

Vol. VIII



CAURIENSIA

# CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

Vol. VIII, 2013

Instituto de Teología "San Pedro de Alcántara"



y  
Servicio de Publicaciones  
UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA



UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA



2013

lugar<sup>71</sup>, asocia el término *dominio* no sólo a exceso [*excessus*] y a potestad [*potestatis*] sino también la facultad [*facultatis*]<sup>72</sup>.

Por otro lado, en cuanto superposición, dominio implica, en sentido relativo, la existencia de aquello (lo sometido) sobre lo que se ejerce el dominio: una pluralidad de realidad sobre la que el dominio implica una perfección en jerarquía<sup>73</sup>.

En otro grupo de textos, Alberto Magno va a indicar otras nociones que son asociadas al dominio, si bien no las considera pertinentes para una definición propia. Así, cuestionando si en la cualificación de qué sea dominio como posesión se encuentre una referencia a las cosas corporales [*possessio pertinet ad corporalia*] concluye en ese caso “en la definición de dominio no debe ponerse la posesión”<sup>74</sup>. O en el comentario a *De caelesti hierarchia*<sup>75</sup> califica la cualidad de quien tiene dominio como una libertad propia de su función [*officii*] mediante la cual no se mezcla su operación propia con la inferior.

Por lo señalado, hemos encontrado en San Alberto una aproximación a la definición esencial del dominio como excelencia, herramienta que nos servirá para abordar y comprender mejor el carácter propio y natural del dominio humano sobre lo real (debatido en siglos posteriores), que nos contextualiza la pregunta por el dominio en una concepción antropológica y teológica que será el sustrato intelectual desde el que se desarrollará también la problemática filosófico-jurídica.

BROSIO, *De fide*, I, c. 1, n. 7 (PL 16, 553A). Lo mismo hace en otro lugar: *Super Dionysium De divinis nominibus* en *Opera*, vol. XXXVII/1, 53, 427.

71 ALBERTO MAGNO, *Super Matthaum*, en *Opera*, XXI/2, 527, comentando Mateo (21, 41-42), dice: “Ecce potestas (Is., XLII), ‘Ego Dominus et non est amplius’, Ps LXVII, 5: ‘Dominus nomen est illi’. Ambrosius: ‘Dominus nomen est potestatis’. Non ergo speretur liberatio vel resistentia”. Más adelante, 542 (comentando Mt., 22, 36-37)

72 ALBERTO MAGNO, *Super Matthaum*, en *Opera*, XXI/2, 542 (comentando Mt., 22, 36-37); el modo como incluye la noción de facultad es, curiosamente, modificando la definición de dominio ya reiterada en otros lugares “perfecta y completa posesión de todo lo bello y bueno”, así: “omnium facultatum pulchrorum et bonorum perfectam possessionem et robur tale potestatis, quod nutare non valet”, “perfecta posesión de toda facultad de lo bello y lo bueno y robustez de tal potestad, que no puede vacilar”.

73 ALBERTO MAGNO, *De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 35, a. 3 (ed. Borgnet), vol. XXXIV, 537b: “Primum dominium intenditur a pluribus. Secundum dominium est de perfectione hierarchiae”. Lo cual conlleva la providencia y gobierno de lo inferior y sometido.

74 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, en *Opera*, vol. XXXVII/1, c. 12, 429: “possessio pertinet ad corporalia; in hoc autem libro intendit de spiritualibus nominationibus; ergo non debuit in diffinitione domini ponere possessionem”. Lo mismo en la siguiente objeción “si accipiatur spiritualiter, quod non debuerit dicere possessionem”. Se trata por tanto de depurar la noción habitual de dominio de aquellas notas que no sean esenciales *qua talis*, como la referencia a lo corporal.

75 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, en *Opera*, vol. XXXVI/1, 121-122: “Libertas officii, per quam non immiscent operationem suam ad infima, propria est huius ordinis (i.e. dominationum)”.

