente con el Padre.

Muchos de los elementos ya dichos aparecen en otras oraciones de este mismo documento. Así en la oración para la ordenación de presbíteros:

Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo (...)

alabándote por medio de tu Hijo Jesucristo,
por quien te sea dada la gloria y el poder,
con el Espíritu Santo,
en tu santa Iglesia,
ahora y por los siglos de los siglos. Amén⁴⁵.

En la oración para la ordenación de diáconos:

Oh Dios, que creaste todas las cosas
y las has ordenado con tu Palabra,
Padre de nuestro Señor Jesucristo (...)

por medio de tu Hijo Jesucristo Nuestro Señor,
por quien te sea dada la gloria, el poder y la alabanza,
con el Espíritu Santo,
ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén⁴⁶.

con un texto fijo para la liturgia de la misa, sino únicamente con un molde que el celebrante debía llenar con palabras de inspiración propia, como lo atestiguan noticias anteriores. San Hipólito quiere que se considere su texto sólo como un modelo, e insiste expresamente en el derecho del celebrante a formar libremente sus textos, derecho que siguió en vigor aún por bastante tiempo» (J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, pp. 49-50).

⁴⁴ «... como invocación del Espíritu Santo para que confirme la fe a los que reciben la comunión aparece en el mismo sitio una *epíclesis* ya en la *Eucaristía* de San Hipólito, pero no se habla de la consagración de los dones» (J. A. JUNGSMANN, *Op. cit.*, p. 748).

⁴⁵ *Tradición apostólica*, 7.

⁴⁶ *Tradición apostólica*, 8.

Y, finalmente, en la oración para ser recitada por el obispo en la cena de la comunidad⁴⁷:

Te damos gracias, Señor,
por tu Hijo Jesucristo, nuestro Señor,
por quien nos iluminaste y nos revelaste la luz incorruptible.
Cuando alcanzamos el término del recorrido del día
y llegamos al inicio de la noche,
después de habernos saturado con la luz del día
que tú creaste para nuestro pleno provecho,
te alabamos y te glorificamos
por tu Hijo Jesucristo nuestro Señor,
por quien te sea dado el poder y el honor,
con el Espíritu Santo,
ahora y siempre
y por los siglos. Amén⁴⁸.

Aquí es de señalar que, habiéndose dirigido a Dios Padre como Señor, a continuación se dice: «por tu Hijo Jesucristo, nuestro Señor». El Padre es Dios y Señor, pero «nuestro Señor» —salvo raras excepciones— es siempre Jesucristo.

Conocido es san Efrén (ca. 306-372) por sus himnos. Uno de ellos comienza de este modo: «Con libertad gimo a Ti, oh Señor: Si la sangre débil que Noé derramó⁴⁹ (cf. Gen 8,20) contuvo para siempre tu ira, ¡cuánto más poderosa debía ser la sangre de tu Unigénito para contener con su efusión nuestro diluvio! (...)»⁵⁰. Pese al singular, se trata de una oración comunitaria, puesto que tiene estribillo. Pese a que no se le llama sino Señor, la oración se dirige al Padre, como lo prueba el hecho de que, en segunda persona se diga «la sangre de tu Unigénito».

San Cirilo de Jerusalén († 386), describiendo la Eucaristía, dice: «Después que nos hemos santificado a nosotros mismos con estos himnos espirituales, invocamos al Dios amador de los hombres, para que envíe su Santo Espíritu sobre la oblación, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues ciertamente cualquier

⁴⁷ Se trataba de una eulogía —no de una eucaristía— es decir, del pan bendito que se distribuía en algunas ocasiones, como por ejemplo en las cenas comunitarias que algunas veces celebraban las comunidades de los primeros siglos.

⁴⁸ *Tradición apostólica*, 25.

⁴⁹ Cf. Gn 8,20.

⁵⁰ *Himnos nisibéticos*, 2. Citamos según la edición castellana: Jesús SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, I, BAC 88 (Madrid ²1978) n. 417.

cosa que tocare el Espíritu Santo será santificada y cambiada»⁵¹. El Dios amador de los hombres es nuevamente el Padre al que se pide que envíe su Espíritu Santo para que transforme el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.

Por muy incompleto que necesariamente tenga que ser este breve repaso por el testimonio litúrgico de los Padres, no podemos olvidar a san Ambrosio (ca. 339-397) quien, explicando la Eucaristía, hace la siguiente descripción: «Dice el sacerdote: Haz en provecho nuestro esta oblación inscrita, apropiada, razonable, aceptable, porque es figura del cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo. El cual, la víspera de su pasión, *tomó el pan* en sus santas manos, miró al cielo, a Ti, Padre Santo, todopoderoso, eterno Dios dando gracias (...) De igual manera la víspera de su pasión, *después de cenar, tomó también el cáliz*, miró al cielo, a Ti, Padre Santo, Dios todopoderoso y eterno (...)»⁵². La semejanza con el *Canon romano* es digna de mención⁵³. Aquí la figura del Padre aparece aún más destacada que en los textos anteriores.

Terminamos, como no podía ser menos, con un texto de San Agustín (354-430): «Vuelos, pues, a Dios Nuestro Señor, Padre todopoderoso, con pureza de corazón y a la medida escasa de nuestra posibilidad, démosle grandísimas y sincerísimas gracias, suplicando con mucho empeño a su incomparable bondad se digne oír con agrado nuestras plegarias y alejar con su poder de nuestras obras y pensamientos la influencia del enemigo; y nos acrezca la fe, y gobierne nuestro espíritu, y nos dé pensamientos espirituales, y nos gué y lleve a la bienaventuranza en nombre de Jesucristo, su Hijo. Amén»⁵⁴. Hablando de la Eucaristía, San Agustín nos convida a dar gracias y suplicar al Padre en nombre de Jesucristo. Llama la atención que, contra toda costumbre, utiliza la expresión «Nuestro Señor» para referirse al Padre y termina la oración sin hacer referencia al Espíritu Santo.

⁵¹ *Catequesis mistagógica quinta*, 7: SOLANO I, 483.

⁵² *De sacramentis*, I.4, c.5, n. 21: SOLANO I, 548s.

⁵³ «El cual, la víspera de su Pasión, tomó pan en sus santas y venerables manos, y, elevando los ojos al cielo, hacia tí, Dios, Padre suyo todopoderoso, dando gracias...» (*Plegaria eucarística* I).

⁵⁴ *Sermón 272*. Citamos según la edición castellana: Jesús SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, II, BAC 118 (Madrid 21979) n. 330.

3. LA EUCOLOGÍA EN LA LITURGIA ROMANA ACTUAL

No es nuestra intención hacer en este momento un estudio sistemático de las oraciones de nuestra liturgia actual, nuestro propósito es mucho más modesto. Nos limitaremos a poner algunos ejemplos que muestren que la oración cristiana —y de modo especial la oración litúrgica— no se dirige genéricamente a la divinidad, ni siquiera al Dios en su unidad, ni a la Santísima Trinidad. No. La oración cristiana, al menos la oración litúrgica, es una oración que se dirige al Padre por medio de Jesucristo, aunque algunas veces —las menos— puede dirigirse también al Hijo⁵⁵.

Como pequeña sistematización, no obstante, puede ser instructivo leer lo que, refiriéndose a la oración colecta —y también a las otras oraciones variables de la Eucaristía— dice la *Ordenación general del Misal Romano*:

«... Con ella se expresa generalmente la índole de la celebración, y con las palabras del sacerdote se dirige la súplica a Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo.

El pueblo, para unirse a esta súplica y dar su asentimiento, hace suya la oración pronunciando la aclamación: “Amén”.

En la Misa se dice una sola oración colecta, y esto vale también a propósito de la oración sobre las ofrendas y de la oración después de la comunión.

La oración colecta se concluye con la fórmula larga, es decir:

Si se dirige al Padre: “Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos”.

Si se dirige al Padre, pero al fin de esa oración se menciona al Hijo: “Él, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos”.

⁵⁵ «Jungmann, en un total de cerca de un millar de colectas, secretas y poscomuniones que se encuentran en el misal romano actual, sólo cuenta sesenta y cuatro del nuevo tipo, y todavía diecisiete de éstas son simplemente antiguas oraciones del tipo acostumbrado dirigidas al Padre, pero que posteriormente se concibieron como dirigidas al Hijo» (Cipriano VAGAGGINI, *Op. cit.*, p. 212). Vagaggini está citando: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster i. W. 1925) p. 103. No es preciso decir que, la estadística presentada por Jungmann se refiere al Misal de Pío V. Esto reviste un interés especial, dado que los datos brindados por Jungmann no se refieren a una liturgia reformada que ha buscado enriquecerse con una tradición que, en ocasiones, habría quedado oscurecida, sino a una liturgia sancionada por Pío V, pero que representa una tradición ininterrumpida de la liturgia romana y vigente mucho tiempo atrás en todo el Occidente cristiano.

Si se dirige al Hijo: “Tú que vives y reinas con el Padre en la unidad del Espíritu Santo y eres Dios por los siglos de los siglos”.

Las oraciones sobre las ofrendas y después de la comunión se concluyen con la fórmula breve, es decir:

Si se dirigen al Padre: “por Jesucristo, nuestro Señor”.

Si se dirigen al Padre, pero al fin de esas oraciones se menciona al Hijo: “El, que vive y reina por los siglos de los siglos”.

Si se dirigen al Hijo: “Tú que vives y reinas por los siglos de los siglos”»⁵⁶.

En primer lugar vemos con toda claridad que estas oraciones están dirigidas o bien al Padre o bien al Hijo. Es de observar que, en las numerosas ocasiones que la oración comienza con la expresión «Señor» u otra parecida —que puede resultar ambigua— siempre que la conclusión sea «Por nuestro Señor Jesucristo», la oración se dirige al Padre⁵⁷.

Y, como se trata únicamente de poner algunos ejemplos que muestren lo dicho, parece especialmente oportuno citar precisamente las oraciones correspondientes al día de hoy, IV domingo de Cuaresma.

Oración colecta:

Señor, que reconcilias contigo a los hombres
por tu Palabra hecha carne,
haz que el pueblo cristiano
se apresure, con fe viva y entrega generosa,
a celebrar las próximas fiestas pascales.
Por nuestro Señor Jesucristo.

Como sabemos, la oración colecta es la misma oración conclusiva de la Liturgia de las Horas.

Oración sobre las ofrendas:

Al ofrecerte, Señor,
en la celebración gozosa de este domingo,
los dones que nos traen la salvación,
te rogamos nos ayudes
a celebrar estos santos misterios con fe verdadera
y a saber ofrecértelos por la salvación del mundo.
Por Jesucristo nuestro Señor.

⁵⁶ OGMR 32.

⁵⁷ Hay que observar también que, como ya dijimos, la conclusión primitiva de las oraciones en la liturgia romana era «Por nuestro Señor Jesucristo». Las conclusiones largas son, como ya dijimos, huella dejada en la liturgia por la lucha antiarriana.

Prefacio (EL CIEGO DE NACIMIENTO):

En verdad es justo y necesario,
es nuestro deber y salvación darte gracias
siempre y en todo lugar,
Señor, Padre santo,
Dios todopoderoso y eterno,
por Cristo, Señor nuestro.

