

la comunión divina y su capacidad de realizar la *communio* en la vida eclesial, siendo ella misma unidad en la pluralidad. Al igual que en la comunión trinitaria, la unidad de la Iglesia debe ser perijorética, debe crecer a una con el espacio de la pluralidad. Por ello, sólo "una eclesiología de comunión evitará el juridicismo, la uniformidad, una lógica puramente piramidal y, por tanto, clerical y paternalista"<sup>40</sup>.

Unidad y pluralidad deben mediarse perijoréticamente en lo concreto de las tensiones eclesiales: entre institución y carisma, universalidad y particularidad, tradición e inculturación, mujer y varón, laico y sacerdote, jerarquía y pueblo de Dios. Si la Iglesia es una se debe a su participación en la comunión trinitaria, participación que se actualiza y expresa por la intensidad con que la presencia del Espíritu vincula y religa permanentemente en la unidad de la caridad la infinita riqueza de la pluralidad eclesial, en la dinámica perijorética de las "acciones comunicativas"<sup>41</sup>, como ícono e imagen de la entrega infinita mutua de Padre, Hijo y Espíritu Santo.

### Conclusión

Al concluir quisiera llamar la atención nuevamente sobre el hecho de que se ha hablado aquí de una verdadera "revolución", de giro copernicano, de cambio de paradigma. Ello testimonia que el cambio epocal que estamos viviendo, con sus gracias y tentaciones propias, puede descubrirse como anclado en un nuevo descubrimiento de Dios, del mundo y de toda la realidad como íntimamente vinculados, como realidad vinculante y comunicativa, realizándose desde y hacia la donación, como íntimo y constitutivo *estar-y-vivir-en-relación* hacia la comunión.

El respeto que hoy se demanda por cada persona, por las minorías, por los más pobres y postergados, por la inclusión de la mujer y el cuidado del medio ambiente, tienen que ver con esta sensibilidad e intuición de estar todos profunda, comunionalmente implicados en un mismo mundo y un mismo destino, vinculado y vinculante. El Dios trino nos invita y nos mueve así a una nueva conciencia personal y comunitaria. Es el desafío y la misión de los cristianos construir una Iglesia que sea para el mundo, un verdadero signo y testimonio eficaz de unidad en la diversidad, de comunión.

<sup>40</sup> Y. Congar, "Pneumatología dogmática", en B. Lauret-F. Refoulé (dirs.) *Introducción a la práctica de la teología II*, Cristiandad, Madrid 1984, 477.

<sup>41</sup> G. Greshake, 467. La palabra y los sacramentos son un lugar privilegiado de esas acciones. Cf. P. Hünermann, *Ekklesiologie in Praesens. Perspektiven*, Aschendorff, Münster 1995, 101ss., 236ss.

## Communio: ¿un nuevo paradigma?

por Peter Hünermann  
Universidad de Tubinga

### 1. Introducción: esbozo de la teología trinitaria de la *communio*

La palabra latina *communio* y la griega *koinonía* han hecho en las dos últimas décadas una asombrosa carrera.<sup>1</sup> Klaus Hemmerle, obispo de Aquisgrán, uno de los tempranos precursores de este concepto, habló en 1975 de una ontología trinitaria de la *communio*, que, decía, había que descubrir, una ontología que partiese de esa noción, decisiva y característica del cristianismo, y que fecundase la teología y la filosofía, porque, agregaba, abría la entrada a la realidad.<sup>2</sup> La Quinta Conferencia Mundial sobre la Fe y la Constitución de las Iglesias del Consejo Ecuménico de las Iglesias, desarrollada en Santiago de Compostela en 1993, recogió expresamente la temática de la Iglesia como *communio*, y ello como *communio* fundada en la Trinidad.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. Schwöbel, C., "Kirche als Communio", en: *Marburger Jahrbuch Theologie VIII* (Marburger Theologische Studien, 44), Marburg, 1996, pág. 11: "Su difusión abarca todas las grandes familias eclesiásticas y, al parecer, las tradiciones teológicas de todas las confesiones. Por cierto, el concepto fue considerado ya en la década de 1950 como concepto fundamental para la discusión de la cuestión de la comunidad eclesiástica y eucarística, pero desde la década de 1980 su aplicación ha asumido rasgos directamente inflacionarios".

<sup>2</sup> Cf. Hemmerle, K., "Thesen zu einer trinitarischen Ontologie", en: *Unterwegs mit dem dreieinen Gott, ausgewählte Schriften*, tomo 2, Freiburg, 1966, págs 124-161. Hemmerle habla de una *koinonía* trinitaria, de una comunidad que resulta de una completa realización, de una inherencia recíproca completa o, dicho en términos teológicos, de una perikhóresis en la que las personas son definibles en términos enteramente relacionales y la unidad pericorística resulta de una pluralidad de orígenes constitutiva. Hemmerle caracteriza esa relación como una ontología del amor, en la que el ser propio consiste en la entrega completa al otro y el ser propio es siempre al mismo tiempo una recepción de sí a partir del otro.

<sup>3</sup> Cf. Santiago de Compostela 1993, 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung; 3.-14. August 1993; *Berichte, Referate, Dokumente* hg. von Günther Gassmann, Frankfurt del Meno, Lembeck, 1994 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, núm. 67). Cf. además la contribución de Christoph Schwöbel, "Kirche als Communio", en: Härle, W. y Preul, R. (comps), *Kirche*,

Ese marcado énfasis en la Conferencia Mundial no está sin duda desvinculado del fuerte acento que en la celebración del vigésimo aniversario del cierre del Concilio se había puesto en la eclesiología de la *communio*.