## HUMANISMOS, PLATAFORMAS PARA LA PAZ. UNA LECTURA DESDE LA TEOLOGÍA TRINITARIA<sup>1</sup>

JOSÉ PEDRO ANGÉLICO

Universidade Católica Portuguesa – Porto  
Centro de Estudos de Pensamento Português / UCP

### RESUMEN

La política y su praxis constituyen ya, desde hace algunos decenios, un ámbito de la reflexión teológica con amplio desarrollo, implicando una articulación entre la universalidad del mensaje cristiano con la racionalidad propia de consideraciones teológicas más regionales, como son la cristología o la eclesiología, e incluso con una lectura atenta y razonable de los hechos históricos, sociales, culturales y económicos. Lo que se plantea en este artículo, de manera muy general, es la relevancia trinitaria de una posible aportación teológico-política a la cuestión de los humanismos y su relación con la construcción de la paz.

*Palabras clave:* teología trinitaria, teología política, humanismos, paz.

### ABSTRACT

Politics and its practice are already, for some decades, an area of theological reflection with extensive development. Their consideration imply a link between the universality of Christian message and the rationality of more regional theological approaches, such as Christology and Ecclesiology, and they involve a reasonable reading of his-

<sup>1</sup> Este trabajo tiene su origen en la intervención en la Mesa Redonda: “Los humanismos plataformas para la paz” del Curso: “En busca de la verdad: valores para la paz”, perteneciente a la XIII Edición de los Cursos Internacionales de Verano de la Universidad de Extremadura celebrada en Cáceres, el 16 de julio de 2012.

torical, social, cultural, and economic events as well. What is proposed in this article is the relevance of a possible Trinitarian theological-political contribution to the issue of humanism and its relation to the construction of peace.

*Keywords:* Trinitarian theology, Political theology, Humanism, Peace.

“El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno”. (GS, 43)

El cristianismo vive, en efecto, una tensión permanente entre el compromiso con las realidades temporales y un alejamiento de ellas, en una *fuga mundi*, con la tentación de cerrarse en la sacristía. A veces lo exige abusivamente el entorno sociocultural, otras lo sienten los mismos cristianos. Pero el Dios de Jesucristo es un Dios del Futuro que se hace Presente, de la Promesa que se hace Historia y de la Esperanza que se hace Compromiso.

## I. LA APROPIACIÓN POLÍTICA DE LA TEOLOGÍA

### 1. PUNTO DE PARTIDA: LA TESIS DE ERIK PETERSON

Parece más o menos claro que todos los tiempos o lugares de la historia fueron palco, de una u otra manera, de alguna promiscuidad entre los ámbitos religioso y político de la vida humana. De hecho, el ser humano no puede vivir esquizofrénicamente su existencia, hasta el punto de separar sus responsabilidades y preocupaciones sociopolíticas de sus ansias más profundas, que no pocas veces caminan de la mano con su condición de *homo religiosus*. Sin embargo, en una lectura atenta de la tesis de Erik Peterson, percibimos que la cuestión fundamental no es propiamente la vivencia integral de la existencia humana, sino la integración y apropiación de una determinada *teo-visión* (o, si queremos, *teo-logía*) por una específica estructura de pensamiento o sistema político.

De los actuales debates sobre el monoteísmo, una cuestión pertinente se levanta para nuestra reflexión: ¿constituye la creencia en un Dios único la raíz de la intolerancia? O, a otro lado, ¿legitima el monoteísmo un poder político único, como son expresiones históricas la monarquía, el imperialismo, las dic-

taduras o los totalitarismos del siglo XX? Por fin, ¿en qué medida está el monoteísmo cristiano libre de una ideologización política?

