

VIRTUDES TEOLOGALES

SUMARIO

I. *En el origen de la doctrina sobre la "santa trinidad":*

1. La revelación:

- a) Premisa,
- b) La vida teologal según los evangelios,
- c) Los tres en el "corpus" paulino y petrino;

2. La tradición patristico-teológica;

3. La conciencia eclesial contemporánea.

II. *La teología de las virtudes teologales:*

1. "... y así vuestra fe y vuestra esperanza están fijadas en Dios":

- a) La vida según el Espíritu,
- b) La participación del padecer de Dios: "Tendréis tribulaciones en el mundo";

2. Las virtudes teologales en particular:

- a) "Fija la mirada en Jesús, autor y perfeccionador de la fe",
- b) Dar razón de la esperanza que hay en nosotros y que no decepciona,
- c) "Arraigados y fundados en la caridad":

3. La teologalidad: en el corazón de la propuesta moral cristiana:

- a) El bien de toda la persona y de todos los pueblos en el nosotros de la comunión trinitaria,
- b) En unión con Dios en las fronteras de la historia.

III. *La antiteologalidad: la enfermedad mortal.*

I. En el origen de la doctrina sobre la "santa trinidad"

1. LA REVELACIÓN.

a) Premisa. La teología, que a comienzos del segundo milenio de historia cristiana aclaró y precisó las categorías de las virtudes teologales, llevó a cabo una operación compleja. Estableció la conciencia que la comunidad cristiana había madurado de su condición de "creación nueva en Cristo" (2Cor 5,17). Indicó en la relación con Dios Trinidad, iniciada para todos en Jesucristo encarnado, muerto y resucitado, la fuente de la cual brota y la meta hacia la que converge el camino moral. Ilustró los dinamismos a través de los cuales crece y se hace concreta la comunión con Dios.

Evidenciar la conexión estrechísima entre la vida en gracia y la *leae*, la economía del NT, significaba hacerla propuesta universal. Los "regenerados mediante la resurrección de Jesucristo de los muertos" (1Pe 1,3) están todos llamados a hacer que la amistad con Dios se convierta en experiencia cotidiana y estilo de vida.

La conciencia de los reflejos antropológicos de esta nueva condición, de las posibilidades que ha iniciado, de la luz que proyecta en todo el camino humano, ha incidido de modo determinante en cualificar la propuesta de vida que la comunidad cristiana celebra, experimenta y anuncia a todos.

Colocar la unión con Dios, y por tanto las virtudes teologales, en el centro de la vida del pueblo de Dios es ilustrar la vocación divina de la humanidad, evidenciar la justa perspectiva de la presencia en la historia, ayudar a ver a Dios, a sí mismos y la realidad en una óptica convergente, a estimular a hombres y mujeres para que orienten y cualifiquen sus dinamismos.

Como quiera que se la cualifique, el hecho es que no es posible vivir y educar la existencia cristiana prescindiendo de la vida teologal, de la luz que proyecta sobre el misterio de la humanidad en Dios. Una teología moral que no quiera traicionarse a sí misma no puede prescindir impunemente de este dato y descuidar sus provocaciones y estímulos.

Reflexionar teológicamente hoy sobre esta realidad es reinterpretarla y penetrarla a la luz en que la ve la comunidad que vive el misterio de su condición divina. No se trata de legitimar categorías teológicas, sino de ilustrar la vocación a creación nueva, de penetrar el sentido y el alcance de lo que el Espíritu dice hoy a la Iglesia y de explicitar los caminos y las condiciones de la comunión que es posible vivir en la era que precede a la parusía. La lectura teológica es verdadera si explicita y transmite la inteligencia que la comunidad posee de la palabra de Dios y se deja cuestionar e interrogar por ella.

La verdad teológica crece en la experiencia del pueblo de Dios, que escucha, celebra y vive con inteligencia unificada y convergente. La Palabra y cotidianamente se deja conducir por ella a cooperar a la reconciliación del mundo con Dios (cf P.C. BORI, *L'interpretazione infinita*).

El mensaje bíblico ilustra el camino que recorren en el Espíritu los que asienten a la iniciación en la comunión trinitaria. La humanidad es de Dios, y es plenamente ella misma en el que se da, se deja acoger y acoge. La Iglesia, reunida por la Palabra, anuncia y experimenta la fidelidad al Espíritu, que la introduce en la inteligencia

creciente del misterio y la sintoniza con la misión de salvación en la cual la creación se convierte ella misma en Dios (cf Rom 8,21ss).

La Escritura espera al pueblo que la lea y la viva; se ha dicho para él y es toda ella relativa a las personas que en ella hablan y a las personas que, mediante la escucha, viven proyectadas al todavía .no de la plena comunicación con el que habla.

Esta experiencia, cuando es viva y auténtica, lleva a Dios, es contexto de teologalidad. Leer la Escritura en esta perspectiva no es falsear su contenido; es vivir su dinamismo, es acogerla en su verdad de semilla, de germen de vida nueva (1Pe 1,23).

b) La vida teologal según los evangelios. La Escritura es el relato de la relación de fidelidad, de confianza entre Dios y su pueblo. El pueblo, consciente de ser él mismo en y por esta relación (1Pe 2,9s), la piensa, se la representa, vive y habla de ella. Se trata de un pueblo de personas llamadas por su nombre (cf Gén 12,1ss; Éx 31ss; 1Sam 3,4ss), regenerada por una "vocación santa", elegida según la "presciencia de Dios" (1Pe 1,2). La Palabra que lo reúne pide al que la escruta que la penetre con el corazón y la mente, que se abra a ella con docilidad, no para captar o aprender algo, sino para crecer en la pertenencia. La Palabra desvela al Dios invisible, que en la historia disipa la enemistad e invita a todo y a todos para que. entren en el misterio de comunión manifestado y dado en el Emmanuel, el Dios con nosotros (Mt 1,23). Lo que se da en esta unión se manifiesta y no se esconde: "Lo que hemos oído y aprendido, lo que nuestros padres nos contaron no se lo ocultaremos a nuestros hijos" (Sal 78,3).

En el NT esta revelación se hace plena. Revelado y revelador es Jesucristo, que dice y da la vida en Dios Trinidad. Aunque se siente. la tentación de leer en él directrices sobre el hacer, en realidad descubre la vitalidad de haberse convertido en Cristo hijos de Dios (1Jn 1,11), y por lo mismo en conciudadanos de los santos (Ef 2,19s). Las actitudes son frutos del vivir arraigados y fundados en este amor, de la solicitud encaminada a impedir que los acontecimientos pongan en crisis la fidelidad al fiel (1Cor 1,9.10.13; 2Tim 2,13), que aparten de aquel que ha reconciliado consigo el mundo (2Cor 5,17ss), La manifestación más alta de esta donación es aquél viendo al cual se ve al Padre (cf Jn 14,9), aquél en el cual Dios se complace en la humanidad y ésta puede creer, esperar y amar a Dios y en Dios (cf 1Pe 1,11). Él es la buena nueva, él es la posibilidad de vivir y de caminar con Dios; y esto es alegría para el pueblo (Le 2,11).

Los evangelios sinópticos hablan de él: lo describen mientras ilumina vidas escondidas, cura historias de sufrimiento, transfigura a los que encuentra, sana la incredulidad, perdona a los pecadores, invita y admite a su seguimiento a los afligidos y oprimidos (Mt 11,28ss). Y todo esto es revelación del camino de la Iglesia, es ejemplo para quienes caminan tras sus huellas. Todo el mensaje del NT es el desvelamiento de Jesús, manifestación de Dios, presencia que suscita conciencia, amor, esperanza y abandono confiado. La revelación más grande de Cristo está implícita en la demanda de que todos los seres se descubran como .capaces de amar en su amor, para amar como él ha amado en y con el Espíritu. El amor es "mandamiento" porque brota de Dios, que asume y transfigura la historia y capacita para la relación con él y con todos los que están en él.._Él hape "prójimo" de todo ser humano, que no cesa de ser invitado y llamado (Le 10,29-37), aunque adopte la actitud de enemigo (Mt 5,14). Es el amor, que hace semejantes a Dios (cf Mt 5,45ss), que es amor; une la vida del otro a la suya, y en esta unión hace convertirse en sacramento y templo. El discípulo es invitado por el maestro a creer y a confesar a Dios, a amarlo (cf Mt 22,37) en sí mismo y en el pequeño templo que es el prójimo. "El que acoge a este niño en mi nombre me acoge a mí, y el que me acoge a mí acoge al que me ha enviado" (Le 9,48).