Que se hizo hombre
para conducir al género humano,
peregrino en tinieblas,
al esplendor de la fe;
y a los que nacieron esclavos del pecado,
los hizo renacer por el bautismo,
transformándolos en tus hijos adoptivos.

Por eso, Señor,
todas tus criaturas,
en el cielo y en la tierra,
te adoran cantando un cántico nuevo,
y también nosotros, con los ángeles,
te aclamamos por siempre diciendo:...

Oración después de la comunión:

Señor Dios, luz que alumbras a todo hombre que
[viene a este mundo,
ilumina nuestro espíritu con la claridad de tu gracia,
para que nuestros pensamientos sean dignos de ti
y aprendamos a amarte de todo corazón.
Por Jesucristo nuestro Señor.

Preces (Laudes):

«Glorifiquemos a Dios, cuya bondad es infinita, y elevemos
a él nuestra oración por medio de Jesucristo, que está siempre
vivo para interceder en favor nuestro y digámosle: ...»

Preces (II Vísperas):

«Demos siempre gracias a Cristo, nuestra cabeza y nuestro
maestro, que vino a servir y a hacer el bien a todos, y digámosle
humilde y confiadamente...»

Lo primero que observamos es que todas estas oraciones, excepto la última, están dirigidas al Padre. Sin embargo no se le llama Padre sino una vez, más exactamente Padre santo, en el prefacio. En cambio

se le llama Señor, Dios todopoderoso y eterno, Señor Dios o simplemente Dios. Sabemos que se trata del Padre porque finalizan con la fórmula: «por Jesucristo nuestro Señor». Además, en la colecta se pone de manifiesto la mediación de Cristo en la reconciliación de los hombres con el Padre. Esta función mediadora es más tenue, pero no inexistente, en la oración sobre las ofrendas, donde la mediación es ejercida por medio de «estos misterios». La oración para después de la comunión podría entenderse también como dirigida a Cristo, si no fuera por la conclusión. Las preces de Laudes explicitan la mediación de Cristo. Llama la atención que no se hace mención alguna del Espíritu Santo —excepción hecha de la conclusión de la colecta, como es obligado—. Sólo las preces de las segundas vísperas están dirigidas al Hijo.

El prefacio, que hace alusión al evangelio⁵⁸, es una preciosa oración de acción de gracias por el bautismo. En él se da gracias al «Señor, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno» y ello «por Cristo, Señor nuestro». Como ya dijimos —aunque también encontramos alguna excepción— el Señor es el Padre, pero «nuestro Señor» —o «Señor nuestro»— es siempre Jesucristo. Aquí el «por Cristo» no se refiere a la mediación *de abajo arriba*, sino sobre todo el motivo mismo por el que damos las gracias, es decir la mediación *de arriba abajo*. Es por Cristo por quien hemos venido de la esclavitud del pecado a ser «tus» hijos adoptivos, hijos adoptivos de Dios Padre por medio del bautismo. Las «tinieblas» del ciego de nacimiento son figura de las tinieblas en las que se encuentra el que no ha recibido el esplendor de la fe⁵⁹.

Cuando, a partir del siglo IV, se estructura el catecumenado, la cuaresma constituye el marco para la preparación próxima de los catecúmenos que habrían de recibir el bautismo en la pascua próxima. La cuaresma suponía también la preparación de los penitentes que serían reconciliados el día de Jueves Santo. Por eso, toda la cuaresma tiene un sentido bautismal⁶⁰. La Iglesia de Roma realizaba los tres escrutinios de los catecúmenos en los domingos III, IV y V.

La actual reforma litúrgica ha recuperado el catecumenado de adultos, pensando sobre todo en tierras de misión⁶¹. Este catecumenado

⁵⁸ Cf. Jn 9,1-41.

⁵⁹ Durante mucho tiempo los bautizados serán llamados «iluminados».

⁶⁰ Ese es el sentido que tiene el sacramento de la reconciliación. Más aún en una época en que dicho sacramento únicamente se podía recibir una vez en la vida.

⁶¹ Aunque existe también un *Ritual de la iniciación de los niños en edad catequética*, cada día más útil para que el bautismo, sobre todo de niños que piden la primera comunión, no se convierta en un mero trámite.

viene marcado por sencillas pero significativas liturgias por medio de las cuales los catecúmenos van siendo integrados en la comunidad cristiana. Recuperados los tres escrutinios, hoy se celebra el segundo de dichos escrutinios. En él encontramos dos oraciones, la segunda de las cuales está dirigida a Cristo⁶². Concluimos esta parte reproduciendo la oración que el celebrante pronuncia vuelto hacia los catecúmenos que, habiendo sido juzgados dignos del bautismo, serán bautizados en la próxima Pascua⁶³:

Oremos.

Padre clementísimo,
que concediste al ciego de nacimiento
que creyera en tu Hijo,
y que por esta fe alcanzara la luz de tu reino,
haz que tus elegidos, aquí presentes,
se vean libres de los engaños que les ciegan,
y concédeles que, firmemente arraigados en la verdad,
se transformen en hijos de la luz,
y así pervivan por los siglos.
Por Jesucristo nuestro Señor. Amén⁶⁴.

Oramos al Padre clementísimo que concedió al ciego de nacimiento la fe en su Hijo. La mediación se realiza por medio de esta fe: «y que por esta fe alcanzara la luz de tu reino» y es esta misma fe la que pedimos para los que próximamente serán bautizados, a fin de que «pervivan por los siglos». Es digna de notar esta expresión para referirse a la vida eterna con Cristo... que vive y reina con el Padre y en unidad del Espíritu Santo «por los siglos de los siglos».

⁶² «Señor Jesús, luz verdadera, que iluminas a todo hombre, libra por el Espíritu de la verdad a todos los tiranizados bajo el yugo del padre de la mentira, y a los que has elegido para recibir tus sacramentos, llénalos de buena voluntad, a fin de que disfrutando con el gozo de tu luz, como el ciego que recobró de tu mano la claridad, lleguen a ser testigos firmes y valientes de la fe. Tú que vives y reinas...» (RICA 171). Es digno de notar el papel de mediador que esta oración otorga al Espíritu Santo.

⁶³ Estos catecúmenos reciben el nombre de «elegidos». No se prevee duración determinada para el catecumenado de adultos, la «elección» se realizará preferentemente al comienzo de la cuaresma.

⁶⁴ RICA 171.

4. FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA

El hecho de que la oración cristiana se dirija al Padre no puede quedarse en una mera constatación, ni se trata tampoco de una elección más o menos arbitraria que pueda ser atribuida a la *devoción* de cada cual. La oración cristiana —de forma especial la oración litúrgica— es la oración del propio Cristo en su cuerpo que es la Iglesia⁶⁵.

En los Evangelios Sinópticos encontramos ya una primera fundamentación cuando leemos así: «Os aseguro también que si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, lo conseguirán de mi padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos»⁶⁶. Cuando los cristianos se reúnen para orar, ya no son ellos los que se dirigen a Dios, sino Cristo mismo quien ora juntamente con ellos al Padre.

Pero quien desarrolla la doctrina del Cuerpo de Cristo es Pablo. Cuando Pablo dice que todos nosotros formamos un solo cuerpo⁶⁷, que somos miembros unos de otros⁶⁸, no se trata de una simple metáfora sino de algo que hay que entender con el mayor realismo⁶⁹. Los cristianos formamos un solo cuerpo, porque comemos de un solo pan⁷⁰. La cabeza de este cuerpo es el propio Cristo⁷¹, es decir que la Iglesia no es simplemente la institución que reúne a aquellos que creen en Cristo, sino que es el misterio de nuestra unión con Cristo. Esta unión mística se realiza por medio de los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía. Dicho sea de paso: la misión del cristiano no es realizar unas prácticas religiosas, creer unos dogmas o ajustarse a unas normas morales. La misión del cristiano —de todo cristiano— es la de ser *alter Christus*. Como dice S. Agustín: «podemos llamar cristos a todos los

⁶⁵ «Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera realiza la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro. En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia» (SC 7).

⁶⁶ Mt 18,19s.

⁶⁷ Cf. 1 Cor 12,12.

⁶⁸ Cf. Rm 12,5.

⁶⁹ Cf. 1 Cor 6,15

⁷⁰ Cf. 1 Cor 10,17.

⁷¹ Cf. 1 Cor 12,12ss; Ef 1,22-23; 4,15-16; 5, 23-32; Col 1,18; 2,19; 3,11; etc.

ungidos con su crisma⁷² porque el Cristo único lo forma el cuerpo y su cabeza»⁷³. Y más adelante añade: «llama aquí sacerdocio al pueblo, cuyo sacerdote es el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo». Comentando 1 Pe 2,9: «Pueblo santo, sacerdocio real» dice que, aunque algunos han traducido sacrificio en vez de sacerdocio, en cualquier caso se refiere al pueblo cristiano. Igualmente el pan, pues «siendo muchos, venimos a ser un solo pan, un solo cuerpo» (1 Cor 10,17). «Para comer el pan» significa, pues, el sacrificio de los cristianos en el Nuevo Testamento⁷⁴.

El hecho de que los cristianos dirijan sus oraciones al Padre por medio de Cristo tiene su fundamento teológico en el sacerdocio común de los fieles que no es otra cosa que el sacerdocio de Cristo compartido por su Iglesia como cuerpo de Cristo. Y es nuevamente san Agustín quien nos dice: «No pudo Dios hacer a los hombres un don mayor que el de darles por cabeza al que es su Palabra, por quien ha fundado todas las cosas, uniéndolos a él como miembros suyos, de forma que él es Hijo de Dios e Hijo del hombre al mismo tiempo, Dios uno con el Padre y hombre con hombre con el hombre, y así, cuando nos dirigimos a Dios con súplicas, no establecemos separación con el Hijo, y cuando es el cuerpo del Hijo quien ora, no se separa de su cabeza, y el mismo salvador del cuerpo, nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es el que ora por nosotros, ora en nosotros y es invocado por nosotros. Ora por nosotros como sacerdote nuestro, ora en nosotros por ser nuestra cabeza, es invocado por nosotros como Dios nuestro. Reconozcamos, pues, en él nuestras propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros»⁷⁵.

Cuando nos dirigimos a Dios con súplicas, es al Padre a quien nos dirigimos como hijos en el Hijo; cuando la Iglesia —cuerpo de Cristo— ora, lo hace en unión con su cabeza que es Cristo. Que Cristo ora *por* nosotros significa que intercede como sacerdote ante el Padre.

⁷² Se refiere al crisma recibido en el bautismo como se deduce del contexto: «Quis ergo est Christus Christi sui? An cornu exaltabit uniuscuiusque fidelis sui, sicut ista ipsa in principio huius hymni ait: *Exaltatum est cornu meum in Deo meo?* Omnes quippe unctos eius chrismate, recte christos possumus dicere: quod tamen totum cum suo capite corpus unus est Christus». Los crismados son «uniuscuiusque fidelis sui», todos y cada uno de los miembros de la Iglesia, cuerpo de Cristo. De éstos es de quienes «recte christos possumus dicere».

⁷³ *De Civitate Dei*, XVII, 4.

⁷⁴ *Op. cit.*, XVII,5.

⁷⁵ *Comentarios sobre los salmos*, 85,1 (citado en OGLH 7).