La reflexión de Erik Peterson sobre el *monoteísmo como problema político* nace de la elaboración articulada de dos trabajos previos: la *monarquía divina* (1931) y *el emperador Augusto en las valoraciones del cristianismo antiguo* (1932). Al empezar su reflexión, en el *monoteísmo como problema político*, Peterson primeramente cita la *Metafísica* de Aristóteles, que dice: “Los seres no quieren estar mal gobernados. No es bueno que manden muchos; que haya un solo señor”<sup>3</sup>. Sintomáticamente esta cita apunta de antemano cuál va a ser la tesis central de E. Peterson. Sin embargo, para una correcta aproximación a su pensamiento, hay que estar consciente del *Sitz im Leben* del texto, que es la década de los treinta y la creciente afirmación de los totalitarismos, en Europa, y muy concretamente el caso alemán del Nacionalsocialismo.

En un análisis de algunos autores de la Literatura Cristiana Antigua, y también de Filón de Alejandría, que sostiene la primera parte de su tesis, se puede concluir “una concepción de Dios como soberano único que gobierna y justifica ideológicamente el monoteísmo político mediante el monoteísmo religioso”<sup>4</sup>. Esta constituye pues la primera parte de su tesis, donde parte para la afirmación de lo más importante, que es la diferencia y el *superávit* del monoteísmo trinitario cristiano.

El monoteísmo judío parece suponer, como nos dice Peterson, una *teocracia*: “En Israel no hay más monarquía que la divina; eso se da por supuesto, al parecer. Israel es una teocracia: un pueblo regido por un monarca divino. Un pueblo y un Dios; ésa es la solución judía”<sup>5</sup>. A otro lado, parece también clara la relación que se establece, en el texto, entre el monoteísmo cristiano y el imperio romano, aprovechando Peterson para tejer su crítica al pensamiento de Eusebio de Cesárea, diciendo: “el Cristianismo se ofrece para apoyar la política de paz del Imperio romano. Los tres conceptos: Imperio romano, paz y monoteísmo son indisolublemente vinculados. (...) El único monarca de la tierra –y eso para Eusebio quiere decir Constantino– se corresponde con el único monarca divino en el cielo”<sup>6</sup>. Con todo, un poco después, hace una referencia a la figura de Orosio que “entrelazó Imperio y Cristianismo como quizás nadie hizo”<sup>7</sup>. No

2 E. PETERSON, *Tratados Teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966. Cf. también Y. CONGAR, “El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios Trino”, en *Concilium*, 163 (1981), 353-380.

3 ARISTÓTELES, *Metafísica*, 10, 1076 a.

4 S. DEL CURA, “Monoteísmo, (In)tolerancia y nuevas mitologías”, en *(Actas de las) XXVIII Jornadas de Teología* (León, 31-8-1995), Salamanca, Caja Salamanca y Soria, 1996, 133.

5 E. PETERSON, *Tratados Teológicos*, o. c., 31.

6 *Ib.*, 54.

7 *Ib.*, 59.

obstante la progresiva conciencia que puede tener el lector de la conclusión a la que llega Erik Peterson, ella aparece explícita cuando dice: “Los cristianos (...) profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios Trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político”<sup>8</sup>. Como podemos ver, para Erik Peterson, lo específico del monoteísmo trinitario cristiano imposibilita de raíz cualquier justificación de una determinada situación política o la existencia de una *teología política*, en el sentido entendido por Carl Schmidt, quien acuñó la expresión en 1922.

## 2. LA RELACIÓN HISTÓRICA ENTRE POLÍTICA Y TEOLOGÍA EN EL CRISTIANISMO

A pesar de guardar un gran respeto radical a la autoridad civil<sup>9</sup>, el cristianismo siempre fue muy claro en el plan de relación y fidelidad para con su Dios. Los cristianos de ningún modo prestaban culto a los dioses paganos y, mucho menos, al emperador. Su práctica cultural se dirigía, única y exclusivamente, al Dios de Jesucristo. Por ello, la radicalidad del cristianismo, como crítica a la religión institucional y promiscua (con la política imperial) y como hipótesis amenazadora de algunas instituciones (castas sacerdotales y ciencias divinadoras), suscitó una antipatía popular, generando quejas y conduciendo al movimiento trágico de las persecuciones de dos siglos y medio. Sin embargo, no debemos pensar que este movimiento persecutorio fue homogéneo en su intensidad.