En su *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*,<sup>4</sup> Gisbert Greshake menciona a gran número de autores, tanto católicos cuanto evangélicos, aunque también ortodoxos, que, con énfasis desde ya diversos, han seguido esa línea en sus publicaciones.<sup>5</sup>

La idea de una *koinonía* trinitaria ha sido elaborada especialmente en dos direcciones. Por un lado, en relación con la eclesiología. En este sentido habría que mencionar como obra especialmente destacada, la gran investigación de J.M.R. Tillard, *L'Église des églises - l'ecclésiologie des communions* (París, 1987)<sup>6</sup>. Tillard traza las líneas de esa eclesiología hasta la situación ecuménica actual, la posición de las Iglesias separadas y las diferentes configuraciones de la fe que se dan en ellas, y bosqueja un camino para la unidad ecuménica.<sup>7</sup>

La otra línea en que se desarrolló con vigor esa idea de *communio* es la dimensión de la ética o de la moral, y ante todo, de la ética social.

Marburg, N.G.L. Vat ELWERT, 1996, págs 11.46 (Marburger Jahrbuch Theologie, 8).

<sup>4</sup> Freiburg, Basilea, Wien, 1997 (tr. es. de R. H. Bernet, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Salamanca, 2002).

<sup>5</sup> Me limito a mencionar aquí como ejemplos a Jürgen Moltmann del ámbito de la teología evangélica (cf. Greshake, G., *ibidem*, págs 168-171, tr. es. cit., pág. 210-213) y, del ámbito de la teología oriental, a J.W. Zizioulas (cf. Greshake, G., *ibidem*, pág. 90, tr. es. cit., pág.119). Del lado católico Jochen Hilberath publicó muy tempranamente un estudio a propósito de ese concepto relacional de persona siguiendo textos de Tertuliano; Cf. Greshake, *ibidem*.

<sup>6</sup> Tr. es de A. Ortiz García, *Iglesia de iglesias*, Salamanca, 1991.

<sup>7</sup> Cf. Tillard en la pág 400 de la obra mencionada arriba (tr. es. cit., p. 342): "La visión de la Iglesia de Dios como *Iglesia de iglesias* se muestra aquí sumamente preciosa ... Exige que se dé un cambio en cada una de las partes, que cada uno de los que así comulgan haga pasar a su vida concreta los valores eclesiales velados hasta entonces en su tradición y que se requieran para que haya una *comunión* completa y visible, o que rompa con todos los desequilibrios que afectan a esa *comunión*. Pero, una vez alcanzado esto, cada una de las tradiciones, lejos de quedar absorbida por la otra o incluso de copiarla, podrá modular su propia vida comunitaria en función de esas líneas de fuerza confesionales, exceptuando, desde luego, aquellas que estén en contradicción con alguno de los valores esenciales para la *comunión*. Así es como se convertirá en *comunión* en la *comunión*, en una *Iglesia de iglesias*".

Paul L. Lehmann publicó ya en 1963 *Methodik einer Koinonia - Ethik*.<sup>8</sup> Allí comprueba una "notable diferencia" entre la ética cristiana y la filosófica.<sup>9</sup> Para Lehmann el punto principal de su propuesta está en elaborar "el desplazamiento de una ética del precepto y de la ley mediante un campo de relaciones para la conciencia", "dentro del cual puede elaborarse la realidad ética de la conciencia. El conocimiento y el análisis de un campo de relaciones así es la contribución específica de la Reforma a la teoría ética". La clave de su concepción es la "autoasunción" del ser humano "a través de la entrega de sí", inspirada en la entrega de sí de Jesucristo.<sup>10</sup>

De la elaboración de ambas dimensiones de la *koinonía* resulta, como una tercera dimensión, la *koinonía* como concepto conductor de la teología práctica y del ser-en-el-mundo de los cristianos, tal como aproximadamente lo ha esbozado Ulrich Kuhnke en *Koinonia - Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*.<sup>11</sup> En este contexto, el concepto de *koinonía* se convierte en un concepto conductor en lo que toca a la acción política de los cristianos, así como la liberación social de los pobres, y también en concepto conductor de las actividades de las comunidades de base. Suele estar ligada con ello la tesis de que con ese enfoque específicamente cristiano de la comprensión de la *koinonía* trinitaria, de la antropología y la eclesiología correspondientes, se redescubre el enfoque originario distintivamente cristiano, que los cristianos tienen que representar precisamente en las relaciones sociales seculares a fin de hacer su aporte a la construcción de una sociedad justa. De ese planteo resulta algo así como una visión "teonómica" autónoma de las tareas sociales e históricas.

Así Christoph Schwöbel ha afirmado la tesis de que la fe cristiana, la fe en el Dios trinitario, da lugar a una forma específica de acción, de la que resultan los tres rasgos encuadradores de toda acción de los creyentes: puesto que Dios es trino, el crear de Dios es un *dar absoluto*, una *creatio ex nihilo*, y la creación es una donación libre absoluta, radical, y, por tanto, no simplemente un hecho.

Esa creación del Dios trino surge, como *creatio continua*, del fiel dar de Dios. La creación, como donación recibida, es en ese sentido el espacio libre de la responsabilidad de la creatura, es decir, del llamamiento y la determinación de la libertad finita de la creatura, frente a la

<sup>8</sup> Cf. Lehmann, P.L., *Ethik als Antwort - Methodik einer Koinonia-Ethik* (edición alemana), München, 1966, donde propone la tesis de que a partir de "la comunidad de fe y de vida" la "ética cristiana" alcanza "su especificidad y su significado como ética de la *koinonía*".

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*, págs 12 y sigs.

<sup>10</sup> Cf. *ibidem*, págs 12 y sigs.

<sup>11</sup> Düsseldorf, 1992.

confianza de Dios, para el cumplimiento de su voluntad por la creatura.