Que Cristo ora *en* nosotros significa que, cuando oramos al Padre, no estamos solos. Pero también invocamos a Cristo como Dios, por eso también podemos dirigir nuestra oración a Cristo. El sentido profundamente místico de esta unión de Cristo con su Iglesia en oración alcanza su cenit en la última frase: «reconozcamos en él nuestras propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros». No es sino una sola voz la que da gloria a Dios Padre, y a él eleva sus súplicas y acción de gracias, y esta voz es la de Cristo mismo presente en su Iglesia.

No es de extrañar que la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* haya hecho uso de esta cita agustiniana en uno de sus párrafos más logrados, que pasamos a comentar a continuación.

Comienza diciendo así: «Una especial y estrechísima unión se da entre Cristo y aquellos hombres a los que él ha hecho miembros de su cuerpo, la Iglesia, mediante el sacramento del bautismo. Todas las riquezas del Hijo se difunden así de la cabeza a todo el cuerpo: la comunicación del Espíritu, la verdad, la vida y la participación de su filiación divina, que se hacía patente en su oración mientras estaba en el mundo»⁷⁶.

El sacramento del bautismo, que entre nosotros es, por desgracia, el gran olvidado, es el fundamento de nuestra unión con Cristo que no se debe a nuestros méritos sino que es puro don de Dios. Así —es decir, mediante el sacramento del bautismo— todas las riquezas del Hijo se difunden sobre su cuerpo que somos nosotros. Estas riquezas son: la comunicación del Espíritu, la verdad, la vida y la filiación divina que no se refiere a una genérica condición de criaturas de Dios o de pertenencia al género humano, sino participación de la filiación divina de Cristo. De algún modo puede decirse que, por Cristo, hemos sido incorporados a la Trinidad⁷⁷.

Mientras estaba en este mundo, la filiación divina de Jesús se hacía particularmente patente en su oración. Por eso puede decir la *Sacrosanctum concilium*: «... la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la

⁷⁶ OGLH 7.

⁷⁷ Cf. S. HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* VIII,13; CChr. SL 62 A, 325-326.

cena del Señor»⁷⁸. Para entender correctamente este texto es preciso leerlo en el contexto de todo lo que venimos diciendo: que «la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia» no significa que la actividad de la Iglesia deba orientarse a una sacramentalización a ultranza. La actividad de la Iglesia tiende a la cristificación del mundo, y esto —en su cumbre— significa que todos participarán —no sólo con sus labios, sino sobre todo con sus corazones y con sus vidas— en una Eucaristía común. El error consiste en comenzar por el final y dar así por concluida la tarea cuando no ha hecho más que empezar.

El texto que comentábamos continúa así: «También el sacerdocio de Cristo es participado por todo el cuerpo eclesial, de tal forma que los bautizados, por la regeneración y la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como templo espiritual y sacerdocio santo (cf. LG 10) y son habilitados para el culto del nuevo Testamento, que brota no de nuestras energías, sino de los méritos y donación de Cristo»⁷⁹.

Todos los cristianos participamos del sacerdocio de Cristo por medio del bautismo. Hemos recibido la unción del Espíritu Santo⁸⁰ que nos consagra para el culto del Nuevo Testamento, un culto que no brota de nuestras energías, sino de la donación de Cristo. Así pues, por muy necesario que sea el «compromiso», no es nuestro compromiso —de la índole que sea— el que nos consagra como hijos de Dios y nos hace exclamar ¡*Abba*, Padre!, sino el Espíritu de Dios⁸¹. Ahora bien, esto significa que nuestro ser de cristianos consiste precisamente en no *abdicar* de este culto que podemos —y por consiguiente debemos— rendir al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Significa que podemos y debemos orar los unos por los otros, pero que la oración de todos y cada uno de los cristianos y la ofrenda de su vida son insustituibles.

El párrafo que comentamos concluye así: «En Cristo radica, por tanto, la dignidad de la oración cristiana, al participar ésta de la mis-

⁷⁸ SC 10.

⁷⁹ OGLH 7

⁸⁰ En el bautismo, y no sólo en la confirmación, somos ungidos con el santo crisma después que el celebrante ha pronunciado la siguiente oración: «Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que te ha liberado del pecado y dado nueva vida por el agua y el Espíritu Santo, te consagre con el crisma de la salvación para que entres a formar parte de su pueblo y seas para siempre miembro de Cristo, sacerdote, profeta y rey» (RB 154). Así pues, el bautismo recibido es «por el agua y el Espíritu Santo» que nos constituye miembros de Cristo sacerdote, profeta y rey.

⁸¹ Cf. Rm 8,15.

ma piedad para con el Padre y de la misma oración que el Unigénito expresó con palabras en su vida terrena, y que es continuada ahora incesantemente por la Iglesia y por sus miembros en representación de todo el género humano y para su salvación»⁸².

En el sacerdocio de los cristianos —como en todo sacerdocio— se dan dos polos: por un lado la dignidad y por el otro la mediación. Para que la mediación sea posible, es necesaria la dignidad. Dignidad que no hay que entender en el sentido de importancia mundana, sino de «ser considerado digno». Está claro que esta «dignidad» no viene de nosotros mismos, sino de Cristo. Nosotros no somos dignos de dirigirnos a Dios, y mucho menos de llamarle Padre. Es Cristo quien, después de su resurrección, nos concede su Espíritu para que nuestra oración sea la suya y su oración sea la nuestra. Y ello, sin mérito alguno por nuestra parte. Nuestra oración no es escuchada por nuestra condición de personas comprometidas o espirituales —si es que lo somos—. No. Nuestra oración es escuchada porque el propio Cristo ora en nosotros y el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables⁸³.

El segundo polo al que nos referíamos era el de la mediación y a él confluye el primero como condición necesaria. Es en la mediación donde radica el ser mismo de todo sacerdocio. De ahí la importancia que tiene el que un documento oficial, al hablar del sacerdocio común de los fieles, hable también de la mediación. Aquí no se dice que algunos miembros de la Iglesia deban rezar *en nombre de* la Iglesia, sino que *toda* la Iglesia y *todos* sus miembros —en virtud de la consagración bautismal— continúan la oración de Cristo en representación del género humano y para su salvación. Es decir, la Iglesia como comunidad, pero también todos y cada uno de sus miembros, tienen la misión de hacer de mediadores —en nombre de Cristo, único Mediador— entre Dios y los hombres. No se habla aquí del necesario apostolado, sino de una función estrictamente cúllica: cuando el cristiano ora —incluso cuando ora en la soledad de su cuarto o en lo profundo de su corazón⁸⁴— nunca está solo. La oración del cristiano nunca puede ser estrictamente privada. La oración cristiana es siempre en el Cuerpo de Cristo. ¿Cómo habríamos de llamar a Dios «Padre nuestro»

⁸² OGLH 7

⁸³ Cf. Rm 8,26.

⁸⁴ Cf. Mt 6,6.

si Cristo no orase en nosotros? Y, ¿cómo puede orar Cristo en nosotros sin estar presente también su Cuerpo?

5. EL SACRIFICIO EUCARÍSTICO: OFRENDA DE CRISTO AL PADRE

Frente a la opinión de los que afirman que el carácter cultural o sacrificial de la Última Cena no tiene su origen en el propio Jesús, sino que es una interpretación posterior de la comunidad y frente a los que, en el otro extremo, piensan que Jesús se consideró a sí mismo como cordero ofrecido en sacrificio, tenemos que decir que hay elementos suficientes para afirmar que el propio Jesús vivió su vida y su muerte, así como la última cena, en un sentido sacrificial, sólo que los esquemas sacrificiales de las religiones, incluso de la religión judía, no son los adecuados para hablar del sacrificio de Jesús.

El sacrificio de Jesús no tiene nada que ver con el sacrificio expiatorio, el banquete sacrificial o el cordero pascual. El sacrificio de Jesús no está en la entrega *cruenta* de su carne y de su sangre, sino de la entrega de sí mismo y de su vida, entrega personal en las manos del Padre, que se hace de disponibilidad total para Dios y para los hombres.

No es solamente la cruz la que da sentido a la última Cena, sino que es también y sobre todo la Última Cena lo que hace que la cruz sea propia y verdaderamente un sacrificio y no simplemente una pena capital o un asesinato. La Última Cena fue la ofrenda personal del propio Cristo —que debe ser considerado sacerdote antes que víctima— y anticipación de la Resurrección —en la entrega de Jesús aceptada por el Padre.

a) Interpretaciones del sacrificio de Jesús en el Nuevo Testamento

Aunque la Eucaristía no sea un sacrificio en el sentido tradicional del término, la muerte violenta de Jesús sí fue pronto comparada con los sacrificios veterotestamentarios, lo que, evidentemente, no nos autoriza a sacar conclusiones precipitadas acerca de la muerte «expiatoria» de Cristo. De la muerte de Cristo encontramos tres interpretaciones diferentes en el Nuevo Testamento:

1) En los textos más antiguos encontramos la fórmula: «Jesucristo, el Nazareno, aquél a quien vosotros crucificasteis, y a quien Dios resucitó de entre los muertos»⁸⁵. La muerte de Jesús es vista como un asesinato, frente al cual Dios obra su salvación —no sólo para Jesús, sino también para nosotros— por medio de la resurrección.

2) Posteriormente, también la muerte será vista dentro de los planes de Dios que, ya desde el Antiguo Testamento y habiendo previsto lo que iba a suceder, se valió de los sufrimientos padecidos por Jesús para realizar sus designios salvíficos. Los evangelios dicen que Jesús «deberá sufrir mucho»⁸⁶ y que «será entregado»⁸⁷. Mas tardíamente, Juan dirá: «Dios amó tanto al mundo, que entregó a su Hijo único»⁸⁸.

3) En un tercer momento surgirá la interpretación soteriológica donde la muerte de Jesús será vista como sacrificio por muchos: «el Hijo del Hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos»⁸⁹.

Estas tres interpretaciones de la muerte de Cristo tienen su origen en la primitiva comunidad palestinese que fue expresando con categorías culturales judaicas lo que en su sentido inicial significaba la novedad radical de la vida de Jesús enteramente entregado por amor al Padre y a los hombres para la construcción de un Reino donde los jefes estarán al servicio del pueblo y no al contrario. Ese es el Jesús que, antes de morir, quiso dejar un testamento a sus discípulos. El sacramento —señal que realiza lo que simboliza— de su vida y de su muerte hecha servicio, para que nosotros, juntamente con él, hiciésemos lo mismo.

Los relatos de la Cena muestran dos líneas diferentes: Marcos y Mateo muestran una tendencia más cúlrica y 1 Cor 11 y Lucas un aspecto más personalista⁹⁰. En el Antiguo Testamento encontramos ya ambas tendencias, que están representadas por la tradición deuteronomista por un lado y por los profetas por el otro. Sin que se pueda acusar superficialmente de ritualismo el culto de Israel, los profetas

⁸⁵ Hech 4,10; cf. Hech 2,22s; 5,30-31; 10,39s.

⁸⁶ Cf. Mc 9,12; Lc 17,25.

⁸⁷ Cf. Mc 9,31; Lc 24,7.

⁸⁸ Jn 3,16.

⁸⁹ Mc 10,45.

⁹⁰ Cf. Joseph RATZINGER, «La eucaristía, ¿es un sacrificio?»: *Concilium* 24 (1967) 77-82, citado en Manuel GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad (Madrid 1983) p. 282.

hablarán de una nueva alianza⁹¹ no hecha en la sangre de animales, sino en la propia vida convertida en humana: «quitaré de vuestro pecho el corazón de piedra y os daré un corazón de carne»⁹².