La Iglesia vivió, en efecto, sobre la tensión entre la persecución y la paz, hasta que, al comienzo del siglo IV, la situación se pacificó definitivamente. Es, en efecto, el emperador Galerio que, seis días antes de su muerte, viendo que las persecuciones de nada habían valido para la restauración del Imperio, promulga el Edicto de Tolerancia de Nicomedia (311 d.C.). Pero en todo este proceso hacia la paz, la Iglesia tendrá que esperar a un otro imperador. Desde una victoria bélica contra Majencio, la simpatía del emperador Constantino se incrementa. Consecuentemente, promulga, en 313 d. C., el *Edicto de Milán*, que asegura la libertad religiosa y la restitución de lugares de culto y otros bienes. Estamos ante un tiempo nuevo para la Iglesia. Entre la multiplicación de lugares de culto, que desde este momento empieza, la propaganda de símbolos cristianos en las monedas, el cariz cristiano del vocabulario utilizado en la legislación y las constituciones imperiales, y la edificación de basílicas y

<sup>8</sup> *Ib.*, 61.

<sup>9</sup> Cf. TERTULIANO, *Apologeticum* XXX, 1, Lisboa, Alcalá, 2002, 397.

palacios episcopales, como es el ejemplo de Letrán, el cristianismo vive ahora verdaderos tiempos de paz. Al final del siglo IV, asume el carácter de religión oficial del Imperio romano. Y es precisamente aquí donde reside la cuestión: en menos de un siglo pasa de religión perseguida a religión oficial. A partir de este momento, no fueron pocas las situaciones históricas en que la Iglesia caminó de la mano con el poder político, principalmente en la Edad Media y, por ejemplo, en la Francia del cardenal Richelieu. Como bien subraya Arlindo Cunha, en el ámbito de la historia jacobea, con este matrimonio la Iglesia perdió “libertad y dinámica evangelizadora”<sup>10</sup>, no sólo por hallarse comprometida con el poder político, sino también por legitimar, de alguna manera, ciertas estructuras de ese mismo poder.

Más cercanas a nuestro tiempo son las conocidas estructuras políticas del segundo tercio del siglo XX. Alemania, España, Italia y Portugal han presentado al mundo contemporáneo situaciones concretas de *monoteísmo político*, con sus *Führer*, *Caudillo*, *Duce* y *Salvador da Pátria*. Si los tres primeros apuntan el pensamiento para la idea de guía y pastor, términos fácilmente asociables a Dios, la última presenta un carácter casi mesiánico y soteriológico. Por ejemplo, el caso portugués del *salazarismo* puede ser entendido desde sus antecedentes histórico-políticos. El conturbado ambiente político de la Primera República (1910-1926) condujo a un enorme desorden y caos económico-social. Es desde aquí que se puede percibir la aparición de António de Oliveira Salazar quien, en un acto de casi *providencia*, se propone una restauración del orden político y social, así como la salvación de una nación que pierde gradualmente su identidad. La Iglesia portuguesa tuvo aquí un papel importante, no sólo como instancia de orden moral y social, sino también de alguna legitimación del poder o, a lo menos, de un silencio generalizado del episcopado. Solamente el obispo de Oporto, António Ferreira Gomes, algunos presbíteros y movimientos de laicos dieron voz crítica a la situación política del país, principalmente con el comienzo de la guerra de África, en 1961. Las consecuencias a la libertad de expresión de estos cristianos fueron el exilio del mencionado obispo, el encarcelamiento de curas y laicos, y las torturas. Sin embargo, la jerarquía eclesial, en general, se mantuvo silenciosa hasta la Revolución de 1974. Por eso, aún hoy, a pesar de la pérdida progresiva de memoria en las generaciones más jóvenes, hay quien culpa a la Iglesia portuguesa por esas relaciones íntimas (o, al menos, por su incapacidad de denuncia) con el régimen político de Salazar.