En el evangelio de Juan el Verbo, que se hace carne y da el poder de llegar a ser hijos de Dios, es la luz que ilumina el camino hacia Dios. En la hora decisiva de su historia habla sin velos del misterio trinitario: promete y da. el Espíritu para que esté presente en la humanidad y la guíe a Dios (Jn 13-17) y para que sea memoria permanente y vivifica de toda su obra (Jn 14,26); se da a la Iglesia en presencia sacramental salvífica (Mt 26,26ss); concede a los apóstoles poder hacerlo presente y hablar y obrar en su nombre. En su resurrección la creación se hace nueva y la humanidad es regenerada por el Padre a la vida definitiva en Dios. Toda la existencia creyente es contemplada en esta óptica como conocimiento y amor (Jn 17,3): Conocer y creer son los verbos que coloran toda la dinámica de la relación amorosa que en Cristo subsiste entre Dios y su pueblo (cf Jn 17,6.8b; 1Jn 2,13; 5,20; 4,2). El verbo conocer (gr., *gínosko*), íntimamente ligado a la fe, entre el evangelio y las cartas aparece 82 veces. El conocimiento es inherente a la revelación del amor aparecido y dado en el Hijo de Dios; es la inteligencia del amor, igual que el amor es la luz en la cual el discípulo es invitado a morar, a permanecer (cf Jn 15,9). Este mensaje funda el consentimiento a las operaciones que los tres realizan en la historia. La salvación es creer en el Hijo, que es el revelador del Padre (Jn 14,6b-7), que promete y envía el Espíritu (Jn 14,16s; 15,26; 16,7-15), que enseña, recuerda y da lo que concierne a la vida en Cristo en el Padre (Jn 14,23). El Padre cultiva y suscita el injerto en el Hijo, igual que el viñador cultiva' su vid (cf Jn 15,1ss). Dios es amor (cf 1Jn 4;8b), y el amor es el Padre que, en Jesucristo y en el Espíritu, suscita la fe amorosa de los discípulos. Él "consagra" a los discípulos en creyentes, hace tales a quienes acogen y reciben el don del Espíritu (Jn 20,22), el consolador (Jn 14,16), que abre al todavía no (cf 1Jn 3,2), cultiva en la fidelidad a lo que Dios ama en su pueblo. La criatura "espera" por la obra del Espíritu, que confirma el plan del Padre, que obra y manifiesta lo nuevo, el todavía no (Ap 21,5). Lo nuevo es Dios con nosotros; es el amor: "Un mandamiento nuevo os doy:

que os améis los unos a los otros como yo os he amado" (Jn 13,34; 15,12). La síntesis y la fuente de la unión del discípulo con Dios y con la historia es la unión en Cristo, el testimonio (Jn 15,26s), la confesión de la pertenencia al maestro: "Por esto conocerán todos que sois mis discípulos" (Jn 13,35). La nueva comunidad, el nuevo pueblo, brota de esta iniciativa (1Jn 4;7): "no somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino..." (1Jn 4,10); el que ama "es regenerado de lo alto" (Jn 3,3). Este don de salvación tiene como signo el costado abierto del Hijo crucificado, del cual brota sangre y agua (Jn 19, 34b; 1Jn 5;6).

c) Las tres (1 Cor 13,13) en el "corpus" paulino y petriano. La referencia más explícita a los tres que fundan el nuevo *status* de la criatura nueva se encuentra en el corpus paulino, si bien la tendencia a considerar a estos tres, contexto y fruto de la condición de nueva criatura en Jesucristo (cf 2Cor 5,16), se remonta a una tradición anterior (C. SricQ, *L'origine de la triade: foi, espérance, charité*, en *Agapé dans le NT*, 3, 365378), y tuvo origen en la descripción que la Iglesia apostólica hace de los rasgos del seguimiento de Cristo. Fe, esperanza y caridad son el *ethos* de la criatura renacida en Jesucristo (1Cor 13,13; Col 1,4-5; 1Tes 1,3; 5,8), la prerrogativa de los "ciudadanos de los consagrados y miembros de la familia de Dios" (Ef 2,19). Ellos, por el conocimiento del designio revelado en Jesucristo (Ef 1,10), maduran la solicitud por apresurar su vuelta (1Cor 16,22; Ap 22,26) y su consentimiento a vivir en *agape*.

Los tres se fundan en Pablo, no en la capacidad del que ha oído y acogido el anuncio, sino en el don del Hijo de Dios muerto y resucitado. Toda su teología gira en torno a este punto cardinal: nadie participa de la economía de salvación si no es a través de la muerte y la resurrección del Hijo de Dios. Si no tiene lugar esta participación, es "vana la fe" (cf 2Cor 15,4), así como la esperanza: Cristo en nosotros es "la esperanza de la gloria" (Col 1,27). La comparación que Pablo establece entre la ley antigua y la nueva, que es Cristo (cf Rom 6,14; 7,4; Gál 2,19; 3,13; Ef 2,15), que otorga liberación y salvación, pone de manifiesto la nueva relación que Dios en él ha establecido con su pueblo. La vida nueva, profundamente marcada por actitudes de fe, de esperanza y de amor, brota no de la abolición y del desprecio de la ley antigua, sino del hecho de que Cristo, nacido "bajo la ley" (Gál 4,4), es su plenitud, su cumplimiento. Entre Dios y la criatura no está ya la ley escrita, hecha de prescripciones y decretos, sino la humanidad del Señor crucificado y resucitado, aquél en quien Dios reconcilia el mundo consigo (cf 2Cor.5,16ss). Fe, esperanza y caridad se convierten en el camino que la comunidad creyente (1Cor 12,31b) recorre cuando sigue a Cristo (Flp 2,5),-cuando cultiva en sí "sus sentimientos" (cf Rom 15,5; Col 3,12). Ni a la fe ni a la esperanza le es desconocido el amor, y éste cree y lo espera todo (cf 1Cor 13,7).

Estas tres son prerrogativa de pueblo;-de comunidad, de cuerpo. Las referencias frecuentes a los Padres (Abrahán, Sara, Moisés), a los profetas, a todos los que esperan, no son un simple recuerdo; expresan conciencia de un lazo que brota de una pertenencia común. Se forma parte del pueblo no por descendencia de carne, sino por la fe que de padre en hijo es proclamada; por la esperanza que une en la misma certeza, por el amor que reúne el cuerpo fraccionado, el cuerpo disperso (cf Rom 1,162,1-29; 4,1-25; 1Pe 2,9). Esta esperanza no es para la sola criatura humana; el mundo es reconciliado en Cristo (2Cor 5,17ss), y por eso todo el universo, toda la creación, está en espera (Ron 8,19-20). La humanidad vive y crece en este contexto cósmico de pasión, participa con conocimiento consciente de su gozo y gemido. El universo mira a la fe del creyente y, en esperanza, espera los gestos del amor, los que manifiestan que la unión, la *koinonia* ha ocurrido, es posible y va creciendo. Las cartas de Pedro ilustran con perspectiva unitaria y articulada este dinamismo de los tres y los presentan como estructurador de la vida de los regenerados en la resurrección (1Pe 1,3), custodiados por el poder de Dios mediante la fe (ib, 5), en una esperanza viva (ib, 3), que es contexto de amor (ib, 8) y de fidelidad en todas las condiciones de la vida (2,11-4,11).

Por eso se puede sostener que la "santa tríada" (CLEM. DE ALEJANDRfA, *Strom.*, IV, 7: PG 8,1265) hace todo uno con la revelación por la que Dios se ha revelado a sí mismo y él designio de su misericordia en Jesús y en el Espíritu. Recorrer la revelación de estos tres es de algún modo seguir el camino a través del cual Dios educa para caminar por sus caminos y connaturaliza con el misterio trinitario de su misericordia (Jn 6,29).

2. LA. TRADICIÓN PATRISTICO-TEOLÓGICA.

a) El camino a través del cual la tríada ha terminado afirmándose en la tradición de la Iglesia como una realidad unitaria ha sido largo. San Agustín (354-430) en el *Enchiridion de fide, spe el charitate* (420-421) y Gregorio Magno (ca. 540-604) en los *Moralia in Job* son testigos elocuentes de este proceso fecundo y controvertido, a través del cual el cristianismo primitivo, por la confrontación constante y atenta con los múltiples movimientos espirituales y culturales que caracterizaron aquellos siglos, explicitó la conciencia de la novedad de vida otorgada en Cristo, de la transformación que el Espíritu obra en las personas y de las actitudes que connotan la relación que Dios funda en quienes asienten a su gracia.