Ambas líneas están presentes en todos los escritos —no olvidemos que todos ellos recogen tradiciones anteriores— y la presencia del elemento sacrificial en el Nuevo Testamento es suficientemente significativa para que no podamos olvidarla⁹³.

Por lo que respecta a la teología joanea, no debemos ver el sentido sacrificial del discurso del pan de vida en la polaridad «carne-sangre», sino sobre todo en la referencia a la entrega de la propia carne —de su persona y de su vida— para la vida del mundo. Esta entrega define y resume toda la vida de Jesús. La entrega de Jesús como banquete para sus discípulos no es ya, en el cuarto evangelio, un momento puntual de la vida de Jesús, sino la clave de comprensión de su persona y de su mensaje.

Podemos concluir diciendo que, aunque admitamos la explicación —frecuente en la teología actual— del valor sacrificial de la Eucaristía por medio de la categoría del banquete cultural, tenemos que afirmar con claridad que, en el Nuevo Testamento, la Eucaristía es comparada con los banquetes sacrificiales solo como elemento explicativo que queda transcendido. En ningún lugar es utilizado el culto de las religiones —incluida la judaica— para definir la Eucaristía. Son, eso sí, situadas en el mismo contexto para expresar no solo la superiori-

⁹¹ cf. Jer 31,31-34; Ez 37,26-27.

⁹² Ez 36,26.

⁹³ Mención especial merece el texto de Heb 13,10-16 cuando, en polémica con el culto judío, se refiere a la Cena como banquete sacrificial. El autor de la carta a los Hebreos hace un paralelismo entre la muerte de Jesús —y la Eucaristía— con el culto judío:

— Jesús fue crucificado fuera de los muros de la ciudad. Jerusalén era el único lugar donde —según los judíos— se podían ofrecer sacrificios y celebrar banquetes sacrificiales. Por esto se da una ruptura radical entre el culto judío y el culto cristiano. «Así pues, salgamos donde él *fuera del campamento*, cargando con su oprobio» (Heb 13,13).

— Los animales sacrificados eran cargados con los pecados del pueblo y expulsados, pero Jesús no nos santifica liberándonos mágicamente de nuestros pecados. Nuestra santificación está en el seguimiento de Cristo, cargando con su oprobio.

— Como gentes sin techo «porque no tenemos aquí ciudad permanente» (Heb 13,14), pues estamos buscando la ciudad prometida (cf. Heb 13,14; 11,19).

— Por eso, el sacrificio que se nos pide es que confesemos su nombre (cf. Heb 13,15). Sin olvidar la beneficencia y la comunión, «porque son estos sacrificios los que agradan a Dios» (Heb 13,16).

dad del culto cristiano, sino también la radical novedad que Jesucristo vino a traernos. Es sólo por medio de él como los hombres pueden agradecer al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

La Eucaristía no es el banquete en el cual participamos de la carne y de la sangre de una víctima —Jesucristo—. La Eucaristía tampoco es un culto en el cual recibimos los efectos y los frutos de un sacrificio anterior —el sacrificio de la cruz—. La Eucaristía es un banquete en el cual el sacrificio de Jesús en la cruz se hace misteriosamente presente para incorporarnos a él: no sólo a Cristo, sino también a su sacrificio, es decir, a la ofrenda de su vida en las manos del Padre.

b) La postura de los Padres de la Iglesia

Los Padres de la Iglesia, ya desde los primeros tiempos, hablan con claridad del carácter sacrificial de la Eucaristía. Mientras que, antes de fines del s. II, desaparecen otras denominaciones de la Eucaristía, por ejemplo «mesa» o «cena», ya en las fuentes más antiguas son frecuentes los términos «sacrificio» o «altar» para referirse a la Eucaristía. Así, por ejemplo, en la *Didaché*⁹⁴ y en S. Ignacio de Antioquía⁹⁵.

Pero, al mismo tiempo, ya desde los inicios, los Padres de la Iglesia destacaron la radical novedad de este sacrificio que es espiritual y que deberá ser ofrecido en todo lugar. Así, por ejemplo S. Justino⁹⁶ y S. Ireneo (ca. 140/160, † ?)⁹⁷.

⁹⁴ «En cuanto al día señorial, el del Señor, cuando os hayáis reunido, partid el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro. Todo aquel que esté en contienda con su compañero, que no se reúna con vosotros mientras no se haya reconciliado, para que vuestro sacrificio no quede manchado» (XIV,1-2).

⁹⁵ «... pues una sola es la carne de Nuestro Señor Jesucristo y uno sólo es el cáliz para unirnos con su sangre, un solo altar, como un solo obispo junto con el presbiterio y con los diáconos» (*Carta a los filadelfios*, c. 4: SOLANO I, 72).

⁹⁶ «Así, pues, Dios atestigua de antemano que le son agradables todos los sacrificios que se le ofrecen por el nombre de Jesucristo, los sacrificios que éste nos mandó ofrecer, es decir, los de la Eucaristía del pan y del vino, que celebran los cristianos en todo lugar de la tierra» (*Diálogo con Trifón*, 117,1: D. RUIZ BUENO, *Padres apologetas griegos*, p. 505).

⁹⁷ «Pero dando también a sus discípulos el consejo de ofrecer las primicias de sus criaturas a Dios, no como si las necesitase Él, sino para que ellos mismos no sean infructuosos ni ingratos, tomó el pan que es algo de la creación, y dio gracias diciendo: «Este es mi cuerpo». Y de la misma manera afirmó que el cáliz, que es de esta

Ante las acusaciones de ateísmo que los gentiles hacían a los cristianos porque no ofrecían sacrificios, responde S. Justino diciendo: «Porque el solo honor digno de Él que hemos aprendido es no el consumir por el fuego lo que por Él fue creado para nuestro alimento, sino ofrecerlo para nosotros mismos y para los necesitados»⁹⁸. En el mismo sentido, Clemente Romano († 101): «De nada en absoluto, hermanos, necesita el que es Dueño de todas las cosas, si no es de que le confesemos»⁹⁹. El Padre no desea otro culto, sino el de nuestra fe.

En estos primeros siglos de la Iglesia es frecuente encontrar una visión del martirio explicado a la luz de la muerte de Jesús y de la Eucaristía. Dice así S. Ignacio de Antioquía a una de las iglesias por las cuales pasó cuando era llevado a Roma para ser martirizado: «víctima vuestra soy y por vosotros me ofrezco en sacrificio, ¡oh efesios!, Iglesia celebrada por los siglos»¹⁰⁰. Y, en otra carta: «Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo»¹⁰¹. Otro testimonio lo encontramos en el *Martirio de san Policarpo* que citamos anteriormente¹⁰². Para los primeros escritores cristianos, la sangre de los mártires está intrínsecamente unida a la Eucaristía y, en esta aceptación de su vida en las manos del Padre, está su resurrección¹⁰³.

Si al comienzo del cristianismo la lucha era con judíos y paganos, ya en la segunda mitad del s. II las disputas comenzarán a ser en el

nuestra creación terrena, era su sangre; y enseñó la nueva oblación del Nuevo Testamento, la cual, recibéndola de los apóstoles la Iglesia, ofrece en todo el mundo a Dios, que nos da los alimentos, primicias de sus dones en el Nuevo Testamento (...) Significando manifiestamente por esto que el pueblo anterior cesará de ofrecer a Dios; porque en todo lugar se ofrecerá sacrificio a Él, y éste será puro; y su nombre es glorificado entre las gentes» (*Adversus haereses*, 4,17,5: SOLANO I, 113). No debemos olvidar que los primeros Padres de la Iglesia hacen su teología en un ambiente muchas veces pagano y siempre hostil. Están defendiendo su fe, por eso tienen que hablar de la Eucaristía con unas categorías culturales que los lectores puedan entender y, al mismo tiempo, marcar con claridad las diferencias.

⁹⁸ *Apología*, 1, 13 (D. RUIZ BUENO, *Padres Apologetas Griegos*, pp. 193-194).

⁹⁹ *1 Clem.*, 52,1 (D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, p. 225).

¹⁰⁰ *Efesios*, VIII,1 (D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, p. 452).

¹⁰¹ *Romanos*, IV,1 (D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, p. 477).

¹⁰² Cf. nota 38.

¹⁰³ Es digno de notar la expresión que es utilizada en la oración del *Martirio de san Policarpo*, para referirse a la resurrección: «para resurrección de eterna vida, en alma y cuerpo, en la incorrupción del Espíritu Santo». Importante la precisión respecto a la corporalidad de la resurrección y el papel que en la misma tiene el Espíritu Santo.

interior mismo de la Iglesia, debido a las herejías que comienzan a surgir. Si, contra los gnósticos que cuestionaban el valor de la creación, S. Ireneo insistía en que los dones con que es celebrada la Eucaristía son creación terrena, esta insistencia en los dones se irá acentuando con el tiempo¹⁰⁴.

La primera obra que encontramos íntegramente dedicada a la Eucaristía es la epístola 63 dedicada por s. Cipriano (ca. 200/10 - † 258) al obispo Cecilio. S. Cipriano dice cómo Cristo se ofreció a sí mismo al Padre y nos mandó hacer lo mismo. De las palabras de S. Cipriano se puede deducir que «hacer lo mismo» no es simplemente imitar el rito que hizo Jesús, sino hacer la misma cosa, ofrecernos con él al Padre: «Pues si el mismo Jesucristo, Señor y Dios nuestro, es sumo Sacerdote de Dios Padre y se ofreció a sí mismo como sacrificio al Padre, y mandó que se hiciera esto en memoria suya, por cierto aquel sacerdote hace verdaderamente las veces de Cristo, el cual imita aquello que hizo Cristo, y entonces ofrece un sacrificio verdadero y lleno

¹⁰⁴ Tal vez esto explique que los textos eucarísticos primitivos retomen la figura sacerdotal de Melquisedec que, desde *Hebreos* (cf. Heb 5,5-10; 6,20; 7,1-19), había sido olvidada al hablar de la Eucaristía. Si para el autor de *Hebreos* la referencia a Melquisedec está centrada en su sacerdocio eterno (cf. Sal 110,4), esto es, sacerdocio no según la carne —Melquisedec no era descendiente de Aarón— para los Padres el paralelismo está en las ofrendas de Melquisedec: pan y vino. Leemos así en S. Clemente Alejandrino (ca. 150 - † antes de 215): «Pues Salem se interpreta paz, de la cual paz es descrito como rey nuestro Salvador, de quien dice Moisés: *Melquisedec, rey de Salem, el sacerdote del Dios Altísimo* [Gn 14,18]; éste dio el pan y el vino como alimento santificado en figura [tipo] de la Eucaristía» (*Stromata*, l. 4, c. 25: SOLANO I, 158). Esta visión espiritual tiene su máxima expresión en Orígenes († 253-254): «Conocéis vosotros, los que soléis asistir a los divinos misterios, cómo cuando recibís el cuerpo del Señor, lo guardáis con toda cautela y veneración, para que no se caiga ni un poco de él, ni desaparezca algo del don consagrado. Pues os creéis reos, y rectamente por cierto, si se pierde algo de él por negligencia. Y si empleáis, y con razón, tanta cautela para conservar su cuerpo, ¿cómo juzgáis cosa menos impía haber descuidado su palabra que su cuerpo?» (*Sobre el Éxodo*, Homilía 13,3: SOLANO I, 180). Hipólito de Roma († 235), en el contexto de la primera comunión de los recién bautizados dice así: «Entonces, los diáconos presentarán la oblación al obispo, que dará gracias, sobre el pan [para que sea] «signo» del cuerpo de Cristo; sobre el cáliz —con vino mezclado— [para que sea] imagen de la sangre que ha sido derramada por todos los que creen en él (...) De todas estas cosas, el obispo dará razón a los que reciben [la comunión] (...) Una vez todo esto ha llegado a su fin, cada uno se apresurará a practicar buenas obras y a agrandar a Dios y a comportarse con rectitud, disponible para la Iglesia, llevando a cabo lo que ha aprendido y progresado en la piedad» (*Tradición apostólica*, 21). La coherencia de vida y la disponibilidad para con la Iglesia aparecen como elementos fundamentales.

en la Iglesia a Dios Padre, si empieza a ofrecerlo así conforme a lo que ve que ofreció el mismo Cristo»¹⁰⁵.