<sup>10</sup> A. CUNHA, *Santiago em Portugal. A devoção e a peregrinação*, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 2001, 45.

### 3. UNA CUESTIÓN METODOLÓGICA

De Erik Peterson hemos visto que el monoteísmo trinitario de la fe cristiana imposibilita la legitimación de un sistema político. Con todo, hemos visto también que eso no es lo que ocurrió en la historia. ¡Parece ser, de hecho, una tendencia universal! Aunque la tesis de Peterson sea teológicamente aceptable y válida, ¿quiere eso decir que la teología y el cristianismo no tienen una dimensión política? La situación histórico-concreta de la vida humana, y la misma concepción cristiana de historia, colocan al ser humano en íntima relación con el presente histórico. Es quizás por eso que el II Concilio Vaticano lo tenga muy presente: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”<sup>11</sup>. ¿Es pues posible considerar, desde aquí, no una teología política, sino una dimensión política de la teología?

## II. EL DIOS UNO-TRINO DE LA COMUNIÓN Y LA ESPERANZA: SOBRE LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA TEOLOGÍA

Ubicar una reflexión sobre la dimensión política de la teología en el horizonte del misterio del Dios trinitario y, por consecuencia, en el ámbito de la escatología es, quizás, poco claro. Retomando la tesis de Peterson, no creemos que la teología pueda, desde una comprensión trinitaria de Dios, sostener, legitimar o justificar cualquier sistema político. Con todo, creemos que, desde ese mismo Dios Uno-Trino, se puede defender una dimensión política de la teología. El punto de partida es a la vez antropológico y teológico. Antropológico porque el ser humano anhela vivir en justicia y dignidad, pero a veces vive más bien la opresión. Teológico porque la esperanza cristiana es de comunión, por la futura participación en el amor trinitario. Pero la esperanza, cristianamente entendida, no es ataraxia. Si así fuera, entonces habría que dar la razón a Karl Marx y decir que esa esperanza aliena al ser humano. Pero no es así. La esperanza cristiana en una vida de comunión plena con Dios exige el trabajo y el esfuerzo de quien espera la construcción gradual y progresiva de esa misma comunión. Así, parece muy claro que la fe en el Dios de la Comunión y la Esperanza implica un empeño político o una *eschatopraxis*<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> GS, 1.

<sup>12</sup> Cf. A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem. Doutrina Escatológica do Concílio Vaticano II*, Porto, Edição do Autor, 1987, 206-216.

### 1. EL DIOS DE LA COMUNIÓN: DE LA ALTERIDAD A LA RESPONSABILIDAD

Hablar del Dios de la Comunión no es sólo hablar de un Dios que reclama la comunión de aquellos que le creen, sino también decir que Él es comunión en sí mismo. Para la fe cristiana, esta es una premisa *sine qua non* para cualquier desarrollo posterior del discurso teológico. Pero, cómo lo podemos afirmar con tanta seguridad, si “a Dios nadie le ha visto jamás. Eso no sólo lo dice la Biblia (Jn 1,18; 6,46; 1Tm 6,16; 1 Jn 4,12). Esto lo puede saber cualquiera: Dios es invisible”<sup>13</sup>. En efecto, solamente lo sabemos en virtud de la Revelación, que se dio a lo largo de la historia de Israel y, de manera definitiva, en la Encarnación del Verbo, expresión más alta de la relacionalidad que constituye a Dios como comunidad dialógica de tres personas y la cual invita todos los seres humanos a participar: “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4). En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tm 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jo 15,14-15), trata con ellos (cf. Ba 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía”<sup>14</sup>. Aquí reside la novedad: Jesucristo –la palabra carnal, el discurso perceptible y la cercanía tangible de Dios– vino decir al mundo que Él es una comunidad relacional en la cual podemos ya empezar participando<sup>15</sup>.