Por último, como finalidad de esa donación y de ese dar fiel que está ligado a ella, resulta la *gloria Dei*. La meta de la creación no es la *creatura* en sí, sino la gloria de Dios, puesto que el Dios trino es amor, participación, comunicación. La gloria del dador como determinación de la creación en su constitución histórica no es la autoglorificación del ser humano como finalidad de su interacción con la creación, sino la participación y la convergencia en esa *koinonía* de la Trinidad.

Como consecuencias para la acción de los hombres resultan los siguientes aspectos marco:

1. La acción humana es en cada caso una acción fundada en posibilidades de acción ya dadas y en circunstancias ya dadas. En ningún ámbito se puede decir que la acción humana se define por una creatividad incondicionada.\*

2. Para el creyente en la creación fulgura en cada caso un bien creado, en la medida en que la relación del hombre con las cosas siempre está abarcada por la relación con Dios.

3. Todas las metas y todos los fines de la acción humana son transitorios y están dirigidos al Reino de Dios como fin del hombre y de la creación, que no puede ser realizada por el hombre.

El presupuesto resulta ser: tal acción cristiana supone la oración como lugar en el que están comprendidas la acción de Dios y la acción del hombre y esa diferencia y la relación entre ambas se cumplen formalmente

Es llamativo lo mucho que esas reflexiones del teólogo evangélico de Heildelberg coinciden con el fundamento de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola.

En este panorama esquemático acerca de la teología trinitaria de la *communio* quisiera aportar tres perspectivas:

1. deben hacerse algunas referencias al instrumental filosófico que hace posible esas teologías;

2. debe hacerse una reflexión a propósito de los signos mesiánicos que Jesucristo ha producido en el cumplimiento de su misión;

3. debe exponerse una sucinta consideración de los signos mesiánicos que están hoy a cargo de la Iglesia.

Para fundamentarlo: la reflexión acerca del instrumental filosófico que hace posible esas reflexiones teológicas debe aclarar el entrelazamiento de esa teología con el pensamiento contemporáneo y formular orientaciones con referencia a las cuestiones teológicas pendientes.

Las dos consideraciones que siguen a propósito de los signos mesiánicos de Jesús y de los signos mesiánicos de la Iglesia me parece que son un complemento necesario de las reflexiones esbozadas, y ello en razón de que esas reflexiones normalmente parten de la Trinidad, es decir, de una "construcción teórica" de la fe, ya formulada y elaborada, tal como se da finalmente en el siglo IV. A partir de ahí se despliegan consecuen-

cias para la antropología, la eclesiología y la ética. Esas consecuencias tienen asimismo, por su punto de partida, un cierto "carácter teórico". Lo que en esas reflexiones no se considera es el carácter pragmático e histórico de todas esas proposiciones, su arraigo en una práctica y su dependencia respecto de una práctica, sin la cual tales doctrinas de la fe siguen siendo abstractas y pueden convertirse fácilmente en ideologías.

## 2. Tres puntos de vista complementarios

### 2.1. Referencia al instrumental filosófico que hace posible esa teología de la *koinonía*

El significado del instrumental filosófico para el desarrollo de la teología trinitaria de la *koinonía* se puede captar inmediatamente si se consulta el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (tomo III, Stuttgart, 1938, págs 789 y sigs) de Gerhard Kittel. En forma sobria se caracteriza el uso de "*koinonía*", "*koinonéo*", etc., durante el período helenístico, que abarca también la comunidad de los hombres con los dioses, las comidas sagradas, etc. En el Antiguo Testamento y en la Septuaginta faltan los equivalentes hebreos y la palabra "*koinonía*" como designación de la relación del hombre con Yavé. Las palabras correspondientes a "*koinonía*" ocurren solamente como denominación de la relación de los hombres entre sí o de los hombres con los ídolos. A continuación, Hauck registra escrupulosamente las ocurrencias en Pablo del léxico correspondiente, y asimismo en las epístolas deuteropaulinas y en la primera de Pedro. Se caracteriza la procedencia griega de esas palabras y su recepción en la Escritura Neotestamentaria. No se consideran contextos más profundos.

En una investigación exegética publicada en 1982 se afirma respecto del autor del artículo del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*: "Las formulaciones de Hauck dan a entender que él parte de una yuxtaposición de distintos contenidos conceptuales, no de una estructura conceptual unitaria".<sup>12</sup> Pero esa "estructura conceptual unitaria" aparece para los exégetas, así como para los teólogos sistemáticos, sólo en las últimas décadas del siglo XX, y se impone por doquier. En la base se halla una recepción de categorías del habla y de la concepción de la realidad que se perfila con claridad en la filosofía moderna.

¿De qué categorías se trata? En este respecto debe mencionarse ante todo el cambio del *concepto de sujeto*. Desde la metafísica griega hasta el siglo XVIII se empleó *subiectum* (en griego, *hypokeímenon*) como característica de la substancia. *Substantia est id cui competit esse*

<sup>12</sup> Heinz, Joseph, *Koinonía. "Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg, 1982, pág. 165.

*in se tamquam in subiecto*. Ser sujeto se entiende, pues, esencialmente como ser en sí en el sentido de la "substancia". Todo lo demás es accidente. Por cierto, ya desde la Edad Media se habló de las tres personas divinas como relaciones subsistentes, pero, a propósito del ámbito de lo creado, nunca se empleó esa denominación. El decisivo alejamiento moderno con respecto al pensamiento del sujeto y de la substancia se da con Immanuel Kant y con el concepto, elaborado por él, de sujeto trascendental. En los paralogismos de la razón pura<sup>13</sup> se señala cómo el concepto de substancia no puede ser aplicado en modo alguno al concepto de sujeto. El concepto de substancia se refiere siempre a alguna cosa, mientras que la posibilidad del pensamiento supone el sujeto trascendental, que es así también el supuesto de todo pensamiento de algo.