Este sentido queda todavía más claro en el párrafo siguiente: «Así, pues, la comunidad de los hermanos comienza a retrasarse de la pasión de Cristo en las persecuciones, cuando aprende en las oblações a avergonzarse de su sangre y de sangre derramada (...) Y ¿cómo podemos derramar la sangre por Cristo los que nos avergonzamos de beber la sangre de Cristo?»¹⁰⁶. Queda claro el paralelismo, casi identidad entre Eucaristía y martirio. No se puede celebrar la Eucaristía sin ofrecer la propia vida, y no va a ofrecer la propia vida el cristiano que se avergüenza de Cristo o no lo valora lo suficiente.

La unión, en el sacrificio eucarístico, entre Cristo que se ofrece al Padre y nosotros que nos ofrecemos con él, está expresada por S. Cipriano con un bello simbolismo: «... Y cuando en el cáliz se mezcla agua con el vino, el pueblo se junta a Cristo, y el pueblo de los creyentes se une y junta a Aquel en el cual creyó (...) aquella mezcla no puede separarse entre sí. Por lo que nada podrá separar de Cristo a la Iglesia (...) Así, pues, en la santificación del cáliz del Señor no puede ofrecerse sola agua, como tampoco solo vino. Porque si uno ofrece solamente vino, la sangre de Cristo empieza a estar sin nosotros; y si el agua está sola, el pueblo empieza a estar sin Cristo. Mas cuando uno y otro se mezclan y se unen entre sí con la unión que los fusiona, entonces se lleva a cabo el sacramento espiritual y celestial»¹⁰⁷. Y, si debemos ofrecer nuestras personas en el sacrificio eucarístico, todavía con mayor motivo debemos ofrecer nuestros bienes¹⁰⁸.

Como ya hemos dicho en más de una ocasión, la lucha antiarriana tuvo una gran influencia en la liturgia. Por lo que respecta a la Eucaristía, frente a Arrio que había acentuado el aspecto puramente humano del sacerdocio y del sacrificio de Jesús, «la polémica antiarriana insiste en que el culto que Jesús rinde al Padre no es mero fruto de su piedad o de su mera responsabilidad ética, sino que hunde sus raíces

¹⁰⁵ Carta 63, n. 14: SOLANO I, 223.

¹⁰⁶ Carta 63, n. 15: SOLANO I, 224.

¹⁰⁷ Carta 63, n. 13: SOLANO I, 222.

¹⁰⁸ Según parece, los ricos no solo no estaban dispuestos a compartir, sino que además —en un tiempo en que los fieles acostumbraban llevar el pan y el vino— se aprovechaban de las ofrendas de los pobres: «Eres opulenta y rica ¿y crees que celebras el sacrificio del Señor, tú que no haces ningún caso del tesoro sagrado, que vienes al sacrificio del Señor sin don para el sacrificio, que tomas parte del sacrificio que ha ofrecido el pobre?» (S. CIPRIANO, *Sobre la obra y las limosnas*, c. 15: SOLANO I, 250).

en su naturaleza divina, en su singularísima relación filial con el Padre»¹⁰⁹. En este sentido tenemos que entender la relación que existe, también para nosotros, entre la Eucaristía y la vida. No se trata de que, quien participa de la Eucaristía, *debe* comportarse de una determinada manera. No se trata de una cuestión ética o de coherencia. Es algo más profundo: es que, quien no ofrece su vida a Cristo para que Cristo la ofrezca juntamente con él al Padre, no está participando de la Eucaristía.

Figura relevante de esta época es S. Hilario de Poitiers (ca. 310-367). En su obra más importante, S. Hilario insiste en la gran unidad que la Eucaristía realiza —completando la Encarnación— entre Cristo y los cristianos. S. Hilario dice que Cristo se hace hombre para que los hombres, incorporados a él, tomen parte en el misterio trinitario. Y concluye así: «Hemos recordado todas estas cosas porque los herejes, mintiendo al decir que sólo hay unidad de voluntad entre el Padre y el Hijo, empleaban el ejemplo de nuestra unidad con Dios, como si estuviéramos unidos al Hijo, y por el Hijo al Padre, solamente por nuestra sumisión y voluntad religiosas, y así no se concediera ninguna propiedad de unión natural al sacramento de la carne y de la sangre...»¹¹⁰. S. Hilario subraya de este modo, no sólo la divinidad de Cristo, sino también la diferencia entre la Eucaristía y cualquier otra oración comunitaria que los cristianos puedan hacer.

El diácono S. Efrén el Sirio (ca. 306-372) resalta la identidad en Cristo entre el sacerdote y la víctima¹¹¹. Sacerdote, víctima y altar, para S. Efrén, Cristo no es solo quien preside la Eucaristía y quien convi-da, sino que en realidad lo es absolutamente todo en la celebración: «... el Señor hecho altar verdadero, sacerdote, pan y cáliz de la salud. Él por sí mismo basta para todos, y nadie puede bastarle; él mismo es el altar y el cordero, la víctima y el sacrificador, el sacerdote y el alimento»¹¹².

¹⁰⁹ M. GESTEIRA, *Op. cit.*, p. 311.

¹¹⁰ *De Trinitate*, VIII,17: SOLANO I, 461.

¹¹¹ «Ningún cordero es mayor que el Cordero Celestial. Ya que los sacerdotes eran terrestres, y el Cordero era celeste, él mismo fue para sí víctima y sacerdote» (*Himnos de los ácidos*, 2,5: SOLANO I, 352). «Partió el pan con sus manos para el sacramento del sacrificio de su cuerpo; mezcló el cáliz para el sacramento de la oblación de su sangre. Él mismo ofreció a sí mismo el sacrificio, como sacerdote de nuestra propiciación» (*Himnos de los ácidos*, 2,7: SOLANO I, 352). Pero no solo el sacerdote y la víctima, para S. Efrén Jesucristo es también quien acepta el sacrificio, esto es, Dios: «... Cordero era aquel que se ofrecía, cordero aquel que era ofrecido y cordero el que recibía la oblación...» (*Himnos de la crucifixión*, 2,9: SOLANO I, 370).

¹¹² *Himnos de la crucifixión*, 3,10: SOLANO I, 376.

Como decíamos antes, las cuestiones cristológicas inciden directamente sobre la teología eucarística. Será ahora Apolinar de Laodicea. Preocupado por el posible conflicto entre la libertad humana de Jesús y su voluntad divina, Apolinar niega que Jesús tenga alma humana, y por consiguiente niega que tenga voluntad humana y libertad como hombre. Las consecuencias sobre la Eucaristía son evidentes: si Jesús no tiene voluntad humana, pierde todo su sentido la entrega voluntaria de Jesús que hace de él no sólo víctima, sino sobre todo sacerdote y Mediador nuestro ante el Padre.

Esta dificultad fue vista claramente por S. Atanasio (295-373) y S. Gregorio Nacianceno (ca. 330-ca. 390), pero sobre todo por S. Cirilo de Alejandría (ca. 370-444) que, en su obra *Sobre la adoración en espíritu y en verdad* —escrita ca. 425— dice como, si Cristo no asumió el entendimiento y la voluntad humanas, no puede actuar libre ni humanamente y por eso, tampoco puede ofrecer un sacrificio personal de obediencia y autodonación humanas. Esto reduce el sacrificio de Jesús al sacrificio de la cruz —ya no tiene sentido la Eucaristía como entrega voluntaria de Cristo— entendido éste como un mero sacrificio carnal, no diferente de los que eran ofrecidos en el Antiguo Testamento con víctimas irracionales¹¹³.

Las dos grandes escuelas de la patrología griega —escuela alejandrina y escuela antioquena— tienen dos enfoques cristológicos diferentes, que inciden en su modo de entender la Eucaristía. El esquema descendente de la escuela alejandrina subraya más la Eucaristía como comunión que como sacrificio o culto. Por el contrario, la escuela antioquena, que destaca más la vertiente histórica de la vida y muerte de Jesús, ve en la Eucaristía el *memorial* del sacrificio de la cruz. Aquí surgirá el problema de explicar la relación entre el sacrificio pasado y cruento de Jesús en la cruz y el sacrificio presente e incruento de la celebración eucarística.

Tres grandes autores antioquenos desarrollarán este tema. S. Juan Crisóstomo (354- 407) dará una respuesta definitiva a este problema: Cuando, todos los días y en el mundo entero, celebramos la Eucaristía, no hacemos muchos sacrificios, sino uno sólo y el mismo que es la con-

¹¹³ Así por ejemplo nos dice: «Él es nuestra primera y principal ofrenda, pues él se ofreció a sí mismo al Padre como víctima, y no por sí (...) sino por nosotros, que éramos quienes estábamos bajo el yugo y la escritura del pecado. Y nosotros mismos somos, a semejanza suya, víctimas sagradas muriendo al mundo, en cuanto que el pecado está muerto en nosotros, viviendo para Dios aquella vida de santidad y religiosidad...» (*Sobre la adoración en espíritu y en verdad*, l. 10: SOLANO II, 552).

memoración de la muerte de Cristo. Pero no hay más que un solo y el mismo Cristo que está entero en todas las eucaristías que celebramos. Siempre ofrecemos el mismo sacrificio que es conmemoración del único sacrificio de Cristo en la cruz. Este término «conmemoración» (*anámnesis*) puede conducir a error. Para S. Juan Crisóstomo, como para la mayoría de los Padres griegos, la *anámnesis* no es un mero recuerdo, ni es una presencia estática de Cristo en las ofrendas, sino la presencia dinámica de Jesús que se ofrece en la acción memorial de la Iglesia. Por otra parte, esto queda claro en el mismo texto cuando el autor explica que Cristo está entero en todos los lugares donde se celebra una eucaristía¹¹⁴. En este mismo sentido se expresan también Teodoro de Mopsuestia († 428)¹¹⁵ y Teodoreto de Ciro († ca. 460)¹¹⁶.