Dice el *sentido común* que los opuestos se atraen mutuamente, es decir, la alteridad posibilita la relación. Humanamente hablando, el fenómeno físico de esa alteridad es el rostro. Este rostro es, a su lado, el principio y el medio por lo cual se concretan las relaciones, a través de la mirada y la palabra. Cuando dos rostros se cruzan, uno interpela al otro, reclamándole una respuesta. De una manera que sólo imperfectamente conocemos, así ocurre en el seno de la Trinidad: interpelación mutua en relación de amor de comunión. Al revelarse al ser humano, Dios se manifiesta como el Otro que le interpela y empieza el discurso del cual es esperada una respuesta humana. Pero la respuesta puede ocurrir o no, pues toda la relación verdadera ofrece el espacio necesario, oferta esa que efectiva la libertad de responder o no. De este modo, quien ama en libertad responde; y quien responde es responsable.

<sup>13</sup> E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984, 477.

<sup>14</sup> DV, 2.

<sup>15</sup> “Cristo aparece pues como el mediador y el consumidor de la Revelación: en Él y a través de Él se realiza la plena manifestación y comunicación de Dios a los hombres y la comunión de los hombres con Él”. A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, o. c., 66.

En uno de sus escritos, Leonardo Boff contrapone los peligros de un cierto monoteísmo (totalitarismo político, autoritarismo religioso, paternalismo social o machismo familiar) al Dios Uno-Trino de la Comunión. Si es cierto que sigue siendo difícil la comprensión humana del misterio de Dios, sin embargo, Boff, huyendo del peligro teológico del triteísmo, reutiliza el término *perichóresis*, a fin de una posible y razonable comprensión del misterio trinitario: “¡Entonces existen tres dioses, porque está tres veces el único! Así estaríamos en el triteísmo. Aquí importa introducir la otra verdad: la interrelación, la inclusión de cada persona, la perijóresis. (...) Y es bueno que así sea, tres personas y un único amor, tres únicos y una sola comunión”<sup>16</sup>. En este sentido, frecuentemente hacemos analogías, buscamos expresiones sensibles e intentamos siempre acercarnos lo más posible de la comprensión de este misterio. Para Boff, dos son las imágenes como *vestigia Trinitatis*: la familia y la sociedad humanas. La primera nos habla del origen de la persona humana en el amor y la comunión familiares, imagen sensible y sublime de la comunión trinitaria<sup>17</sup>. La segunda, a su lado, presenta también rasgos de la Trinidad. Leonardo Boff empieza por decir que la sociedad ni surgió espontáneamente de la nada, ni tampoco fue creada directamente por Dios. Se trata más bien de un proceso evolutivo de *complejificación* de las relaciones. Lo mismo es decir que el principio nuclear de la sociedad son las relaciones, a nivel cultural, económico y político<sup>18</sup>. También en estas relaciones se pueden encontrar vestigios de la Trinidad.

Para que la presencia inspiradora de la Trinidad se haga visible en la sociedad es fundamental que el *yo* y el *tú* se vuelvan *nosotros*, pues sólo ahí se revela de hecho una comunidad. En efecto, Padre, Hijo y Espíritu Santo no son solamente la alteridad del *yo* y del *tú* en relación, sino que son principalmente la alteridad que posibilita el *nosotros* y que, por lo tanto, les hace ser tres personas en un mismo amor de comunión. A la imagen de la Trinidad, así debe ocurrir con la sociedad humana: “La presencia de la comunión trinitaria en la historia permite que se superen todas las barreras que transforman las diferencias en desigualdades y discriminaciones; así, en el misterio del Hijo (segunda persona de la Trinidad) no hay judíos ni paganos, ni hombres ni mujeres; todos son una sola cosa (Ga 3,28). En el nivel económico surge la comunión de los bienes entre todos (Hb 4,31-35); y en el nivel social «tenían un solo corazón