La reflexión trinitaria y cristológica, las polémicas pelagianas y semipelagianas, el vasto y complejo movimiento de ósmosis que caracterizó la evangelización en el norte de Europa contribuyeron a precisar aquella visión de la vida en la cual se-encuadra la propuesta sobre las virtudes teologales. La convicción fundamental que la caracteriza puede resumirse así: la vida redimida no es fruto de la iniciativa humana; brota de la iniciativa misericordiosa y salvífica de Dios. Como los seres humanos, en cuanto creados por Dios, están dotados de

energías, que hacen humano su dinamismo, si la intervención salvífica de Dios no dotase a las personas de las indicaciones y de las energías adecuadas para vivir connaturalmente según su nueva condición, el orden de la gracia sería menos perfecto que el de la creación. Si la unión con Dios no brotase de los dinamismos psíquicos vivificados por la gracia, no serían las personas las que la vivirían; se actualizaría en ellas, pero no las implicaría; las personas no serían responsables y partícipes de su crecimiento en Dios (cf G. COLZANI, *Dalla grazia creata alla libertà dona" ta*, 401ss; 404).

b) Este proceso se hace explícito entre los siglos XII y XIII, cuando se aclaró la concepción de la obra de Dios en los seres humanos. Entonces se habló de virtud, no ya en la acepción genérica de fuerza y habilidad, sino en sentido más riguroso y formal (cf O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen-Age*, en *Psych, el Morale aux XII el XIII s.*, 459-635), y la fe, la esperanza y la caridad comenzaron a considerarse virtudes teologales. Importante, aunque no decisiva, fue la aportación de Pedro Lombardo (1095-1160) en 111 *Sent.*, d. 23.

Más decisiva fue la valorización de la doctrina aristotélica sobre la virtud y, sobre todo, en el contexto de la reflexión sobre la gracia, la introducción del concepto de virtud infusa. La teología, no por exigencia de clasificación sistemática, sino por fidelidad a la conciencia de la estructura compleja de la relación con Dios, comenzó a considerar las tres virtudes teologales como específicamente distintas las unas de las otras. Este modo de ver no se adecua a la expresión literaria de los textos neotestamentarios, los cuales hablan de la unión con Dios de modo más bien global y no siempre revelan la distinción de los momentos a través de los cuales se verifica.

Esta globalidad de comunión, no de fusión, es compleja, no monolítica; no descuida el -dinamismo específico que asume la relación con Dios en la fe y en la caridad. La fe es raíz y-fundamento de la unión con Dios, hasta el punto de vista de que sin ella es imposible agradecerle (cf Heb 11,6); pero ella sola no realiza aquella unión íntima que sigue a la plenitud del estado de gracia. Este dato teológico tiene importantes reflejos doctrinales y pastorales. Piénsese, por ejemplo, en el análisis del proceso de la justificación; en la doctrina según la cual las personas que viven en pecado y no reniegan de la fe la conservan con la esperanza, pero no viven en caridad (cf VAT. I, *De fide cath.*, c. 3: DS 3010; cf también DS 1544 y 1578).

En su síntesis, Tomás de Aquino (S. Th., I-II, q. 62, y IZ-II, qq. 1-46) articula la reflexión sobre las tres virtudes teologales en el contexto de la economía de la ley nueva y de la vida de gracia (I-II, q. 106-114) y *explicita* los motivos por los cuales se las denomina así: "Tienen a Dios por objeto, en cuanto que a través de ellas las personas se ordenan rectamente a Dios; son infundidas por Dios solo; son conocidas sólo a través de la revelación de Dios en la Escritura" (I-II, q. 62, a. 1c). Calificar de virtudes infusas a la fe, la esperanza y la caridad es considerarlas de modo unitario teologales, es ligarlas íntimamente al dinamismo de la economía de la gracia haciendo de la unión con Dios la meta y el contexto de todo el proceso virtuoso (I-II, q. 110, a. 3c).

Las virtudes teologales no fundan la unión con Dios, son su fruto. Porque Dios ha unido a la humanidad consigo en Jesucristo, podemos nosotros vivir unidos a él, en relación con él. Los "agraciados", con sus actos y actitudes, se reconocen nacidos de Dios y consienten en referirse a él. Colocar la gracia en el vértice de la vida moral es obedecer a la concepción que se tiene del vivir humano. Éste es recto cuando está en armonía con Dios, cuando está orientado por la aspiración de hacer siempre lo que le agrada a él (cf Jn 8,29).

Se trata de un dato de gran importancia, y ponerlo de relieve es concurrir a explicitar la conciencia del unum necesario (cf Lc 10,42) sobre el cual hay que fundar el vivir cristiano. Esto se demuestra cuando las personas y las comunidades viven en estado de conversión, en busca de la perla preciosa (Mt 13,46) oculta en el campo de la historia de ellos y de todos, y negocian con los talentos. Vivir y contemplar la realidad que la tradición ha denominado gracia es crecer en la urgencia de decirse a sí mismos que Dios nos llama y nos capacita para ser, es aclarar nuestra situación en la línea de su luz.

La vida teologal brota del estado de gracia, sigue a la misericordia (1 Pe 1,3) por la que Dios nos une consigo en Jesucristo y en su Espíritu, obra en nosotros para hacernos crecer en el Hijo como hijos de adopción. El dinamismo teologal se articula con el de la oposición al pecado, de la penitencia entendida como conversión permanente. Se nutre de la vida sacramental en la cual Cristo une y transforma en su vida a la comunidad creyente. La realidad teologal en los justificados, por el hecho mismo de ser adhesión a Dios, es desprendimiento, lucha contra el pecado; y esta simultaneidad: cualifica toda expresión suya (cf S. Th., III, q. 85, aa. 5 y 6).

La actividad de las virtudes teologales, potenciada por los dones del Espíritu Santo (I-II, q. 68), desemboca en las bienaventuranzas (ib, 69), en los frutos (ib, 70); tiende a irradiar a través de las virtudes morales y hace su movimiento convergente y orientado. La unión con Dios se convierte así en el contexto, la fuente y el vértice de la perfección humana. Aunque este dato ha sido descuidado, a él es preciso referirse si se quiere replantear el problema en sus verdaderas perspectivas. Una moralidad no teologal priva a la condición humana de su perspectiva más profunda y no asume en realidad la revelación.

Proponer a todos la unión filial con Dios como fin supremo de la vida es cualificar de modo decisivo el hecho ético; es concurrir a conectar su estructura y dinamismos con la revelación de la vocación y con la misión humana, reinterpretar a su luz todo el bien humano.

Denominar virtudes infusas estos dinamismos es indicar que acompañan en todas las personas al estado de gracia; que con ellos el ser humano se capacita para liberar y potenciar sus propias energías cognoscitivas, afectivas y operativas, y cualifica el esfuerzo directo por converger hacia Dios con una orientación perseverante, un consenso consciente, confiado, purificado en el perdón implorado y acogido.

La persona virtuosa no actúa al azar; quiere ser fiel a su camino; lo cultiva por amor, no por temor o por conformismo; persevera en darse las condiciones para contrastar el arbitrio y compartir con espontaneidad (Cf ARISTÓTELES, 2 *Eth.*, 1105 a 2530; SANTO ToivlÁs, Expos. in 2 *Eth.*, 1. 4, n. 283) las iniciativas del pueblo de Dios, que es cuerpo del Señor, templo del Espíritu Santo (LG 19), morada viva de Dios (Ef 2,22).

c) La doctrina de la tríada teologal a través de la predicación de las órdenes mendicantes arraiga en la conciencia del pueblo de *Dios*; en el simbolismo litúrgico, en el arte cristiano, en la catequesis, y es propuesta también en algunos documentos, del magisterio Así, por ejemplo, es implícitamente afirmada en la constitución *De Sunzma Trinitate ét fide calholica*, del concilio de Viena (13111312) (ef DS 903); y es explícitamente propuesta por Benedicto XII (13341342), .que en la constitución *Benediclus Deus*, del 29 de enero de 1336, habla de la fe y de la esperanza en la formalidad específica de virtudes reológicas (DS 1001).

La oposición directa y profunda ,a esta visión de la realidad y al contenido cultural que inspira en el plano doctrinal se vio con Guillermo de Ockham (ca. 1280-ca. 1349) y se concretizó en su doctrina sobre la obligación moral y sobre el carácter de espontaneidad y libertad de los actos morales. "El límite más grave del sistema de Ockham está en no haber visto que la moral cristiana, además de una moral de la obediencia a Dios, es una moral de la caridad" (L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a s.* Alyonso de Liguori, c. 7, 188). Los reflejos de esta diversa concepción de la vida moral se aprecian en la propuesta teológica, que, focalizando la atención en su contenido y en la norma, hace pasar coherentemente a segundo plano la fe, la esperanza y la caridad entendidas como virtudes, como perfecciones de la persona que vive y obra en gracia.

d) Con la reforma protestante la teología de las virtudes, en particular las teologales, se vio sometida a una crítica más radical aún. Su fuerza no brota tanto de los argumentos en que se concretiza -a menudo fundados en equívocos históricos y materiales- cuanto en la mentalidad de que son -catalizadores. Ello hace que la situación no se aclare con la misma facilidad con que se resuelven las afirmaciones a través de las cuales se expresa. Se trata sustancialmente de un modo diverso de representarse la relación con Dios, resultando difícil penetrar en sus valencias cuando se prescinde del horizonte existencial que lo contextualiza.