¹¹⁴ «Pues ¿qué?, ¿acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo, hacemos conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas, ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fue ofrecida una sola vez, como aquella que se ofrecía en el Sancta Sanctorum. Esto es tipo de aquella, y ésta de aquella, pues siempre ofrecemos el mismo Cordero, no hoy uno y mañana otro, sino siempre lo mismo. Y por esta razón el sacrificio es siempre uno; de lo contrario, ya que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristo. Pero de ningún modo, sino que en todas partes de la tierra es un solo cuerpo y no muchos cuerpos así también es uno el sacrificio. Nuestro Pontífice es aquel que ofreció la hostia que nos purifica. Y ahora ofrecemos también aquella misma hostia que entonces fue ofrecida y que jamás se consumirá; esto se hace en memoria (*eis anámnesin*) de lo que entonces sucedió: *Haced esto, dice, en memoria mía*. No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración (*anámnesin*) del sacrificio» (*Homilías sobre la carta a los Hebreos*, 17,3: SOLANO I, 939).

¹¹⁵ «Pues nosotros todos, en todo lugar, en todo tiempo y continuamente, celebramos el memorial de este mismo sacrificio, porque cada vez que comemos de este pan y bebemos este cáliz, hacemos memoria de la muerte de Nuestro Señor hasta que venga [cf. I Cor 11,26]. Cada vez, pues, que se celebra la liturgia de este temible sacrificio (...) es preciso que nos representemos en nuestra conciencia, como en «fantasmas», que estamos aquí como en el cielo; por la fe esbozamos en nuestra inteligencia la visión de las realidades celestes, considerando que Cristo, que está en el cielo, que murió por nosotros, ha resucitado y subió al cielo, es el mismo, también ahora, el inmolado por medio de estas figuras (tupoV); de modo que, considerando por nuestros propios ojos, por la fe de estos recuerdos, que ahora se celebran, somos conducidos a ver aún que muere, resucita y sube al cielo —lo cual ya tuvo lugar para nosotros antes—» (*Homilías catequísticas*, 15,20: SOLANO II, 157). Interesante que Teodoro de Mopsuestia no habla solo de la muerte de Cristo, sino también de su resurrección. La Eucaristía es la memoria de la muerte y resurrección de Cristo, pero no debemos entender la memoria como recuerdo o representación —tampoco reiteración— sino como presencialización. En la Eucaristía se hace presente el misterio Pascual de Cristo.

¹¹⁶ «... Si, pues, el sacerdocio según la ley llegó a su fin, y el sumo sacerdote según el orden de Melquisedec [cf. Ps 109,4], ofreció el sacrificio e hizo que los otros

Los Padres latinos, por su parte, concretan el sacrificio en las ofrendas del pan y del vino cosa que, como acabamos de ver, no hacen los griegos. Así S. Ambrosio: «... Sombra en la Ley, imagen en el Evangelio, verdad en los cielos. Antes se ofrecía el cordero, también se ofrecía el ternero, ahora se ofrece Cristo, pero se ofrece como hombre, como el que padece; y se ofrece él a sí mismo como sacerdote para perdonar nuestros pecados: aquí en imagen, allí en verdad, donde como abogado intercede ante el Padre por nosotros...»¹¹⁷. Jesucristo, que ofreció su sangre en la cruz, ofrece él mismo su cuerpo en este sacramento por medio de los sacerdotes. El verdadero sacerdote, que en realidad ofrece el sacrificio eucarístico es el propio Cristo. El sacerdocio de Cristo es doble, si en la tierra se ofrece como hombre, en el cielo no cesa de interceder por nosotros ante el Padre. La ofrenda se concreta en las ofrendas: «... Nosotros, pues, cuantas veces recibimos los sacramentos que por el misterio de la oración sagrada se transfiguran en carne y sangre, anunciamos la muerte del Señor [cf. 1 Cor 11,26]»¹¹⁸. Pero no es la materialidad de las ofrendas lo que es anuncio de la muerte del Señor, sino el misterio de esta oración sagrada, nuestra celebración presidida por el mismo Cristo.

Si hasta ahora el esquema era temporal: Antiguo Testamento (sombra), Nuevo Testamento-Iglesia (imagen) hasta la realidad futura, escatológica (verdad), con S. Agustín pasamos a un esquema espacial-vertical: por una parte el cielo y por otra parte la tierra. De esta manera, el encuentro personal que acontecía en la Eucaristía entre Cristo y su Iglesia es substituido por mediaciones impersonales, así como la gracia de Dios o el sacramento, expresado en unas ofrendas materiales que son signo visible de la gracia invisible de las cuales se espera una «eficacia», categoría totalmente impropia para hablar de la relación personal. Estos esquemas afectarán profundamente al modo de entender el sacrificio. Si antes era la celebración la que representaba —toda ella— el sacrificio, a partir de S. Agustín —su influencia sobre la teología eucarística medieval será decisiva— el aspecto sacrificial de la Eucaristía estará en las ofrendas, por detrás de las cuales estará

sacrificios no fuesen necesarios, ¿por qué los sacerdotes del Nuevo Testamento celebran la mística liturgia? Pero es manifiesto a todos los versados en las cosas divinas que nosotros no ofrecemos otro sacrificio distinto, sino que celebramos la memoria de aquel único y saludable sacrificio...» (*Comentario a la Carta a los Hebreos*, c. 8, v. 4s.: SOLANO II,814).

¹¹⁷ *Sobre los oficios de los ministros [sagrados]*, l. 1, c. 48, n. 238: SOLANO I, 530.

¹¹⁸ *Sobre la fe*, l. 4, c. 10, n. 124: SOLANO I, 536.

la víctima inmolada en la cruz. Así comenzará a darse una disociación entre el sacrificio de la cruz y el sacrificio eucarístico.

Pero dejemos hablar a S. Agustín: «... cuando nos referimos a la celebración del sacramento del altar, decimos que en ese día acontece lo que no acontece en ese día, sino que aconteció antaño. Cristo fue inmolado una sola vez en persona, y es inmolado no sólo en las solemnidades de la pascua, sino también cada día entre los pueblos en dicho sacramento. Por eso no miente quien contesta que es inmolado ahora, cuando se lo preguntan. Los sacramentos no serían en absoluto sacramentos si no tuviesen ciertas semejanzas con aquellas realidades de que son sacramentos. Por esa semejanza reciben, por lo regular, el nombre de las mismas realidades. Así como a su modo peculiar el sacramento del cuerpo de Cristo es el cuerpo de Cristo, [el sacramento de la sangre de Cristo es la sangre de Cristo], así también el sacramento de la fe es la fe»¹¹⁹.

Y en otro lugar: «Estas cosas, hermanos míos, llámense *sacramentos* precisamente porque una cosa dicen a los ojos y otra a la inteligencia (...) Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al Apóstol; ved lo que les dice a los fieles: *Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros* [1 Cor 12,27]. Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la santa mesa es un símbolo de vosotros mismos, y lo que recibís es vuestro mismo emblema. Vosotros mismos lo refrendáis así al responder: *Amén*. Se os dice: *He aquí el cuerpo de Cristo*, y vosotros contestáis: *Amén*; así es. Sed pues, miembros de Cristo para responder con verdad: *Amén*»¹²⁰.

Una cosa es lo que las ofrendas parecen y otra lo que son en verdad. Parecen pan y vino, pero en realidad son el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero el cuerpo de Cristo somos en realidad nosotros. En esto S. Agustín estuvo verdaderamente acertado. Que nosotros nos ofrezcamos juntamente con Cristo en el sacrificio eucarístico no es una cuestión *optativa* o meramente piadosa. Nosotros no podemos ofrecer a Cristo como los hebreos podían ofrecer un cordero o cualquier otra

¹¹⁹ Carta 98 [al obispo Bonifacio], n. 9: SOLANO II, 205. Para S. Agustín parece que uno es el sacrificio de la cruz y otro el sacrificio eucarístico. Sin embargo, por otro lado, también parece que hacemos el sacrificio eucarístico a «semejanza» del sacrificio de la cruz. Pero en el sacramento tenemos en verdad las realidades simbolizadas: «Reconoced en el pan al que estuvo pendiente de la cruz, reconoced en el cáliz lo que manó de su costado» (*Sermón sobre los sacramentos en el día de Pascua*, n. 2: SOLANO II, 336).

¹²⁰ *Sermón* 272: SOLANO II, 327.

cosa. Si podemos celebrar la Eucaristía es porque estamos unidos a Cristo y, si estamos unidos a Cristo, no podemos ofrecer a Cristo sin ofrecernos también nosotros juntamente con él¹²¹. Sacrificio de la Iglesia no es sacrificio celebrado *en* la Iglesia, *por medio de* la Iglesia o *en favor de* la Iglesia, sino sacrificio por el cual la Iglesia —del mismo modo que Jesús en los días de su vida mortal— se inmola a sí misma.

S. Fulgencio de Ruspe (ca. 467-532)¹²² y S. Gregorio Magno (ca. 540-604)¹²³ seguirán en la línea marcada por san Agustín.

Concluimos con un texto de S. Isidoro de Sevilla (ca. 560-636) que —es ésta como en otras cuestiones— resume los conocimientos de su época. Dice así: «Se llama sacrificio, como algo hecho sagrado, porque se consagra con preces místicas en memoria para nosotros de la pasión del Señor; de donde por mandato suyo llamamos a esto cuerpo y sangre de Cristo. Siendo esto de los frutos de la tierra, se santifica y se hace sacramento, obrando invisiblemente el Espíritu de Dios; a este sacramento del pan y del cáliz los griegos llaman Eucaristía, que en latín se interpreta «buena gracia». Y ¿qué cosa mejor que la sangre y el cuerpo de Cristo?»¹²⁴.

Tenemos ya aquí lo que será doctrina común en los próximos siglos: el pan y el vino, santificados por la intervención del Espíritu de Dios —importante referencia a la *epiclesis*— se convierten en sacramento, esto es, en el cuerpo y la sangre de Cristo. La acción es puntual —todo parece suceder de un momento para otro— y se concentra en las ofrendas. El papel sacerdotal de Cristo queda olvidado para aparecer solo como víctima, mientras el papel de víctima de la Iglesia desaparece para aparecer como sucesora de Cristo en su papel sacerdotal.

¹²¹ «De esta realidad quiso que fuera sacramento cotidiano el sacrificio de la Iglesia, que, siendo cuerpo de la misma cabeza, aprendió a ofrecerse a sí misma por medio de Él» (*La Ciudad de Dios*, X, 20. Citamos según la edición castellana: BAC 171 (Madrid 41988) p. 643).

¹²² Cf. *Carta* 12, n. 24: SOLANO II, 1005. 1007; *Contra Fabiano*, n. 28: SOLANO II, 1034.

¹²³ Cf. *Diálogos*, l. 4, c. 59: SOLANO II, 1197.

¹²⁴ *Etimologías*, l. VI, c. 19, n. 38. Citamos según la edición castellana: vol. I, BAC 433 (Madrid 1982) p. 615.

c) El sacrificio eucarístico en los siglos posteriores

Para los Padres de la Iglesia, la Eucaristía tenía un sentido dinámico coincidente con la celebración o acción litúrgica; celebración que es sacrificial y sacramental de forma indisociable. Esta concepción iba muy vinculada a la realidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo que hace el sacramento y que es hecha por el sacramento de este sacrificio y que es también el sacrificio de su vida misma.