16 L. BOFF, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Madrid, Paulinas, 1990, 20.

17 “Cada persona humana lleva en todo su ser y en su obrar los rasgos de las tres personas divinas. Toda persona humana nace de una familia. Ya aquí aparecen signos de la presencia del Dios trino. Dios es comunión y comunidad de personas. Pues bien, la familia se construye sobre la comunión y sobre el amor. Ella es la primera expresión de la comunidad humana”. *Ib.*, 58.

18 “La sociedad no es una realidad que nazca espontáneamente o que haya sido hecha directamente por Dios o por la naturaleza. La sociedad es el resultado de tres fuerzas que actúan siempre en conjunto y permanentemente. Y aquí es donde identificamos los rasgos de la Trinidad”. *Ib.*, 61.

y una sola alma» (Hb 4,32). Tenemos que ver aquí unas realidades utópicas: caminamos hacia esos ideales. Desencadenan energías para alcanzar niveles cada vez mayores de participación y de comunión y, al mismo tiempo, relativizamos y criticamos cada conquista alcanzada, conservándola abierta a nuevos perfeccionamientos”<sup>19</sup>, pues el Futuro Absoluto es siempre mayor posibilidad de comunión.

Volviendo un poco hacia tras, amar al otro es, a la vez, libertad y responsabilidad. El Dios de la Comunión, que ama libre y responsorialmente, invita al ser humano a una vida de libertad y respuesta, que se hará completa en el Futuro de la Historia. No obstante, hay que buscar en la utopía tópica del Reino de Dios, por la existencia carnal de su Hijo Jesús<sup>20</sup>, la inspiración liberadora de nuestra existencia individual y comunitaria. Así, en la línea de la comunión, la responsabilidad por el otro, consecuencia de un amor libre, reclama una praxis social y política. Decir *Dios de la Comunión* implica practicarla y luchar por ella, allí donde el ser humano vive las tensiones cotidianas de su existencia.

## 2. EL DIOS DE LA ESPERANZA: PRESENTE, FUTURO Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Decir *Reino de Dios* es por sí misma una expresión que nos coloca en el ámbito del *más allá*, bien sea por costumbre cultural bien sea por la misma fuerza de la expresión. Pero no sólo las parábolas del crecimiento<sup>21</sup>, como todo el desarrollo teológico posterior hablan del carácter dialéctico de este *Reino*: el *ya* y el *todavía-no*. Es interesante notar que la Iglesia, ya en el siglo XX, ha podido decir una palabra honesta sobre el *todavía-no*: “Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo”<sup>22</sup>. De hecho, ignoramos y tampoco conocemos el *cómo*, a pesar de que el *ya* nos da la confianza y la esperanza de un futuro por venir, pues “la felicidad que en la tierra gozamos, el bien que hacemos y las alegrías que saboreamos en el cotidiano de la existencia son ya vivencia del cielo, aunque bajo una forma ambigua y deficiente”<sup>23</sup>. Y, si en este sentido, el verdadero ser humano es todavía un proyecto<sup>24</sup>, individual y (social) comunitariamente, entonces esa misma tensión implica un trabajo, un

19 *Ib.*, 86.

20 Cf. ID., *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo*, Petrópolis, Vozes, 2003, 47.

21 Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la Creación. Escatología*, Madrid, BAC, 2002, 102-103.