Leyendo a los teólogos de la reforma se tiene la impresión de que ellos pensaban que el sistema de las virtudes en la teología escolástica alcanzaba el punto último de una evolución en la cual, a pesar de ciertas tentativas de oposición, las actitudes fundamentales del comportamiento cristiano fueron sometidas -a una ética filosófica extraña a ellas, a una ética pagana que las contradice.

Las principales objeciones suscitadas en este contexto sobre la doctrina de las virtudes aplicada a la vida teologal, según O.H. Pesch, pueden resumirse así: "a) La virtud entendida como hábito convierte la vida de fe en una cuestión de ejercitación. b) En consecuencia, el hombre no necesita absolutamente la gracia de Dios; tan sólo como *apoyo* a sus fuerzas naturales. c) A causa de una coerción conceptual, la doctrina de los hábitos y de las virtudes concibe la gracia de Dios como una propiedad (regalada), como algo que se 'tiene'. d) Por eso, la doctrina de las virtudes y de los hábitos no comprende el carácter personal de la salvación. e) La doctrina de las virtudes y de los hábitos desconoce la permanente realidad del pecado porque tiene como presupuesto la afirmación de que el pecado se elimina" (*Teología de las virtudes y virtudes teológicas*, 473).

Estas críticas, válidas respecto a la posición nominalista, no tocan a la sustancia y a la importancia teológica de la doctrina sobre las virtudes madurada en el siglo xlii. A pesar de ello, el influjo que la instancia reformada ejerció directa o indirectamente en la orientación de la ética teológica se sintió sobre todo cuando, desvinculada de la dogmática, se desarrolló como disciplina autónoma y orientó la atención, más que hacia la construcción de la persona en y por Dios, a los contenidos normativos de la propuesta ética y, fiel a su valencia de doctrina ordenada a la praxis de la confesión, desarrolló más la temática sobre los pecados que la relativa a las virtudes. La situación se vuelve aún más grave con Kant y desde Kant en adelante. La virtud se convierte en una cuestión metaética y es considerada como "la coincidencia de la voluntad con la obligación reconocida", y no ya como la voluntad coincidente con el deber conocido (cf O.H. PESCH, *a.c.*, 474).

En esta óptica se aclaran también algunos aspectos de la reflexión teológico-moral contemporánea. Ésta ha desarrollado a veces de modo muy profuso la temática relativa a la fe, esperanza y caridad, pero no las considera de modo unitario como dimensión de lo teológico, ni las presenta en la óptica de las virtudes, es decir, de la transformación que las cualidades infundidas por Dios realizan en los dinamismos humanos. De los dos elementos que estructuran la persona virtuosa -el don que viene de Dios y lleva a Dios y los dinamismos y aspiraciones que acompañan a la vida desde el nacimiento a la muerte y que el don pide aceptar, cualificar y hacer convergente- se subraya el primero y se descuida normalmente el segundo. El carácter teológico requiere su unión armónica. Es sintomático el hecho de que el lema "virtudes teologales" no figure en diversos diccionarios teológicos publicados en los últimos años. No se puede pasar por alto este dato y dejar de considerar las repercusiones que tiene sobre el carácter de la propuesta moral cristiana.

3. LA CONCIENCIA ECLESIAL CONTEMPORÁNEA.

La relación con Dios es el reflejo de lo que Dios establece con su pueblo en la economía neotestamentaria (Gál 4,4), vista a la luz de la conciencia en la que hoy el pueblo de Dios la explicita y vive (cf *Redemptor hominis*, n. 3). Ilustrar en este contexto esa conciencia es una exigencia obvia. Sin embargo resulta difícil sintonizar con los caminos de Dios (Rom 11,33), inspirarse en lo que Jesús ha hecho (Jn 13,12) para hacer como él (Jn 13,15), para caminar por el camino que es él, el único que conduce al Padre (Jn 14,16). Explicitar esta inteligencia es penetrar en la conciencia en la cual la comunidad creyente se considera a sí misma como misterio, comunión y misión, y secundar su modo de relacionarse con el mundo, la humanidad y las religiones. Cuanto más la Iglesia es consciente de sí, más asiente al misterio trinitario, más sigue su identidad, más se ve movida a fijar la mirada y el corazón en el reino y a orientarse en la perspectiva de la dimensión escatológica de la creación. Programar un estilo de vida teologal para el hoy del pueblo de Dios es interpretar y hacer concretas las exigencias de la dimensión cósmica de la recapitulación de toda la realidad en Dios y valorizar las valencias contemplativas y celebrativas de la vida cristiana.

Jesucristo resucitado inició la creación y a la humanidad en la vida en Dios-Trinidad. Esta condición hay que vivirla en la historia, dentro de las ciudades, en la creación; orienta la transformación de la realidad para que permanezca al servicio de la humanidad; madura en la cooperación a que ésta viva en la justicia y en la paz, libere las prerrogativas y las potencialidades que anticipan la comunión definitiva en Dios. Desde el Vat. II en adelante esta vocación vista en su universalidad, de modo cada vez más explícito y frecuente, es calificada como llamada a la santidad (LG 40). Se la secunda viviendo en los senderos de la historia sin trapear ni con la unión con Dios ni con las responsabilidades personales, familiares, cívicas y eclesiales. Es vocación-misión que desafía la creatividad y compromete a la inventiva y a la programación, a la realización, a compartir el perdón, a reanudar de continuo el camino. Asentir de verdad a esta condición significa conocer, discernir, valorar los vastos y profundos procesos que inquietan al mundo contemporáneo. La realidad es cada vez más compleja, pluridimensional y diferenciada. Los problemas humanos -los del ambiente, de la subjetividad, de los derechos humanos, de las relaciones interhumanas, del orden político y económico, de la relación entre las religiones, etcétera- asumen dimensiones cada vez más planetarias. Afrontarlos realmente significa proveer las estructuras que ayudan a resolverlos. Los procesos laboriosos y penosos a través de los cuales se intenta decidirlos y realizarlos evidencian de modo indiscutible el temple de que deben estar dotadas las personas que perseveran en las iniciativas encaminadas a colaborar al bien humano en la fidelidad a su vocación divina.

En este contexto se esclarece no sólo el dato según el cual la vida teologal es la más alta expresión de la comunión con Dios en su pueblo, sino también el relativo al carácter de la misma. Sus actos son eminentemente implicativos, comunionales, epicléticos, implorativos. Creer, esperar y amar son verbos de confianza y consenso. Expresan pertenencia, adhesión, participación. La exigencia de capacitarse para vivirlos estimula a potenciar la dimensión más radical del ser humano, aquélla en la cual se estructura para reconocerse derivado de, viviendo en, tendiendo a, inmerso en el misterio que lo acoge y en el cual se hace él mismo. La persona puede decidir y obrar porque es acogida en el ser y está estructurada por la acogida. Decidir en este contexto es crecer en la verdad, convertirse al origen del que se deriva, en el que se vive y al que se tiende. Para educar al pueblo de Dios a comunicar en este camino es precisa una pedagogía que se desarrolle en la línea de la seguida por los Padres y que tenga en cuenta las condiciones en las cuales se desarrolla la vida contemporánea.

Secundar al Espíritu en cultivar la santidad en el pueblo de Dios y en hacerle testigo de vida humana y recta es la tarea más importante de la teología contemporánea. Desenmascarar los errores hoy significa proponer estilos de vida que asumen todo lo que de positivo hay en las realizaciones actuales y prescindir de lo que hace inhumana la existencia. El anuncio va acompañado de las propuestas operativas, de los estilos de vida convincentes por su ejemplaridad, de la perseverante disponibilidad a estar presentes en la historia con una actitud reconciliadora. Amar al Espíritu que hace nueva la historia es vivir la pasión de capacitarse para ser cooperadores de novedad: reconocer los gérmenes de la vida nueva, cultivarlos, promoverlos; creer en el Padre, que obra siempre, y en Jesús, que obra también (Jn 5,17) con el Espíritu; es dejarse transformar en testigos de verdad y en sacramento de salvación.

El verdadero problema actual de la vida teologal está en mostrar existencialmente que es posible vivirla y en probarlo con actitudes vividas por personas que comparten la vida de todos, que se diferencian por la actitud con la que permanecen encarnados en la historia, más que por condiciones singulares de existencia. Los que perseveran en la unión con Dios viviendo la vida de todos proclaman que la vida teologal es para todos. No es auténtica una vida teologal que sólo pueda ser vivida lejos del mundo; lo es la que aleja del pecado que aleja de Dios.