Si nos dirigimos -dando, en cierto modo, grandes saltos- al desarrollo ulterior del concepto, hallamos en la prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel<sup>14</sup> la siguiente caracterización de su posición: "Según mi modo de ver, que debe justificarse por medio de la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero se aprehenda y se exprese no como substancia sino también, y en la misma medida, como sujeto. Al mismo tiempo hay que notar que la substancialidad encierra en sí tanto la universalidad y la inmediatez del saber cuanto aquello que para el saber es ser o inmediatez." La mediación de ambos momentos conduce al *concepto* o al *espíritu*, donde la mediación tiene una estructura lógica y es, por tanto, de carácter sistemático. La crítica que Kierkegaard formula al pensamiento sistemático de Hegel se basa en lo esencial en que uno *tiene que llegar a ser* sujeto, y que ésa es la tarea suprema, la cuestión verdaderamente decisiva del ser humano.<sup>15</sup> Se enlaza allí la nueva concepción del sujeto con el concepto de *historicidad*.

En *Ser y Tiempo*, de Martín Heidegger, se critica, a través de la determinación ontológico-fenomenológica del "ser-ahí" (*Dasein*), para el cual son constitutivos tanto el "ser-en-el-mundo" cuanto el "ser-con" los otros, el concepto de sujeto de Kant y del idealismo alemán, lo mismo que la estructura lógica y sistemática de la mediación del Espíritu hegeliano. Al mismo tiempo se recoge el impulso kierkegaardiano en la distinción entre el "ser ahí" auténtico y el inauténtico. De manera muy nítida entran en juego los momentos de la *temporalidad* y la *historicidad*.

De ese modo se le abren las puertas a las ideas de ajeno y de *alteridad* del *otro*, desconocidas para el pensamiento sistemático y para

<sup>13</sup> Cf. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B, 410 y sigs.

<sup>14</sup> *Phänomenologie des Geistes*, Akademieausgabe 9 (1980), 18 (tr. es. de W. Roces, *Fenomenología del Espíritu*, México, 1966, pág. 15).

<sup>15</sup> Kierkegaard, S., *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, Gesammelte Werke, 16/1, 118-123.

el idealismo alemán. Son conceptos especialmente propios de la filosofía postmoderna.

Finalmente hay que mencionar -en este panorama bastante fragmentario- a Emmanuel Lévinas y a Paul Ricoeur. En lo esencial, ambos son promotores de esa nueva manera de pensar y de ver al ser humano y su lugar en el mundo, en el tiempo y en la historia: Lévinas, en tanto comprende el ser sujeto del hombre a partir del otro incondicionado, que, "a través de su exigencia, lo funda como *respuesta de una responsabilidad*";<sup>16</sup> Ricoeur, en tanto, en *Soi-même comme un autre*,<sup>17</sup> a través de una reflexión filosófica acerca del extraordinario desarrollo de las ciencias del lenguaje y de la acción y sus modelos, pone en relación el ser sí-mismo y el ser otro.

¿Cómo se pueden compendiar esos rasgos, fundados en la experiencia histórica y en los conocimientos de las ciencias sociales y de la filosofía moderna correspondiente?

La existencia y la identidad -libre, histórica- del hombre no expresa un sujeto ya enteramente constituido, que a partir de la posesión de sí mismo elige esto o aquello. La libertad y, con ella, el ser sí-mismo resultante, son concebidos esencialmente como un hecho de comunicación. La libertad del niño necesita que la ayuda de los padres la despierte. Sólo a través del encuentro con la libertad paterna, ejercida de la manera correcta, halla el niño su propia libertad. Sólo de ese modo llega a sí mismo de la manera correcta. La educación no es transmisión informativa de saberes y de habilidades, sino la formación del libre ser sí-mismo a través del estímulo, el intercambio y el trato recíprocos. Esa estructura correlativa de libertad y ser sí-mismo subsiste aún en el adulto. De tal modo, en el libre ser sí-mismo del hombre está siempre presente la libertad del otro o de los otros.

El ser sí-mismo no alude al sujeto abstracto, autónomo, que consiste satisfactoriamente en sí mismo. Está fundamentalmente abierto e inserto en un espacio de libertades que se comunican y se hallan mediadas corporal, temporal e históricamente, a través, precisamente, del "ser-en-el-mundo" del hombre. De ese modo entra en acción el entrelazamiento cultural, social, técnico, a través de las acciones comunicativas, del ser sí-mismo y del ser otro del hombre. A la vez, el tiempo pierde el carácter abstracto de numeración del movimiento según el antes y el después. El tiempo cobra el carácter de un paisaje de acontecimientos con puntos culminantes orientativos, en los que destella el sentido de la articulación o del acontecer del ser-sí-mismo y del ser-con, del ser-en-el-mundo y el-ser-en-el-tiempo. En eso es válida la advertencia de Nietz-

<sup>16</sup> Dreisholtkamp, *Subjekt*, AWPB 10, 398.

<sup>17</sup> Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, du Seuil, 1990 (tr.es. de A. Neira Calvo, *Sí mismo como otro*, Madrid, 1996).

sche: "Los momentos más grandes: no son nuestras horas más ruidosas sino nuestras horas más silenciosas".<sup>18</sup>

## 2.2. *Los signos mesiánicos de Jesucristo*

Es conocida la prédica de Jesús en Nazaret (Lc 4, 14-21) en la que fundamenta su anuncio del Reino de Dios y su misión. Jesús lee palabras de Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí, pues el Señor me ha ungido. Me envió para traer a los pobres la buena nueva; para anunciar a los cautivos la liberación y a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos y anunciar un año de gracia del Señor".<sup>19</sup> El anuncio de Jesús en el comienzo de este texto se resume en una frase: "Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír" (Lc 4, 21).