22 GS, 39.

23 L. BOFF, *Vida para além da Morte*, Petrópolis, Vozes, 2002, 31.

24 Cf. ID., *A Nossa Ressurreição na Morte*, Petrópolis, Vozes, 2004, 9.

esfuerzo y una acción; en otras palabras, un autodirigirse, un autoconstruirse y un proyectarse en ese mismo futuro. Es por ello que puede decir Boff que “la esperanza se funda exactamente en la diferencia entre aquello que *ya* es y aquello que *todavía-no* es, pero que es posible; entre el presente y el futuro, posible de devenir presente. El *ya* constituye el futuro realizado. El *todavía-no* forma el futuro en abierto”<sup>25</sup>, ese espacio donde cabe la libertad y la creatividad del amor o la esclavitud y la angustia sofocante del desamor.

A pesar de que tengamos la conciencia de que el Futuro Absoluto y la Consumación Final son fundamentalmente don y promesa de Dios, y no tanto trabajo o tarea humana<sup>26</sup>, hay que subrayar que el Cielo –expresión sensible y humana de la comunión con Dios– empieza ya en la tierra y que, por lo tanto, no hay por que dejar de transformarla, cada vez más, en antesala acogedora y familiar del Cielo.

Sin embargo, dice ya el conocido dicho popular que quien espera desespera. Pero quien espera más que una cosa o un acontecimiento aprende a esperar. Quien espera una persona se aguanta hasta el límite de la desesperación, sin dejarse ahogar en él: se espera confiada y serenamente. En el presente se espera el futuro que, una vez personal y relacional, hace de alguna manera presente lo esperado, porque lo garantiza la *palabra dada*, la promesa y, fundamentalmente, una relación existente. Lo sabemos por nuestra experiencia personal que mientras esperamos, preparamos y nos preparamos, caminando al encuentro del esperado. Es por eso que puede decir Jürgen Moltmann que “escatología significa doctrina acerca de la esperanza cristiana, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello”<sup>27</sup>.

Desde aquí parece casi evidente como puede el Dios de la Esperanza abrir la posibilidad de una dimensión política de la teología. A este respecto, me parecen ciertas, y con una simplicidad elocuente, algunas palabras de Bruno Forte: “Todo compromiso para que aumente la calidad de vida de la persona humana y del ambiente en que vive es participación en el poder victorioso del Resucitado y ha de sostenerse entonces en una ética pascual, que capte en el servicio histórico de la promoción humana y en la responsabilidad ecológica hacia todas las criaturas unas formas auténticas del seguimiento de Cristo y por tanto caminos regios de realización del cumplimiento en la santidad. La esperanza escatológica se convierte aquí en praxis liberadora, en acción de transformación del presente para hacerlo menos alejado del futuro de la promesa

25 ID., *Vida para além da Morte*, o. c., 138.

26 A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, o. c., 199.

27 J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1999, 20.

de Dios”<sup>28</sup>. Esto no sólo no compromete la esperanza como tampoco posibilita una *teología política*. Al mismo tiempo que “la esperanza escatológica cristiana vuelve todos los poderes políticos provisionales”<sup>29</sup> invita a quien espera (el esperanzado) a un empeño y a una transformación, pues aunque apoyada en la Resurrección de Jesús, lo cierto es que “después de la Pascua simplemente siguió (e incluso hoy) la historia de opresión y violencia, como si Jesús no hubiera existido”<sup>30</sup>. Una y otra vez se reclama de la vida cristiana una palabra y una acción, una praxis política de la esperanza<sup>31</sup>.

“Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén,  
que bajaba del cielo, de junto de Dios (...).”  
(Ap 21,2)

“«Sí, vengo pronto». ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!”  
(Ap 22,20)

28 B. FORTE, *Teología de la Historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Salamanca, Sígueme, 1995, 383.

29 J. N. O'DONNELL, *The Mystery of the Triune God*, London, Sheed & Ward, 1992, 136.

30 E. SCHILLEBEECKX, *História Humana: Revelação de Deus*, São Paulo, Paulus, 2003, 178.

31 Cf. A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, o. c., 250.