En algunas eras de la historia fue necesario probar que el mensaje cristiano se centra en la vida de unión con Dios; en otras, que estar en Dios es creer, esperar y amar; en otras se especificaron las orientaciones que estos actos implican; hoy es preciso evidenciar cómo se configura la unión con Dios en las personas que, sin sustraerse a las responsabilidades mundanas, conviven con modos de pensar y estilos de existencia que, en la apariencia o en la realidad, no contradicen sus condiciones y expresiones: Se trata también de cantar los cantos

de Sión en tierra extranjera (Sal 136,3). Esta nueva exigencia es vocación para todas las expresiones de la propuesta cristiana -el anuncio, la celebración, la vivencia- e impone vivirlas con fidelidad creativa, con el espíritu abierto al todavía no, dócil a la llamada del reino.

La oración, la liturgia, la escucha de la palabra de Dios, la vida justa, etcétera, estructuran la unión con el "Dios con nosotros" (Mt 1,23; 2Cor 13,11). Los amigos de Dios responden con dos pulmones: el de la unión con él y el de las responsabilidades históricas, y los dos están vivificados por la misma misericordia, dada, amada y compartida.

La dificultad de realizar esta meta en las condiciones cotidianas induce a algunos a estimarla prerrogativa de algunos privilegiados, los cuales, más que ser libres en las condiciones que contrastan la caridad, tienden a liberarse de ellas. Sin embargo, la Iglesia insiste de modo inequívoco en la vocación universal a la santidad, y por este hecho muestra que la solución hay que buscarla en la vida de todos, pero por otro camino. La comunión con Dios exige la liberación del pecado, no la fuga de la realidad. Cuanto más la presencia en la historia se vuelve exigente e imperativa, más será necesario liberar la pluridimensionalidad de las posibilidades humanas. No se puede presumir que se satisfacen las expectativas de las personas si se descuida la comunión con Dios, y viceversa.

La fidelidad a la vocación humana no se puede vivir si se vive en una sola dimensión. Si hay que amar a Dios con toda la mente, el corazón y las obras (cf Mt 22,37), esto significa que la relación con él no es conflictiva con las gravitaciones interhumanas, creaturales e históricas. La relación con Dios Trinidad engloba y vivifica todas las otras sólo si y cuando es vivida en su dinámica específica.

La teologalidad, en perspectiva histórico-salvífica, es consenso a las personas trinitarias. Su dinamismo principal encarna el sí al sí de Dios (2Cor 1,20), el consenso a dejarse orientar y educar por el Espíritu. El Espíritu hace obedientes a Cristo, que en su vida reveló para todos y para todos los tiempos el camino de la fidelidad al Padre, que reconcilia el mundo consigo. Esto significa que la unión con Dios puede vivirse, pero hay que experimentarla en el contexto de la humanidad que vive las experiencias que la califican y la perfeccionan. En nuestra humanidad "la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4) está congregando al pueblo de la parusía; a esta humanidad hay que llevarle el anuncio de la teologalidad; esta humanidad ha de ser educada para vivirlo; en ella se es misionero de aquel estilo de vida descrito por las cuatro constituciones del Vat. II. Ellas, en su conjunto, constituyen el indicativo del Espíritu para nuestro tiempo y sitúan los rasgos fundamentales de los miembros del pueblo de Dios, que está puesto para ser luz de las gentes y sacramento de salvación en el mundo; que está encaminado a la santidad en la variedad de sus componentes y en la singularidad de sus miembros (LG). A este pueblo se le dirige la Palabra destinada a vivificar y orientar sus dinamismo (DV). Ese pueblo, en la celebración litúrgica, crece en la experiencia del misterio (SC), que testimonia e irradia en la misión vivida en el mundo encaminado hacia la parusía (GS). Estos rasgos cualifican la unión con Dios, la nutren y constituyen la verificación de la verdad y de la cualidad de la misma. La teologalidad está en el origen del dinamismo humano; constituye su fruto, que madura en la historia cuando se la vive en actitud de compartir y en perspectiva de liberación. Es un camino arduo, recorrido por quienes se conducen como personas libres y se sirven de la libertad no como un velo para encubrir la malicia, sino como servidores de Dios (IPe 2,16).

II. La teología de las virtudes teologales

1. "... Y ASÍ VUESTRA FE Y VUESTRA ESPERANZA ESTÁN FIJAS EN DIOS"(IPE 1,21).

a) La vida según el Espíritu. La participación de la naturaleza divina (2Pe 1,4) en Cristo es obra del Espíritu. La fidelidad a él, el consenso a su acción, es el principio y la coronación de la condición del creyente en el tiempo (I. DE LA POTTERIE y S. LYONET, *La vida según el Espíritu*). Juan Pablo II en la encíclica *Dominum et vivificantem* ha invitado vigorosamente a la comunidad cristiana a vivir y a contemplar este misterio que cualifica su dinamismo profundo.

Por gracia Dios reconcilia al mundo consigo; congrega y forma a su pueblo; lo vivifica en la unión fecunda y dinámica en que lo inicia en la perfección de la gloria (SANTO TOMÁS, S. *Th.*, 1, q. 24, a.2, ad 3) y lo hace misionero en el mundo. La relación gracia-virtud es análoga a la que existe entre la conversión (la opción) y las actitudes que encarnan y confirman sus exigencias. Toda la vida virtuosa cristiana brota de la gracia, crece en ella, culmina en la unión más profunda de gracia con Dios-Trinidad (S.*Th.*, 1-II, q. 112, a. 4e y ad 1). En la conversión a Dios las personas acogen y experimentan nuevas posibilidades de comunión y discernen las situaciones que la contrastan. Cuanto más asienten a Dios que se revela, más viva se hace la experiencia de la misericordia y de la compasión, explícita y constante la imploración, coherente y continua la praxis.

La tradición ha descrito el camino que, bajo la guía del Espíritu (cf DV 5), lleva a la comunión de amor (Cf CONC. ARAUSICANUM II, C. 5, 6: DS 375-376; Cf CONC. TRID., sesión VI, *La justificación*, can. 5 y 6: DS 1525-1526; 1553-1559; cf también *Rito de la iniciación cristiana de adultos: Catecumenado*) e irradia sus exigencias. El itinerario a través del cual las personas interiorizan la acción del Espíritu y se conforman a las exigencias de la vida en comunión es largo, tiende a involucrarlas en la totalidad de sus dinamismos y de su historia. La tradición descubre, a menudo con inmediatez dolorosa, las profundas resistencias que hay que vencer para llegar a la

rectificación de los sentimientos, de las valoraciones, de las acciones; a la superación de los miedos, de las defensas y de los chantajes que impiden seguir la propia vocación (cf Rom 7,14ss), rendirse sinceramente a Dios, vivir en verdad la pasión por el reino (cf Rom 9,1ss).

La sistemática teológica ha indicado en la gracia la fuente y el vértice de la vida teológica y moral subrayando la estrecha articulación entre virtudes y dones. Ha destacado también la aportación que hacen a la vida en gracia los carismas, los ministerios y las operaciones, las ayudas con que el Espíritu Santo educa a la Iglesia y a los fieles para cooperar en Cristo a la preparación de la parusía. Entre los dones con que el Espíritu acompaña todo el dinamismo de la vida teológica y moral están los denominados dones del Espíritu por antonomasia. El entendimiento y la ciencia cualifican la actividad de la fe; el temor, el dinamismo de la esperanza; la sabiduría hace sabroso e intenso el ejercicio de la caridad. Las obras de la persona movida por el Espíritu son más del Espíritu que de la persona misma (S.Th., I-II, q. 93, a. 6, ad 1). Esta convicción sostiene para caminar con esperanza por la vía de la connaturalidad con la vida en Dios-Trinidad. La acción del Espíritu se desarrolla con eficacia específica en la vida litúrgica. En ella vivifica y hace vivificante la comunidad que se deja transformar en Cristo en el consenso y en la alabanza al Padre. La Iglesia se construye a través de los sacramentos y de la fe (S. Th., III, q. 64, a. 2, ad 3; Suppl., q. 6, a. 6c).

En la contemplación de esta providencia admirable que orienta la historia, madura el "gracias" y el consenso que estimulan, potencian y hacen convergente el dinamismo humano, en particular el que en la justicia concurre a compartir pacífica y amistosamente responsabilidades históricas, vividas como premisa y contexto de la rectificación de las costumbres y de la oferta religiosa de la creación a Dios. Es la vida de la y en la creación nueva. No se trata de discutir el hecho de que la fe, incluso sin la caridad, es y constituye un gran don de Dios (cf CONC. TRID., sesión VI, *Lajustificación*, can. 28: DS 1578; VAT. I, const. *Dei Filius*, c. 3: DS 3010), sino de estimular a todos a tender a aquella plenitud de unión con Dios que lleva a compartir la ciudadanía de los santos en el nosotros de la comunión de la familia de Dios (cf Ef 2,19ss).

En el tiempo la teologalidad es actitud eminentemente misericordiosa y suplicante; se nutre de la compasión por el crecimiento del pueblo de Dios y de la solicitud por quienes todavía no se han abierto a la conciencia viva de su dignidad.