Esta concepción no se pierde de un día para otro y continúa todavía viva en los autores del siglo VIII y, de alguna manera, todavía en el siglo IX e incluso después. Así por ejemplo en Pascasio Radberto¹²⁵, Lanfranco (s. XI), Ruperto de Deutz (s. XII), e incluso en S. Alberto Magno (s. XIII), quien reconoce expresamente la vinculación entre el sacrificio de Cristo y la celebración eucarística —y no sólo las ofrendas— cuando subraya que la oblación no es una ceremonia aislada, sino que coincide con toda la acción eucarística, desde el ofertorio hasta el fin de la celebración.

Pero ya Ratramno († 868), lleva a sus últimas consecuencias el dualismo que mantenía S. Agustín. Bajo influencia platónica, S. Agustín sitúa su teología eucarística en un doble plano vertical según el cual la *realidad* es el Cristo que está en el cielo a la derecha del Padre. De esa realidad, la Eucaristía es *figura* o *signo*. Para los Padres esto no era un problema porque formaba parte de un todo integrado: figura era, no sólo la Eucaristía sino también la Iglesia como realidad terrena, pues la figura no era un símbolo vacío, sino que la figura era ya promesa y realidad anticipada. Nadie contraponía los términos verdad y figura.

Pero ya en tiempos de Ratramno, la verdad comenzaba a ser identificada con lo experimentable y material. En este contexto tan ajeno al platonismo, la teología de S. Agustín creaba no pocos problemas¹²⁶.

¹²⁵ Cf. María Ángeles NAVARRO GIRÓN, «La eucaristía, memorial del sacrificio de Cristo en la primera controversia eucarística (s. IX): *RET* 55 (1995) 29-63. 135-179; «El banquete eucarístico, sacramento del sacrificio de Cristo en la primera controversia eucarística (s. IX): *RET* 56 (1996) 5-34. 149-200.

¹²⁶ Si Cristo está *arriba*, o bien tiene que *descender* a la Eucaristía, o bien está en la Eucaristía sino de un modo simbólico o no está sino su *virtud*, pero nunca su cuerpo en sentido propio. Así, interpretando de modo inadecuado a S. Agustín, se hacía necesaria una solución. Como resulta inaceptable que Cristo se haga presente por un movimiento local, la teoría del doble cuerpo de Cristo supuso para Ratramno una salida: uno es el cuerpo en el sentido propio de la palabra, el *cuerpo histórico*, el

Suprimida la profundidad de lo real en el misterio eucarístico, lo real se identifica con lo material o con lo evidente. Cristo en el cielo es real, como reales son las ofrendas sobre el altar. La presencia de Cristo en las ofrendas resultará cada vez más difícil de entender. La escolástica se dedicará a mil sutilezas filosóficas para explicar lo que ya no se intuye. En este periodo preescolástico, Ratramno ve la presencia de Cristo en las ofrendas como un símbolo de la salvación que recibimos por medio de la Eucaristía. Lo substancial de Cristo permanece en el cielo, nosotros recibimos su virtud, su eficacia por medio de la fe.

La consecuencia inmediata será la progresiva disociación entre la perspectiva sacrificial y la perspectiva sacramental de la Eucaristía. La Eucaristía deja de ser el sacramento —celebración eclesial— del sacrificio de Cristo para convertirse en sacramento —símbolo material, ofrendas— de la presencia física de Cristo, de su cuerpo y de su sangre.

Este dualismo entre cuerpo histórico de Cristo y cuerpo eucarístico, llevó consigo un dualismo paralelo entre el sacrificio histórico de Jesús en la cruz y el sacrificio eucarístico. Pero, mientras que la cuestión de la presencia real recibió una respuesta coherente en la teología medieval (teoría de la transubstanciación), la cuestión de la Eucaristía como sacrificio quedó sin una respuesta satisfactoria.

Así, autores como Amalario de Metz (s. IX) o Guitmundo de Aversa (s. XI) verán el sacrificio eucarístico como una representación teatral del sacrificio de la cruz. Este alegorismo de la dimensión sacramental del sacrificio de Cristo no coincide ya con la totalidad de la celebración, sino únicamente con determinados gestos, así como el partir de la hostia después de la consagración para dejar caer un fragmento en el cáliz¹²⁷. Otros autores se limitarán a vincular la Eucaristía con el sacrificio de Cristo, únicamente en sus efectos, en sus frutos para nosotros.

verdadero que se encuentra *en el cielo*; el otro es el *cuerpo sacramental*, el eucarístico, *figurado* en el pan y el vino. Este cuerpo está *en la tierra* y nos alimenta por medio de la fe.

¹²⁷ «1. Triforme est corpus Christi, eorum scilicet que gustaverunt mortem et morituri sunt. Primum videlicet sanctum et immaculatum, quod assumptum est ex Maria virgine; alterum, quod ambulat in terra; tertium, quod iacet in sepulchris. 2. Per particulam oblata immissae incalicem ostenditur Christi corpus quod iam resurrexit a mortuis; per comestam a sacerdote vel a populo ambulans adhuc super terram; per relictam in altari iacens in sepulchris» (AMALARIO, *Liber officialis*, III, c. 35 en *Opera liturgica omnia*: Ed. I. M. HANSENS, StT 139 (Ciudad del Vaticano 1948) pp. 367-368).

Pero será a partir del siglo XII cuando el carácter sacrificial de la Eucaristía comenzará a ser contemplado abiertamente a la luz de la presencia real somática por la cual Cristo, como víctima, se hace presente sacrificado en las ofrendas del pan y del vino¹²⁸.

En Santo Tomás, este cambio de perspectiva será ya evidente. Santo Tomás (1226-1274), cuya exhaustividad es manifiesta, sólo hace referencias ocasionales al tema del sacrificio eucarístico, mientras dedica toda su atención al hecho y al modo de la presencia eucarística¹²⁹.

«En resumen, pues, la teología medieval va realizando una mutación progresiva: la acción sacrificial propia del Resucitado como sumo sacerdote en su Iglesia es sustituida por el mero papel pasivo de un Cristo víctima presente bajo los dones; con lo que el misterio de la muerte prevalece sobre el misterio de la resurrección y de la pascua (...) Este empobrecimiento teológico tendrá su última expresión en la teología nominalista del siglo XIV»¹³⁰.

Esto provocará una fuerte reacción por parte de la Reforma. Los

¹²⁸ Así Pedro Lombardo en su *Libro de las Sentencias* —publicado en 1160, siendo obispo de París— se expresará así: «Este sacrificio es modelo de aquél; se ofrece lo mismo y siempre lo mismo, por eso el sacrificio es siempre el mismo (*idipsum et semper idipsum offertur, proinde hoc idem est sacrificium*)» (IV *Sentencias*, 9,2). El sacrificio es el mismo, porque lo que se ofrece —el cuerpo de Cristo— es siempre el mismo.

¹²⁹ Respecto a la Eucaristía como sacrificio, dice por ejemplo: «... por lo que respecta a la pasión de Cristo, en la cual la sangre fue separada del cuerpo. Esta es la razón de que, en este sacramento memorial de la pasión del Señor, se toma el pan separadamente como sacramento del cuerpo y el vino como sacramento de la sangre» (*Suma Teológica*, III, q. 74, a. 1). Más difícil de explicar es el texto que ofrecemos a continuación: «... este sacramento es simultáneamente sacrificio y sacramento. Tiene naturaleza de sacrificio cuando es ofrecido y de sacramento cuando es recibido. De aquí que produce efecto de sacramento para quien lo recibe y de sacrificio para quien lo ofrece o para aquellos por quienes es ofrecido» (*Ibid.*, III, q. 79, a. 5). Como el mismo Santo Tomás da a entender, se habla de sacrificio como aplicación en favor de alguien. En otro texto leemos: «Pero este sacramento se celebra consagrando la Eucaristía, en la cual se ofrece un sacrificio a Dios, el sacrificio al que el sacerdote está obligado por el orden divino que recibió» (*Ibid.*, III, q. 83, a. 1). El sacrificio parece que es identificado con la consagración de las ofrendas. Esto no es de extrañar en una época en que el momento culminante para la piedad popular era el de la elevación de la forma después de la consagración. Pero encontramos un artículo en el que Sto. Tomás intenta responder a la pregunta: «si es inmolado Cristo en la celebración de este sacramento» (*Ibid.*, q. 83, a. 1). Aquí Sto. Tomás responde: «1. Así como la celebración de este sacramento es la imagen representativa de la pasión de Cristo, así el altar es representativo de su cruz, en la cual Cristo inmoló su propio cuerpo. 2. Por la misma razón, también el sacerdote representa la imagen de Cristo, en cuyo nombre y por cuyo poder pronuncia las palabras de la consagración...».

¹³⁰ M. GESTEIRA, *Op. cit.*, pp. 330-331.

reformadores rechazan fundamentalmente la posibilidad de que la Eucaristía sea vista como un *mérito* —una «buena obra»— que los fieles puedan presentar en su favor ante Dios. También rechazan las consecuencias que una tal teología puede tener, así como las misas por dinero.

Lutero acepta —al menos en un primer momento— el sacrificio cristiano como sacrificio eminentemente personal, no de cosas ni de obras, sino como sacrificio de alabanza y acción de gracias con la propia vida vinculada al sacrificio universal de Jesucristo en la cruz. Pero considera que la Eucaristía no es «sacrificio» —es decir, mérito nuestro— sino «testamento», es decir herencia del perdón gratuito que Dios nos otorga. Al final de su vida, Lutero adopta una postura más conservadora resaltando la presencia real del cuerpo entregado y de la sangre derramada —lo que da un cierto sentido sacrificial a la Eucaristía— pero continuará hasta el fin de sus días negando que la Eucaristía sea sacrificio y rechazando de un modo especial que pueda ser ofrecida por los difuntos. La teología eucarística de Lutero está profundamente enraizada en la persona de Cristo. El centro de la teología luterana está en la cruz de Jesús, lo que le hace resaltar la función sacerdotal de Cristo. Pero olvida que la resurrección desborda los límites puramente personales de Cristo y la realidad comunitaria que la Eucaristía tiene¹³¹. Lutero no percibió que la Eucaristía no es sacrificio porque nosotros ofrezcamos alguna cosa a Dios, la Eucaristía es sacrificio porque en ella se hace presente el único e irrepetible sacrificio de la cruz sólo que ahora Cristo nos ofrece al Padre juntamente con él para hacer de nosotros un sólo cuerpo: el suyo.

Calvino rechaza que la Eucaristía sea un sacrificio¹³², porque:

- No hay más que un único y eterno sacerdote, y una única víctima, Cristo, lo que excluye cualquier otro sacrificio.
- Un nuevo sacrificio, que no sea el sacrificio de la cruz, sería una justificación por las obras. Él critica por eso que la Misa sea ofrecida por los vivos y por los difuntos.
- Decir que la Misa es un sacrificio es no reconocer el valor eternamente eficaz del sacrificio de la cruz.
- El único culto que podemos tributar a Dios es un culto espiritual.

¹³¹ Cf. M. GESTEIRA, *Op. cit.*, pp. 332-338.

¹³² Cf. M. GESTEIRA, *Op. cit.*, pp. 338-344.