Así como en su prédica de Nazaret Jesús alude a los hechos que ha realizado en Cafarnaúm, lo mismo hace en su respuesta a Juan el Bautista, que le envía a dos jóvenes discípulos: "¿Eres tú el que viene o debemos esperar a otro?" (Lc 7, 19). La respuesta de Jesús es: "Id y contad a Juan lo que habéis visto y escuchado: los ciegos ven, los inválidos andan y los leprosos quedan limpios; los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados. Bienaventurado el que no se escandaliza de mí" (Lc 7, 22-23).<sup>20</sup>

Lc (11, 14-23) nos permite hacernos una idea de la estructura de esos signos mesiánicos. A la objeción de que expulsa a los demonios "con la ayuda de Belzebul, príncipe de los demonios", Jesús responde: "Todo reino que esté en sí dividido, será devastado y caerá casa sobre casa. Si, pues, Satanás está en lucha contra sí mismo, ¿cómo se mantendrá su reino? Vosotros decís que expulso a los demonios con ayuda de Belzebul; si yo expulso a los demonios con ayuda de Belzebul, ¿con ayuda de quién los expulsan vuestros discípulos? Por eso, ellos mismos os juzgarán. Pero si expulso a los demonios con la fuerza del dedo de Dios, entonces el Reino de Dios ya ha llegado a vosotros". Hay exorcistas aparte de Jesús, tal como hay sanadores de enfermos aparte de él. ¿En qué reside la diferencia? Es la dimensión de profundidad que se abre en su obrar: "Pero si expulso a los demonios con la fuerza del dedo de Dios, entonces el Reino de Dios ya ha llegado a vosotros". El señorío mismo de Dios se pone aquí de manifiesto; el poder de los demonios está esencialmente quebrado.

Si se busca describir en términos filosóficos los signos mesiánicos

<sup>18</sup> Nietzsche, Grossoktav - A., I, 497.

<sup>19</sup> Is 61, 1 y sigs; cf. 29, 18: "Ese día oirán los sordos aun las palabras que sólo están escritas, y los ciegos verán sin sombras ni tinieblas; los humillados se regocijarán en el Señor y los pobres se gozarán en el Santo de Israel".

<sup>20</sup> Las palabras se refieren a Is 61, 1; 26, 19; 29, 18.

de Jesús, se podrá hallar que se trata de actos comunicativos que lo incluyen a él como ejecutor tanto como a los mudos o a los enfermos con su sufrimiento, pero también a los circunstantes. En el actuar de Jesús Dios se pone de manifiesto como aquel que establece su soberanía definitiva, su Reino. Es él el que actúa. A través de su acción concreta Jesús lleva a término las "obras del Padre".<sup>21</sup> Esa unidad de la acción del Padre y de Jesús es lo decisivo.

Los actos mesiánicos de Jesús son así acontecimientos en un sentido sobresaliente. Los actos bondadosos de Jesús son acciones del Dios que reconcilia, que produce la salvación. No se restringen a una categoría de acciones estrictamente delimitada. Los actos mesiánicos precisados en Isaías 61 y en los pasajes paralelos caracterizan más bien, en el horizonte de la experiencia de Israel, pesadumbres, cargas y aflicciones fundamentales del hombre, y su superación a través de la acción liberadora, sanadora y definitiva de Dios.

Para los circunstantes que no se abren al obrar de Jesús y al sentido del señorío de Dios que se manifiesta en ellos, los hechos mesiánicos de Jesús son -por su estructura-, un atrevimiento ilegítimo, injustificado. Para los que no "se dejan convencer" por Jesús son causa de escándalo.

Pero los hechos mesiánicos de Jesús, esos acontecimientos, son también para los que lo siguen, para sus discípulos, ambivalentes. Su "poca fe" se manifiesta siempre en situaciones que, como la tormenta marina, son para ellos amenazantes. Sólo cuando Jesús calma la tormenta marina, vuelven a estar tranquilos. Sus dudas con respecto a la fe se ponen enteramente de manifiesto allí donde el mensaje de Jesús y, con ello, él mismo son rechazados: la pasión y la cruz son para ellos incomprensibles. Los hechos de Emaús muestran de qué modo la pasión ha desconcertado a los discípulos con relación a Jesús: "Era un profeta, poderoso en palabra y obra ante Dios y ante el pueblo todo. Pero nuestros sumos sacerdotes y magistrados lo entregaron para que fuese condenado a muerte y crucificado. Nosotros esperábamos que fuera él quien liberara a Israel".

La respuesta del Señor, que los acompañaba sin ser reconocido por ellos, fue: "¿No era necesario que el Mesías padeciera todo eso para alcanzar su gloria?" Y les mostró, a partir de Moisés y de todos los profetas, lo que en todas las Escrituras se refería a él" (Lc 24, 27 y sigs).

Con la ayuda de la Escritura -piénsese en el Cuarto poema del siervo de Dios- se les hace comprender a los dos discípulos, que la pasión de Jesús es una acción de Dios, una acción salvífica, por medio de la cual el Siervo de Dios se hace cargo de los pecados y de los padecimientos de muchos. "Mi siervo, el justo, justificará a muchos y cargará con la culpa

<sup>21</sup> Cf. Jn 9, 3-4; 10, 32-33; 10, 37-38; 14, 10-11.

de ellos". Por eso vale para él aquello de que "después de soportar tanto, verá la luz" (Is 53, 11). Al partir el pan con el desconocido, vieron claro y conocieron al Señor crucificado y exaltado.