La misericordia es el principal componente del estar y avanzar juntos, en compañía; en compartir cotidianamente la pasión por la parusía, en hacer realidad las iniciativas que irradian y potencian la liberación humana. Los miembros del pueblo de Dios aceptan la misma profesión de fe, se sostienen en la confianza y en el amor que jalonan la existencia personal y comunitaria, afrontan y toleran los mismos sufrimientos (1Pe 5,9). La misericordia es actitud fuerte y vigorosa, alimentada por la contemplación del misterio, por la participación de las condiciones en que vive el pueblo de Dios, por la confianza en la victoria conseguida por Cristo sobre las fuerzas del mal. Es fruto de la acción del Espíritu, que transforma el sufrimiento en amor y que provoca la liberación de la inventiva que secunda el proceso de cooperación a la reconciliación del mundo con Dios (cf 2Cor 5,17ss). Cuanto más crece la unión con Dios, más la persona es introducida en el secreto del amor y de la pasión trinitaria. Cuanto más es consolada, más se libera la disponibilidad a consolar a quienes se encuentran en cualquier género de aflicción con el consuelo con el que somos consolados nosotros mismos por Dios (2 Cor 1,3-5). Esta actitud, cuando es secundada, se convierte como en la atmósfera en la cual se connaturalizan los diversos dinamismos humanos que cualifican la mentalidad y los comportamientos de la persona, la cual experimenta que no vive ya sola, sino que es Cristo quien vive en ella (Gál 2,20). En este contexto es donde obran los dones del Espíritu Santo, sobre todo los intelectuales, que agudizan el conocimiento y el gusto de los caminos de Dios, permiten penetrarlos con inteligencia de amor, nutren la confianza que lleva a valorar el tiempo con el metro de Dios más que con el de la sucesión o la duración, y a decidir serenamente las elecciones concretas.

b) La participación del padecer de Dios: "Tendréis tribulaciones en el mundo" (Jn 16,32). La vida teológica es actitud ferial, no extraordinaria. Lo cotidiano es el contexto en el cual el pueblo celebra el misterio que lo vivifica y experimenta la fidelidad y la misericordia que hace nueva y reconciliada la historia. En este lazo con el tiempo y con las condiciones de su desplegarse se purifica el aspecto más íntimo de la teologalidad. La vida oculta con Cristo en Dios (Col 3,3) es por eso mismo participación de la pasión de Cristo, en la lucha con la cual contrasta el mal, en la resistencia que opone a Dios (cf G. M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*). En su cuerpo místico, Cristo está en agonía hasta el fin del mundo (PASCAL, *Pensées*, 553, ed. Brunschvig). La dignidad mayor de los fieles consiste en compartir la misma suerte con su Pastor: la piedra viva rechazada por los seres humanos, pero elegida y preciosa ante Dios (1 Pe 2,4). La unión con el Dios trinitario de la cruz es participación en el sufrimiento que Cristo padece para entrar en la gloria (cf Lc 24,26). Jesús mismo anuncia a los fieles esta condición -si me han perseguido a mí, también os perseguirán a vosotros (Jn 15,20)- en el contexto mismo en el que revela su presencia ininterrumpida en y con quienes hayan de creer en su nombre. La revelación neotestamentaria, desde los sinópticos (cf Mt 5,11) a la primera carta de Pedro, hace de esta condición una bienaventuranza: "Bienaventurados los que son insultados por el nombre de Cristo", y especifica que sobre ellos reposa el Espíritu de la gloria y el Espíritu de Dios (1Pe 4,14). La persecución y la lucha están en la purificación de la fe y del amor como el fuego en el oro, que se hace puro en contacto con aquél (1Pe 1,7). Es superfluo enumerar las contrariedades que ponen a prueba a la comunidad creyente en el tiempo de su

peregrinación. En su variedad evidencian la oposición con la que el mal contrasta la acción de Dios y la fidelidad del Dios con nosotros, el fiel (1Cor 1,9;10,13; 2Cor 1,18; 2Tes 3,3; 2Tim 2,13).

La sorpresa más grande que se experimenta en el dolor que todo esto provoca viene de la experiencia del gozo, de la fuerza y de la perseverancia que caracterizan el camino de quienes responden con fidelidad a la vocación al amor.

2. LAS VIRTUDES TEOLOGALES EN PARTICULAR.

a) "Fija la mirada en Jesús, autor y perfeccionador de la fe" (Heb 12,3). - En la tradición el término fe es empleado para significar ya sea el misterio de Dios que se revela en Jesucristo, ya la actitud de quienes asienten a él. La teología ha hablado de *fides quae* y de *fides qua*, de la fe creída y del acto de creer. Se trata de aspectos distintos, pero no separables ni confundibles de la vida de fe. Al creer, la persona vive la relación que la une a Dios, conoce en el conocimiento y en el amor en los cuales él se revela.

En un texto muy vigoroso el Vat. II (DV 5) ha sintetizado la enseñanza tradicional sobre esta realidad, ha descrito su dinamismo, su origen y desarrollo, situando todo ello en el contexto de la iniciativa de Dios revelante, que lo funda y lo estructura. De acuerdo con la enseñanza de Pablo, habla de ello como de obediencia (Rom 16,26; 1,5; 2Cor 10,5-6). Es la actitud libre, dócil e inteligente de quien se abandona enteramente a sí mismo, su propio yo humano, con confianza, en Dios; le ofrece en homenaje la inteligencia y la afectividad disponibles a la escucha de quien se le revela; asiente libremente a lo que de hecho le revela. Confianza en Dios, docilidad a él, asentimiento explícito a cuanto dice estructuran en nexo articulado la actitud que califica el camino, el itinerario del creyente hacia Dios. "Creer quiere decir abandonarse a la verdad misma de la palabra de Dios vivo, sabiendo y reconociendo humildemente cuán inescrutables son sus juicios e inaccesibles sus caminos (Rom 11,33)" (JUAN PABLO II, enc. *Redemptoris Mater* 16); es asentir a la Palabra en el significado que le da aquél de quien proviene y que surge en su dimensión histórica concreta en el camino de la comunidad que en la "peregrinación de la fe" vive "en contacto con el misterio de Dios" (JUAN PABLO II, enc. cit. 17) y lo hace presente a la humanidad.

Esta descripción es un eco de la sentencia del capítulo 3 de la constitución *Dei Filius*, del Vat. 1 (1870), lo amplía y repropone en la línea de la famosa fórmula del *credere Deum, credere Deo, credere in Deum*, atribuida a san Agustín, pero que en realidad viene del compilador del *Sermo 1 de Symbo1o* (PL 40, 1190-91). Este maravilloso proceso se desarrolla dentro de la vida de gracia, es su primer fruto y tiende a ella en la circularidad permanente entre conocimiento, amor y fidelidad. Cuanto más la inteligencia de quien vive en gracia se deja convencer por la Palabra que radica en la verdad y libera de la falsa representación a Dios y los caminos de su providencia, con mayor fidelidad se da el amor, más la persona se siente movida a hacerse cargo de las situaciones cotidianas y a transformarlas para que se conviertan en epifanía del misterio. En la fe Dios consagra en la verdad a los creyentes, los une consigo, los hace convertirse en luz que, en y a través de la comunidad creyente-, ilumina el camino que lleva a los elegidos de Dios a vivir confiados en Dios Trinidad y a escuchar su palabra. Todos los aspectos de la vida del creyente tienen estructura dinámica propia, que hay que educar y cultivar con aportación específica: es la obra de la misión de la comunidad cristiana en su camino histórico.

En la fe, sobre todo en la informada por la caridad y potenciada por los dones del Espíritu, el aspecto cognoscitivo y de confianza están unidos en un solo dinamismo que abraza a toda la persona, la hace crecer connaturalizada con la verdad de Dios y lleva a contemplarla no como extraños. El fiel consiente en que Dios sea Dios en su vida; lo reconoce a través de las mediaciones históricas en las cuales se manifiesta a sí mismo y el designio de su providencia; se cultiva en conversión permanente, en la disponibilidad a obedecerle; se alimenta de la palabra acogida, interiorizada, anunciada y celebrada; se deja introducir en el reino de aquellos pequeños a los cuales el Padre revela lo que oculta a los sabios y a los inteligentes (Mt 11,25) y a los cuales participa el conocimiento que tiene del Hijo y en el cual éste se complace en admitir a quienes ama (cf Mt 11,26-27; 1Cor 2,11).

Dios mismo con su gracia previene y sostiene a la comunidad y a cada uno de los creyentes en el camino de la fe. El Espíritu Santo lo dirige con sus ayudas. Influye en lo íntimo de las personas, mueve los corazones y sacude su dureza (la esclerocardia: Me 16,14), los convierte a Dios, abre los ojos de la mente (Le 24,32), "hace suave el consentir y creer en la verdad" (II CONO. DE ORANGE, can. 7: DS 377) y, por medio de sus dones, potencia continuamente la inteligencia penetrante de la revelación (DV 5).