Calvino destaca en la Eucaristía nuestra incorporación al cuerpo eclesial de Cristo y nuestro culto de latría —petición de gracia y acción de gracias o eucaristía— que es la caridad ejercida en la vida cotidiana con los miembros de Cristo, y también nuestras oraciones, pero sobretodo la consagración total de nuestra persona como templo santo para el Señor. Pero el sacrificio expiatorio fue ofrecido una sola vez por Cristo y nosotros no podemos repetirlo, sino únicamente participar de sus frutos —la gracia y la remisión de los pecados— por medio de la comunión. Para Calvino, la Eucaristía es un banquete sacrificial en el cual comemos aquello que fue sacrificado una sola vez en la cruz, y explica la Eucaristía como memoria del sacrificio de la cruz diciendo que la Eucaristía es como la imagen devuelta por el espejo que sólo es posible en cuanto permanece la presencia viva de la realidad en él representada.

Ya antes de Lutero, el año 1517, el humanista Felipe Melancton había rechazado formalmente que la Misa fuese sacrificio. La cuestión de fondo es la problemática de la justificación por la fe y no por las obras de la ley. En el cristianismo no existe un culto exterior y, por eso, la Misa no es sacrificio. Sólo es sacrificio la oblación personal y, por consiguiente, la Misa solo aprovecha a los que participan de ella y no a terceras personas por las cuales pueda ser ofrecida. En el año 1521, esta vez por influencia de Lutero, Melancton rechazará todavía con más fuerza que la Misa sea sacrificio¹³³.

En respuesta a la Reforma, el concilio de Trento dedica la sesión XXII (17 de septiembre de 1562) a la «Doctrina del santísimo sacrificio de la Misa» (cf. DS 1738-1759). Al contrario de lo que generalmente sucede en otros documentos conciliares, los cánones no constituyen un resumen de la doctrina desenvuelta en los capítulos sino, al contrario, después de haber redactado los cánones para oponerse a las objeciones de la Reforma, los capítulos doctrinales fueron añadidos posteriormente para mayor explicitación del contenido de los cánones¹³⁴.

Ante estas condenaciones tenemos la impresión de que es un trabajo poco estructurado donde se mezclan afirmaciones fundamentales para la fe con cosas muy secundarias y con otras incluso muy discutibles (algunas de las cuales han mudado, como sabemos). Los argumentos son poco convincentes y no se hace uso del material existente (bíblico y patrístico) que podría haber sido esgrimido a su favor. Sí

¹³³ Cf. M. GESTEIRA, *Op. cit.*, pp. 344-345.

¹³⁴ Cf. M. GESTEIRA, *Op. cit.*, pp. 348-349.

encontramos un elemento digno de ser destacado: el sacrificio eucarístico es calificado de «propiciatorio» y no de «expiatorio». La Eucaristía como propiciación sería la ofrenda que nosotros hacemos a Dios del único sacrificio de Cristo: el sacrificio de la cruz. Hay que tener en cuenta que, al hablar de la Eucaristía como sacrificio, tenemos que ser muy precisos en nuestras expresiones: sería una contradicción decir que no puede participar de la Eucaristía quien está en pecado y decir, al mismo tiempo, que la Eucaristía es un sacrificio de expiación por nuestros pecados¹³⁵.

d) ¿En qué sentido podemos hablar hoy de sacrificio eucarístico?

1. *La Eucaristía es presenciarización —en misterio— del único y eterno sacrificio del Resucitado al Padre*¹³⁶.—Que el sacrificio de Cristo es único no significa tanto que la cruz es un acontecimiento histórico irrepetible, cuanto que la entrega de Cristo fue de una vez para siempre. Toda la vida de Jesús fue una ofrenda al Padre. Esta oblación se radicaliza con su muerte en la cruz y se hace eterna con su resurrección¹³⁷. En la Eucaristía, el sacerdote y el sacrificio son

¹³⁵ Cf. M. GESTEIRA, *Op. cit.*, pp. 358-362.

¹³⁶ Tal vez no esté de más recordar que:

- La Eucaristía no es una reiteración del único sacrificio de Cristo: «Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte ya no tiene más dominio sobre él» (Rm 6,9).
- La Eucaristía no es otro sacrificio porque, después de su resurrección, no hay ya más sacerdote que el propio Cristo, ni más ofrenda que su eterno ofrecerse al Padre.
- La Eucaristía no es un mero recuerdo del sacrificio de la cruz.
- La Eucaristía no es sólo la presencia —bajo las ofrendas— de aquella víctima que murió en la cruz. La presencia de Cristo es una presencia viva y actuante. Es él, el Resucitado, quien se ofrece y nos ofrece al Padre y no —como muchas veces se piensa— nosotros quienes le ofrecemos a él.
- Finalmente, la Eucaristía no es sólo la aplicación de los efectos o los frutos del sacrificio de Cristo en la cruz. La salvación es indisociable de la persona de Cristo, la salvación es nuestro encuentro personal con su presencia personal. El sentido de celebrar la Eucaristía en favor de los vivos y de los difuntos tendríamos que situarlo en relación con el sentido eclesial de la comunión de los santos. Los frutos de la Eucaristía desbordan el círculo de los participantes en la celebración, porque allí donde se celebra una Eucaristía está presente de alguna manera toda la Iglesia.

¹³⁷ «[Cristo] penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna... Pues no penetró Cristo en un santuario hecho por mano de hombre, en una

plena y totalmente idénticos: es Jesucristo que se ofrece al Padre. La vida de Jesús fue una ofrenda al Padre, su muerte fue lo que había sido su vida y, en esta vida entregada por amor, la resurrección es la entrega eterna de su vida en las manos del Padre. Es esta acción sacerdotal y sacrificial del Resucitado lo que se hace presente en la Eucaristía.

2. *La Eucaristía es el sacrificio en que Cristo se ofrece juntamente con su Iglesia.*—Para que el sacrificio personal del Resucitado ante el Padre pueda hacerse presente hoy en medio de nosotros, es preciso que la Iglesia —que es Cuerpo de Cristo— sea ofrecida juntamente con Cristo, su cabeza. Ni el sacrificio de Cristo puede hacerse presente sin la oblación de la Iglesia, ni la oblación de la Iglesia tiene valor alguno separado de la oblación de Cristo.

El sacrificio de Cristo en la cruz se prolonga hoy en su cuerpo —que es la Iglesia— donde Cristo nos ofrece al Padre juntamente consigo mismo. Todo sacrificio tiene como objetivo último la comunión entre Dios y el hombre que, a su vez, debe generar comunión interhumana. Esto sin olvidar que la difícil construcción de la comunión, tanto eclesial como humana, es a su vez el mayor sacrificio. La presencia en la celebración eucarística del verdadero y mismo sacrificio de Cristo —y no sólo la presencia de la víctima en el altar bajo las especies de pan y vino— genera el sacrificio y la oblación de la comunidad cristiana, no sólo en el momento de la celebración, sino durante toda la vida.

De ahí la importancia de la celebración eucarística como *memorial*, de tal manera que el sacrificio de la Iglesia, generado no por algo exterior a ella —como sería el mero ejemplo de la vida de Cristo— sino por algo intrínseco —el sacrificio vivificador del Resucitado— es sacramento del sacrificio de Cristo en su sentido más profundo. La oblación y la entrega de la Iglesia es asumida por el Resucitado y ofrecido «por Cristo, con Cristo y en Cristo» al Padre celestial «en la unidad del Espíritu Santo». En esta acentuación del supremo sacerdocio de Cristo, que asume en su propio sacrificio el nuestro para ofrecerlo al Padre, hay unanimidad entre las iglesias cristianas de las diversas confesiones.

reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante el acatamiento de Dios en favor nuestro, y no para ofrecerse a sí mismo repetidas veces... Sino que se ha manifestado ahora una sola vez, en la plenitud de los tiempos...» (Heb 9,12.24.25.26; cf. también Rm 8,34; 1 Jn 2,1).

Es frecuente en el lenguaje litúrgico, hablar de la celebración eucarística como algo que la Iglesia hace. Esto, sin ser falso, oculta la realidad más importante: la acción sacerdotal de Cristo. La Iglesia no tiene nada propio que ofrecer. Todo lo que posee lo ha recibido de Cristo. Incluso el mismo sacrificio de adoración y alabanza es también regalo de Dios. En la medida en que la Iglesia se ofrece a sí misma, renunciando a ser ella su propio centro, en esa misma medida es incorporada al sacrificio del Hijo y ofrecida por él al Padre. Esta oblación es comunitariamente realizada por medio del ministerio del presbítero, pero tiene una insustituible dimensión personal. Es en la oblación que cada uno hace a Cristo de su propia persona, de su vida, de todo aquello que es y que tiene, que está el sacerdocio común de los fieles como participación del sacerdocio de Cristo. Este es el sacrificio universal en que Cristo se ofrece a sí mismo como cabeza juntamente con su cuerpo eclesial.

3. *La Eucaristía es un sacrificio memorial.*—La memoria es más que un mero recuerdo de acontecimientos pasados. Frente a una presencia puramente material o corpórea, la memoria es condición necesaria para que pueda darse una presencia auténticamente personal, más allá de la mera aproximación física accidental o el mero *estar ahí* de las cosas. Sólo aquellos acontecimientos capaces de ocupar un lugar en nuestro interés y en nuestra vida logran exceder la fugacidad del instante y se hacen verdaderamente presentes. Esto forma parte de nuestro modo de experimentar la presencia interhumana y forma también parte integrante del proceso de la revelación divina: el Dios bíblico apela constantemente a la memoria del pueblo como puede verse especialmente en los credos históricos de Israel (cf. por ejemplo Dt 26,5-10).

La presencia del Resucitado es presencia que implica también ausencia, es presencia en la fe. La presencia, reavivada y fomentada por la memoria, no es algo estático, sino que está constituida por un dinamismo que va tomando fuerza y se va profundizando. La memoria o *anámnesis* de la comunidad es el lugar donde acontece la presencia del Señor. A su vez, la presencia refuerza la memoria.

Sin embargo, la iniciativa de esta presencia —que no es la mera presencia del cuerpo y de la sangre, sino una presencia personal— es siempre de Cristo y no de su Iglesia. Es él, el Señor, quien asume a su Iglesia como su instrumento y su sacramento, y no la Iglesia la que manipula el cuerpo y la sangre de Cristo. Hacer memoria de la obla-

ción de Jesús es indisociable de recordarnos a nosotros mismos —interiorizándolo en nuestra propia existencia— el diálogo y la oblación constante, la total comunión y acción de gracias que acontece entre Jesús y el Padre, encarnando en nosotros este misterio de amor que nos integra en el misterio trinitario.

4. *La Eucaristía es un sacrificio «en camino».*—La Eucaristía es una oblación que no será plena hasta que Dios no sea Todo en todos¹³⁸. Será en el futuro cuando el sumo sacerdote Cristo ofrecerá al Padre —en un acto, eterno ya, de sumisión y rendición total— a la humanidad entera, encabezada por él e incorporada plenamente a su propia oblación. Será entonces cuando tendrá lugar el sacrificio pleno, la oblación del Cristo Total. La Eucaristía es así participación anticipada del banquete escatológico del Reino de Dios que, como banquete, implica la entrega y la oblación total en una comunión —sacrificial— plena del Cuerpo de Cristo al Padre en el Espíritu.

¹³⁸ Cf. 1 Cor 15,28.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 11
DE MARZO, FESTIVIDAD DE SAN VICENTE
Y SAN RAMIRO, EN LOS TALLERES
DE IMPRENTA TARAVILLA,
MESÓN DE PAÑOS, 6.
28013 MADRID