En este sentido los actos mesiánicos de Jesús encuentran su confirmación precisamente en su muerte. Eso implica que la muerte de Jesús es un acontecimiento libre, un volverse obediente frente al Padre, una entrega de sí mismo por parte Jesús, en la que cumple el amor de Padre hacia Israel, hacia los hombres, hacia los pecadores. Es una entrega de sí mismo por parte de Jesús que a la vez es un "tradere" de parte del Padre.

En su evangelio Juan destaca de manera especialmente clara ese significado mesiánico de la muerte de Jesús. Así, la pasión que se está acercando es para él el momento en que Jesús glorifica al Padre y el Hijo glorifica al Padre (Jn 17, 1). Las relaciones que Juan tematiza en los discursos de adiós hallan expresión también en los Sinópticos, pero en la forma del relato de Emaús o de las demás narraciones de la aparición. En Pablo se desarrolla ese mismo tema, entre otras cosas, mediante un recurso a los Poema del siervo de Dios, a la idea de expiación para dar cuenta de la muerte y la glorificación como acontecimiento mesiánico.

¿En qué relación resultan estar los actos mesiánicos de Jesús y el episodio de Pascua como confirmación de esos actos mesiánicos? Los dos momentos no pueden ser separados el uno del otro. No se los puede dividir. Sin los actos mesiánicos la muerte de Jesús no podría alcanzar la significación señalada. Inversamente, sin la muerte y la glorificación de Jesús también los actos mesiánicos perderían su significado.

Sólo con la confirmación recíproca de los actos mesiánicos de Jesús y la muerte como glorificación de Jesucristo se abre el camino a la comprensión de la relación entre Jesucristo y el Padre, a la *koinonía* trinitaria. Sólo en esa relación es Jesús el Hijo del Padre, que cumple en todo la voluntad de éste, tiene su origen absolutamente en él, es ungido por el Espíritu del Padre y es, por tanto, el Enviado, el que manifiesta al Padre que se reconcilia con los pecadores. Las profesiones de fe más antiguas del Nuevo Testamento -como la de Rom 10, 9: "Porque si con tu boca confesases que Jesús es el Señor, y crees en tu corazón que Dios lo resucitó entre los muertos, serás salvado", comprenden, por fuerza, ese doble momento de los actos mesiánicos y el episodio de Pascua.<sup>22</sup>

### 2.3. La misión mesiánica del Pueblo de Dios

El llamamiento a los hombres a su seguimiento y la institución de

<sup>22</sup> Giuseppe Ruggieri destaca esa relación en su trabajo "La teologia di segni dei tempi: Acquisizione e compiti", en: Giacomo Canobbio, *Teologia e storia: L'eredità del '900*, Edizioni San Paolo, 2002, págs 33-77.

los Doce como representantes del Israel de los últimos tiempos -con la indicación de que "estuvieran con Él y que los enviaría a predicar y que tendrían el poder de expulsar a los demonios" (Mar 3, 14-15)- muestra que Jesús desde el comienzo hace tomar parte a sus discípulos en su misión mesiánica. Los envía a anunciar, como él, el Reino de Dios y a realizar, como él, actos mesiánicos.

Pero ese mandato y la delegación de tales actos mesiánicos, nace de la coexistencia con Jesucristo, de una coexistencia personalmente mediada. El que se les confíe esa misión a los apóstoles es el resultado del llamado y de la iniciativa de Jesús. Pero en ese llamado de Jesús, en su iniciativa, está obrando el propio Padre. El llamado de Jesús es, pues, creador, fundador. Y al mismo tiempo se dice también en qué convierte Jesús a los discípulos: él -y esto quiere decir: el Padre- hace de ellos pescadores de hombres.

El camino de los discípulos alcanza su confirmación y su consolidación plenas sólo mediante la muerte y la resurrección de Jesús, y ese acontecimiento incluye al mismo tiempo la definitiva misión de ellos. La experiencia de la Pascua en Galilea (Mt 28, 16-20) culmina en el mandato de los discípulos: se los envía a todos los pueblos en nombre de aquel a quien le ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra, en el nombre de aquel que está con ellos.

Ese envío de los suyos por el Resucitado -Pablo caracteriza la revelación del Resucitado y su envío en Gál 1, 15 y sig.- se cumple en formas históricamente diversas, en la habilitación para la acción, los carismas, que, en su diversidad, sirven todos, empero, a un fin único. En la *Epístola a los Efesios* se dice: "El mismo que descendió es el que ascendió hasta lo más alto del cielo para dominarlo todo. Y él les dio a los unos la función de apóstoles, a otros los constituyó en profetas, a otros en evangelistas, a otros en pastores y en maestros. Así preparó a los santos para la ejecución de cada ministerio, en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo. Por eso todos debemos alcanzar la unidad en la fe y en el reconocimiento del Hijo de Dios, a fin de que nos convirtamos en hombres perfectos y representemos a Cristo en toda su plenitud" (Ef 4, 10-13). Aquí se mencionan expresamente sólo los carismas que representan los servicios para la comunidad como comunidad, pero, simultáneamente, también se incluye la totalidad de los carismas que en su conjunto colaboran para "edificación del Cuerpo de Cristo".<sup>23</sup> Los actos mesiánicos de Jesús, en los que se manifiesta la acción salvadora de Dios, adquieren así una amplitud y una multiplicidad antropológica y universal inmensas.