- La fe está estructuralmente ligada a la palabra de la revelación, al testimonio que la transmite; depende de la predicación que se actúa por la palabra de Cristo (Rom 10,17). La Palabra tiene estructura sacramental; obra en el consentimiento inteligente y amoroso que funda (cf 1Pe 1,23) y que hace ser "conciudadanos de los consagrados y miembros de la familia de Dios" (Ef 2,19).

El consentimiento sucede a la escucha y lo exige; él cualifica al creyente en su prerrogativa de ser racional, inteligente y libre; es adhesión a Dios, que, al revelarse, admite a compartir su plan de salvación y funda la nueva capacidad de conocimiento que estructura la "reorganización de la conciencia de lo real" (R. Guardini), llevando a valorar los acontecimientos y la historia humana a la luz de su realización suprema. En virtud de este poder nuevo, las personas se abren a Dios, que en su revelación se entrega a ellas; dan su consentimiento a aquel que

en Cristo acoge la humanidad en la participación de su naturaleza (2Pe 1,4); entran en aquel itinerario misterioso que cualifica el camino del pueblo de Dios en la historia. El creyente no se aparta nunca de la Palabra y no se detiene en ella; no se bloquea en el enunciado, sino que se deja conducir a aquel que se revela y que reconcilia consigo. Todo creyente se adhiere a la palabra de alguien. Por eso lo que en todo acto de fe aparece como principal y está dotado en cierto modo del valor de fin es la persona a cuya palabra el creyente presta su adhesión. "Los detalles de las verdades afirmadas en esta voluntad de adherirse a alguien se presentan entonces como secundarios" (SANTO TOMAS, S. Th., II-II, q. 11, a. 1). El que cree acoge y tiene en el corazón (es una de las etimologías de creer) a Dios y lo que escucha sobre él y de él; vive la relación que él funda con la humanidad; asiente a su estilo de reconciliación de la historia, a la *paideia* con que la orienta. Cuando se rompe el lazo entre consentimiento y palabra y se subestima uno u otro de estos dos elementos, se termina considerándolos en contraste. Una especie de brazo de hierro opone a aquellos que en la educación de la fe insisten en la necesidad del anuncio autorizado, claro, preciso, y a los que reiteran la importancia de sostener las personas y las comunidades para que sean espontáneas y libres en creer. En lo que concierne a la comunicación de la fe, algunos la quieren como participación de experiencia y relación interpersonal, otros insisten en la aportación imprescindible de una pedagogía religiosa normativa, solícita en transmitir enteramente el mensaje autenticado por el magisterio de la Iglesia. Distinguir y separar la *fides quae* y la *fides qua* significa meterse en un callejón sin salida, que falsea la verdad y perjudica al pueblo de Dios. La verdad de fe espira y alimenta el amor. Cuando el amor cesa de ser consentimiento a Dios, que en Jesucristo reconcilia al mundo, se convierte en vago sentimiento separado de la intervención de Dios que lo funda. No se puede "credere in Deum" si no se cree a Dios que habla para admitir a la comunión consigo. La comunicación de la fe es juntamente comunicación entre personas que tienden al consentimiento de Dios, fundado en la escucha del mensaje aceptado de él. Este encuentro tiene lugar en la historia. La fe es un camino hacia la plena liberación, hacia la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rom 8,21); mientras continúe no habrá personas verdaderas fuera del Dios verdadero, ni la palabra del Señor fructificará fuera de las personas en que está sembrada (Lc 8,16). La responsabilidad del anuncio de la palabra no es auténtica si prescinde de la solicitud de las personas que en ella son regeneradas (cf IPe 1,33); su crecimiento no es secundado bien fuera de la verdad en que es auténtico. Lo precario y difícil de este equilibrio no dispensa de buscarlo.

- Más que describir la fe importa describir la transformación en virtud de la cual una persona se hace creyente, los rasgos de la radicación de la fe en la experiencia concreta de la persona que escucha, piensa, ama y asiente al Dios que habla del misterio de su providencia para iniciar en la visión de sí, para atraer y unir a sí al ser humano.

Intentar evidenciar cómo es pensado el creer y por qué se cree en la comunidad creyente es tarea importante para secundar el camino hacia la interiorización y la personalización de la fe, el paso del asentimiento nocional al real. Los que no creen, frecuentemente estiman que creer es una actitud incomprensible, alienante e irracional. Exponer el creer y justificar la fe son aspectos importantes de la confesión de fe y del testimonio que respecto a ella se hace dentro de la comunidad creyente y en la familia humana. La fe sigue una dinámica y una lógica propias: diversas y distintas, pero no en contraste con la racional.

En la fe el creyente se abre a Dios; por el cual se deja encontrar y acoger en la gracia que obra en lo profundo del corazón humano, obra en la historia y vela sobre todo. por la transmisión histórico-eclesial de la revelación. La actitud del creyente respecto a Dios se descubre sólo progresivamente a los mismos que la viven. Presenta algunas analogías con la experiencia común de confianza, pero se distingue de ella en lo que tiene de más específico: la explicitación del consenso consciente a Dios, implícito de raíz en el sí a la gracia. Creer es dar a Dios el homenaje sincero y agradable de sí en el acto inteligente y amoroso del deseo de estar con él, de asumirlo como fuente de la verdad por la cual dejarse orientar, de penetrar y secundar su mensaje. Todo estriba en vivir esta confianza; nada la determina. Ella es fruto exclusivo de la libre y espontánea decisión de vivir a la escucha de Dios. En cierto sentido, en la fe cada uno revive a su modo la experiencia de Ábrahán, a quien Dios le pide el hijo de la promesa y se lo devuelve en una alianza nueva (Jn 22).

El creyente, como todo ser humano, no puede abdicar de la racionalidad; se siente movido a asentir sólo a lo que comprende, ve y de lo que está cierto. En el caso de la fe se le pide no que renuncie a todo eso, sino que lo viva en una dimensión de radicalidad; que confíe no en un ser supremo cualquiera, sino en el Dios que salva en Jesucristo y guía en el Espíritu; que se deje amaestrar y orientar por él. El que cree no se limita a registrar un mensaje; lo considera verdadero, se deja guiar por él al plasmar la confianza radical del vivir. Y ello porque Dios lo dice y porque las personas asienten a él. El sí del creyente es uno y complejo; la estructura de la confianza en Dios, que se revela es diversa de la que tiende a la unión conformante con él. Antes de asentir a lo dicho, es preciso asentir al que revela, permanecer a la escucha de él, mantenerse y conservarse en actitud de docilidad, aprendizaje y deseo de comunión. Este modo de ser no germina de manera espontánea; es fruto de proyectar la vida, de dominio de sí, de purificación de la inteligencia, de la memoria y de la fantasía, de liberación de la afectividad, de capacidad de fijar las prioridades de los propios compromisos en el empleo de las propias energías, de vigilancia.

Creer es caminar en y con el pueblo de Dios; compartir sus caminos, sus expectativas y sus metas; es dejarse orientar por el magisterio, que autentica el camino; es apresurar la preparación del reino. La conciencia del

abismo que existe entre el camino de Jesucristo y las orientaciones personales y comunitarias agudiza en la comunidad creyente la solicitud a crecer en la dimensión misionera que la lleva a trabajar para que las situaciones no estén en contraste con la vocación histórica y final de la humanidad y para que la familia de Dios crezca unida en la fidelidad al misterio.