Pero todos esos carismas, como poderes de dar testimonio y obrar

<sup>23</sup> Cf. 1 Cor 14, 16, 1 Cor 12, 28-30.

mesiánicamente, tienen su eje y su medida en el amor.<sup>24</sup> Esa acción mesiánica de la comunidad de los creyentes experimenta su confirmación última en la participación en la muerte y en la glorificación de Jesucristo. El relato de la muerte de Esteban, el primer mártir de la joven Iglesia, lo atestigua. Las citas de la historia de la Pasión de Jesús<sup>25</sup> permiten ver esa unidad y comunidad de Esteban y su Señor. En Rom 14, 7 y sigs Pablo expresa esa visión en forma general: "Ninguno de vosotros vive para sí mismo, y ninguno muere para sí mismo; si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor. Sea, pues, que vivamos o que muramos, pertenecemos al Señor".

### 3. Los actos mesiánicos de Jesús y del mesiánico Pueblo de Dios como acontecimientos que reconocen más de un origen

El relato de los actos mesiánicos de Jesús y de la misión mesiánica del Pueblo de Dios puede conducir a una indebido angostamiento de ese acontecimiento. Podría pensarse que sólo Jesús o, secundariamente, sus discípulos y los creyentes son los que actúan en esos hechos. Si se repasan los diversos relatos sinópticos acerca de las manifestaciones más salientes de los poderes de Jesús, se advierte que, muchas veces, él es llevado a actuar por los enfermos o por sus intermediarios. Se acercan a él y le dirigen la palabra. A menudo se halla en el texto de los Evangelios la afirmación: "Tu fe te ha salvado".<sup>26</sup> Al ser Jesús tocado por esa fe de los que le piden, al hacerla suya en cierto modo, y al fortalecerla mediante la acción con que él responde, esa fe en la acción sanadora de Dios en la historia se profundiza e ingresa en las dimensiones universales del mensaje de salvación de Jesucristo. La acción de Dios, que obra en esos hombres y ha despertado su fe y su esperanza al punto de que se acercan a Jesús, es reconocida y manifestada por la acción mesiánica de Jesús. Los hechos mesiánicos de Jesús son, pues, acontecimientos que reconocen más de un origen. Cuando antes hemos hablado de esos hechos como acciones comunicativas, teníamos en cuenta ese fenómeno de una pluralidad de orígenes. Ello en modo alguno atenúa la función primaria del obrar de Jesús. Antes bien, con ello se pone de manifiesto que la revelación del Reino de Dios en Jesucristo y a través de él, tiene desde el comienzo el carácter de un acontecimiento comunitario, de *koinonía*.

Ese momento de la pluralidad de orígenes en los actos mesiánicos de Jesús y en el obrar mesiánico de la Iglesia adquiere en la época

<sup>24</sup> Cf. 1 Cor 13.

<sup>25</sup> Cf. Hech 7, 55, 56, 58b, 59, 60.

<sup>26</sup> Cf. Mt 9, 22; 9, 29; 15, 28; Mc 5, 3; 10, 52; Lc 8, 48; 18, 42. Jesús se sorprende de la fe de los hombres que se dirigen a él. Cf. Lc 7, 9.

moderna un significado especial. Desde la Patrística hasta los comienzos de la Modernidad los cambios sociales no estaban en modo alguno en el foco de atención de la joven Iglesia. No existían como medidas intencionales. A consecuencia de ello, los escritos tardíos del Nuevo Testamento desarrollan el tema de los deberes para cada estado, pero se respetan como tales los estamentos sociales existentes en cada caso. Testimonio de ello son los consejos para las familias y para los esclavos que encontramos en el Nuevo Testamento, como, por ejemplo, en Efesios 5, 21 a 6, 9. Cuando se exigen reformas de la Iglesia, esto ocurre en el sentido de que el Papa y los obispos, el clero y los religiosos deben concebir de manera apropiada sus deberes de estado. Lo que, a continuación, comienza a perfilarse, en el siglo XVI, experimenta un enorme impulso en el paso del siglo XVIII al XIX. El hombre moderno descubre su responsabilidad y al mismo tiempo la posibilidad de *dar forma a las relaciones sociales*. La quiebra del *Ancien Régime*, la finalización del orden feudal del Antiguo Imperio, significa que se deben modificar y organizar las relaciones públicas de acuerdo con nuevos proyectos y modelos. Las nuevas formas de vida que determinan la vida pública y, con ello, el ámbito de vida y el entorno de los fieles, calan hondo. Se plantea imperiosamente la pregunta de cuál debe ser la posición de la Iglesia frente a ello. En el siglo XIX y a comienzos del XX eso significa concretamente: la Iglesia representa en adelante, en sus expresiones de vida, una Iglesia que supone una sociedad jerárquica y representa las correspondientes formas de vida de una *christianitas* en la que el orden público y el eclesiástico coinciden, o se declara partidaria de la libertad religiosa, de una -cierta- separación de Iglesia y Estado, de la distinción de los aspectos civil y religioso del matrimonio, etc. En todas esas cuestiones a la Iglesia no le queda la posibilidad de considerar tales desarrollos tomando distancia de ellos. Si se distancia respecto de tales desarrollos, entonces representa las antiguas formas y no advierte la responsabilidad social que ella y su misión implican. Se desliga del discurso contemporáneo corriente.

Para la resolución de esas cuestiones Juan XXIII, lo mismo que los padres del II Concilio Vaticano, recurrieron al concepto de "signos de los tiempos". En la subcomisión dispuesta para la elaboración del posterior documento *Gaudium et spes*, que se ocupó especialmente de los signos de los tiempos, se destacan en particular los siguientes momentos:

1. Los signos de los tiempos son rasgos propios de una época de la historia.

2. Pero no se trata de hechos naturales o de sucesos históricos en su mera facticidad. Antes bien, se trata en cada caso de realidades humanas, "en la medida en que el hombre se vuelve consciente de ellas en un determinado contexto histórico". En correspondencia con ello, la Revolución Francesa, en cuanto desarrolla una rebelión en la que hay muchos muertos y heridos, no es en sí aun un signo de los tiempos. Llega a serlo sólo en tanto expresa una toma de conciencia de los hombres,

toma de conciencia que en esa época histórica encuentra amplia resonancia y comienza a caracterizar esa época.

3. En esos signos de los tiempos, entendidos y deslindados de ese modo, se hace escuchar la voz de los hombres en la historia.

Se alude a la voz *del* hombre. Independientemente de que esos hechos sean de índole positiva o negativa, se toma conciencia de que esto o aquello se opone fundamentalmente a la dignidad del hombre, a su libertad. En los signos de los tiempos se manifiesta, pues, históricamente, una comprensión sin la cual lo humano no podría existir en la época en cuestión. Si se lo considera con más atención, es lo que pone de manifiesto la esencia del hombre en la historia, o un aspecto de la esencia del hombre. Se advierte una configuración histórica de la esencialidad del ser humano, más allá de la cual no se puede retroceder y que se realiza en las formas de vida, del derecho y de la vida pública.

Si se considera ese fenómeno, ese proceso de toma de conciencia, a la luz del Evangelio, a la luz del Reino de Dios, se pone de manifiesto en ello que en esa historia, confusa y a menudo catastrófica, Dios mismo descubre históricamente, *sub contrario*, la esencia del hombre. Ello se verifica en el hecho de que, en su historia, los hombres, a pesar de sus pecados, son conducidos por Dios al camino hacia el Reino de Dios, pues en el anunciado Reino de Dios el hombre será enteramente hombre, al estar enteramente junto a Dios. Así alcanzará su esencia completa, lo cual será un regalo de Dios para él y su comunidad. La Iglesia está, pues, llamada a captar esos signos de los tiempos a la luz del Evangelio, a interpretarlos en la fe y a comprometerse en ello.

Eso no quiere decir que la historia fáctica sea rectilínea, comparable a un mero movimiento hacia arriba, una "historia del progreso". La toma de conciencia en el siglo XX de la intangibilidad de la dignidad humana resulta esencialmente de la experiencia de este "siglo de los campos de concentración", comenzando por los campos de concentración de la guerra de los boers, siguiendo con los de los nazis, el Gulag, los campos de exterminio del Kmer Rojo en Camboya, los campos de trabajo de China, las prisiones de Sadam Hussein y los campos de los estadounidenses en Abu Graib y Guantánamo, etc.

El que la lectura de esos signos de los tiempos es difícil, es algo que se pone de manifiesto en la historia de la Iglesia. En Alemania pensamos, sobre todo, en la fuerza seductora de la ideología nacional-socialista, que, en los años 1933 y 1934, extravió también a círculos eclesiásticos y a obispos. Lo mismo vale para los debates con la opinión pública y con las corrientes sociales. Pese a las dificultades, puede decirse que allí donde la Iglesia no capta esos signos de los tiempos y no responde según su misión y su capacidad de acción mesiánicas, falta al Evangelio.

Tal como el discernimiento de espíritus que Ignacio enseña en sus Ejercicios Espirituales proporciona un descubrimiento de los carismas y

de las vocaciones de cada uno de los creyentes y, de esa manera, hace posible la realización personal de la misión mesiánica, de igual modo, de la lectura de los signos de los tiempos resulta la apropiada vocación corporativa, social, del mesiánico Pueblo de Dios en las distintas situaciones culturales y sociales.

Así, se asume, por una parte, la idea fundamental de la época moderna de que la esencia del hombre se muestra históricamente, esto es, en las diversas situaciones históricas, bajo aspectos en cada caso nuevos, que en su conjunto pertenecen a la esencialidad del hombre. Por otra parte, a través de la consideración de los signos de los tiempos se continúa esencialmente el anterior acceso de la doctrina social de la Iglesia a los problemas sociales y se lo profundiza de acuerdo con la fe. La doctrina social de la Iglesia partió esencialmente de una determinación metafísica del ser del hombre y de la acción humana y desarrolló, a partir de ahí, puntos de vista para una acción justa y para un orden social justo. Al aplicar a la determinación de la esencia del hombre ese instrumental tradicional que había sido elaborado en la Edad Media y en el curso de la escolástica del barroco, la Iglesia preservó importantes rasgos de la caracterización del hombre. Pero a través del enfoque abstracto y metafísico se produjo, al mismo tiempo, una ruptura con las reflexiones filosóficas modernas. La integración del pensamiento de la historicidad en relación con los momentos esenciales del ser humano o de la caracterización de la humanidad como humanidad abre el camino para un diálogo con la antropología actual y con el discurso ético-social de hoy.

En un segundo momento, lo que con ello se gana es un posicionamiento de la Iglesia, de acuerdo con la fe, en relación con los ámbitos de los problemas sociales. Mientras que la doctrina social tradicional de la Iglesia fue expuesta por la Iglesia como instancia inmune a esa problemática -se proclamaron sólo conceptos metafísicos fundamentales-, a través de la interpretación mesiánica de los signos de los tiempos esos ámbitos de problemas se hacen visibles como ámbitos de acción a cargo de la Iglesia y a los que el Evangelio puede aplicarse de una manera específica. Con ello recupera la fe cristiana su relación práctica originaria con el espacio de lo público y de la sociedad.

A lo largo de la argumentación desarrollada -desde el esbozo introductorio acerca de la doctrina trinitaria de la *koinonía*, pasando por las reflexiones filosóficas, hasta los actos mesiánicos de Jesús y la misión mesiánica del Pueblo de Dios- puede que haya quedado claro que la teología trinitaria de la *koinonía*, caracterizada al comienzo, depende de las formas concretas del obrar histórico de los cristianos y de la Iglesia, si quiere conservar su credibilidad y no derivar hacia la construcción de una teoría o de una ideología.