La palabra de Dios reúne y hace misionera a la Iglesia, la convierte en madre. Pues ella es llamada madre y virgen, y estos nombres tienen una profunda significación bíblica y teológica (LG 64). La Iglesia es madre cuando, acogiendo con fidelidad la palabra de Dios, "por la predicación y el bautismo engendra para la vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios" (LG 64). Esta conciencia permite ver el misterio de la vida y de la misión de la Iglesia a la luz del de María la madre de Jesús, el "primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8,29). "Puede decirse que la Iglesia aprende de María también su propia maternidad... ligada esencialmente a su naturaleza sacramental" (JUAN PABLO II, enc. *Redemptoris Mater*, 43).

b) Dar razón de la esperanza que hay en nosotros (1 Pe 3,15) y que no decepciona (Rom 5,5). - La revelación ilumina y potencia cada uno de los aspectos de la experiencia humana y aclara sobre todo el dinamismo de la esperanza. La esperanza es una actitud humana típica fundada por el bien, por la realidad una y compleja por la que la persona se siente atraída y en la cual busca su plenitud. El bien esperado consta de algunas características imprescindibles: es importante en orden al crecimiento y a la perfección de la persona; no se ha alcanzado aún, pero puede conseguirse; es posible: es arduo, futuro y posible. Nadie espera una realidad no buena; y, por otra parte, un bien puede ser amado deseado, pero no esperado si faltan las otras prerrogativas. Se desea, no se espera un bien ordinario. El bien arduo ya conseguido no es ya futuro, y por eso se disfruta y goza de él, no se lo espera. Una realidad sublime y futura, pero no valorada como posible, funda tristeza, desilusión, rabia, rencor y desesperación, pero ciertamente no esperanza. El dinamismo de la esperanza se paraliza si estas condiciones no subsisten. La persona, por ejemplo, puede valorar como no importante el bien que efectivamente lo es, o atribuir importancia a una realidad que carece de él; puede presumir y hacerse la ilusión de haberlo conseguido; puede valorar como no posible una meta que todavía lo es o, viceversa, como posible la que ya no lo es. La esperanza auténtica está estructuralmente ligada a la verdad: recta valoración de la realidad; a la disponibilidad de tender al bien, aunque sea grande: discernimiento de las posibilidades efectivas de que la persona dispone y que funda en ella la realidad a la que asiente y a la que se adhiere. Espera el enamorado que tiende al nosotros del amor, libre de la amenaza de la precariedad, de las defensas, de los miedos y de las contradicciones. Espera el que cree en la posibilidad del entendimiento entre los seres humanos y persevera en realizar sus condiciones.

El que espera lucha para vivir en el bien amado y para contrastar los obstáculos que retrasan la tendencia hacia él e impiden sus anticipaciones. En su expresión más auténtica, la esperanza es relación entre personas; es estímulo a la liberación y a la expansión de la amistad y de la solidaridad; es esfuerzo magnánimo que tiende a la realización de lo que facilita y permite la paz interhumana en el disfrute de la creación y en la aspiración a la vida con Dios.

- La esperanza teológica está estrechamente ligada al estado de camino, es la prerrogativa de los que caminan; se funda en la vida en gracia, en la incorporación a Jesucristo resucitado; cualifica todas las fases de la existencia y hace que converja hacia la salvación personal, la vida en Dios en la gloria y la plena manifestación de Dios Trinidad en la parusía.

Todo este dinamismo es vivificado por el Espíritu (Rom 5,5) y se desarrolla en la obediencia a Jesucristo (1Pe 1,2). En él personas y comunidades son iniciadas en el pueblo (1 Pe 2,10) que Dios asocia a sí, en la victoria sobre el poder del mal (cf Rom 6,6-11) y en la vida en caridad. Jesucristo no es modelo externo de esperanza; es aquél en quien Dios regenera (1Pe 1,3) al pueblo de la nueva alianza; el que, a través del Espíritu, capacita para pensar, obrar, comportarse como él se comportó (Jn 3,6).

La unión con Cristo descubre posibilidades extraordinarias de bien que comprometen en la lucha contra todas las formas de fatalismo desresponsabilizador y de presunción anárquica; diversas en la forma y convergentes en los resultados, paralizan las iniciativas, desaconsejan la fidelidad y desaniman la solicitud.

La esperanza cristiana no brota de una confianza genérica o de un vago fiarse y abandonarse a Dios; está arraigada en la fe en Dios Trinidad y en la promesa del redentor. Tiene por objeto no una felicidad cualquiera, sino la vida eterna ahora oculta en Jesucristo y que se dará totalmente en la resurrección final. La roca firme en que se apoya es la fidelidad de Dios a sí mismo, el sí de Dios a la humanidad en Jesucristo (cf 2Cor 1,20), en virtud del cual ésta puede ser realizadora de comunión en un tiempo en el cual todavía se ensañan enemistades y muerte. El que espera sufre la soledad, pero sabe que no está solo; avanza por caminos aislados, pero sabe que camina en el pueblo guiado por la iniciativa de Dios (1 Jn 4,10; Rom 3,21 ss); tiene la experiencia del límite, de lo precario, y sigue actuando para que los gérmenes de vida nueva, que el Espíritu vivifica no queden sofocados por las vanas solicitudes; padece la desunión y trabaja para que la comunión no se vea comprometida por el predominio de intereses idolátricos, por miras despóticas o por valoraciones cobardes y desconfiadas. La humanidad en Jesucristo está irreversiblemente viva en Dios y en ella son vivificados los que por medio del Espíritu y de los sacramentos son injertados en él.

Esperar, en el contexto de la revelación neotestamentaria, significa creer que pascua y pentecostés fundan para todos una nueva posibilidad de vivir en y con Dios, y por eso crecer en la humildad, en la magnanimidad, en la magnificencia, o sea en las prerrogativas que encarnan la certeza de que Cristo nos tiene consigo y nos hace crecer en él como signo sensible de la novedad de la creación (cf 2Cor 5,16) tendiendo a la comunión de Dios todo en todos (1Cor 15,28).

- Aunque "lo que seremos no se ha revelado aún" (Jn 3,2), sabemos que tiene lugar en la línea de la "semejanza" con Dios (ib) y que es posible en Cristo resucitado. La esperanza está ligada al camino recorrido por Jesús camino, al camino que se caracteriza por la transformación del sufrimiento en amor, por la misericordia que lleva a hacerse cargo del mal humano para impedir que obstaculice la unión con Dios. La situación sociológica en que vive el que espera contextualiza las manifestaciones de la esperanza, pero no las determina. La esperanza se funda en el Espíritu derramado en los corazones y se alimenta a través de las dificultades que la persona no experimenta ni descuida.

Sin duda, la experiencia de la impotencia humana, de la dureza de los corazones, de la resistencia a la justicia y a la amistad, de los obstáculos de todo género que se oponen a la fidelidad a Dios y a la perseverancia en sus caminos hacen que quien espera deba continuamente practicar la vigilancia, la oración y el abandono. No menor confianza se requiere para hacer que la confianza en las realizaciones humanas, en el poder y en la eficacia de la empresa histórica, no disuada de confiar y cooperar con Dios. La prueba más grande de la esperanza la constituye el cansancio, el retraso de la manifestación del Señor y a la vez la recrudescencia del poder del mal. Esperar es realizar las actitudes que acrecientan y manifiestan confianza; es obrar para que las relaciones sean liberadas de las falsas representaciones y se desarrollen dentro de la fidelidad y la confianza. Cultiva la esperanza el que vive de misericordia, se inclina sobre el ser humano y lo sostiene en el caminar por la senda a través de la cual la historia y la realidad se convierten en epifanía de salvación. En la esperanza él se libera, con la fuerza del amor, en la lucha contra el poder de la muerte y sus manifestaciones (1Cor 15,26), en la resistencia a los ídolos, en la decisión de contrastar el faalismo desresponsabilizador, las pretensiones autosuficientes y todas las actitudes que paralizan el camino hacia el bien humano.

Vivir en la esperanza significa ser personas de comunión en el pueblo de Dios; testimoniar en verdad y fidelidad, con signos efectivos y elocuentes, el amor que Dios tiene a todos; concurrir a la plena liberación de la creación (cf Rom 8,20).

c) "Arrraigados y fundados en la caridad" (Ef 3,18). - El centro y el vértice de toda la vida teológica se expresa con el término *agape*. En sus diversas formas: verbal, nominal, adjetiva, la palabra aparece más de trescientas veces en el NT. En él designa el vínculo entre el Padre y Jesucristo; a Jesucristo y al Espíritu; la unión de hombres y mujeres entre sí en el pueblo de Dios; el lazo entre la humanidad y el mundo (cf J. D'ARc, *Le concordanze del NT, voz Amare*).

No se trata de un elemento aislado o aislable del mensaje cristiano. Dimensiona y cualifica el centro mismo de la fe: "... hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído; Dios es amor" (Jn 4,16). Antes y más que exigencia de comportamiento es revelación de la adopción a la vida trinitaria. Dejarse conformar en la verdad de esta condición es consentir en vivir como hijos de Dios (1Jn 3, 1s). Para captar la belleza y la riqueza de este don hay que colocarse en la perspectiva justa; no basta explicitar el sentido de los textos y de los vocablos, hay que profundizar y secundar la memoria del designio (Rom 3,25; 8,28; 9,11; Ef 1,9.11; 3,11; 2Tim 1,3) misericordioso, gratuito, benévolo, en el cual Dios reconcilia en Jesucristo (2Cor 5,18) al mundo consigo, introduce en *su agape* de modo que con un solo y mismo amor se pueda amar a Dios, a sí mismo, a los otros en, con y por Dios. La caridad es vida, es actitud, es mentalidad. Brota de la gracia, de la unión con Dios, de la participación de su vida y tiende a ella. Su dinamismo, potenciado por el don de la sabiduría (SANTO TOMÁS, S.Th., II-II, q. 45), conduce a la contemplación amorosa, a la experiencia de la paz de Dios en nosotros (ib, a. 6) y tiende a la comunión conformante en la vida trinitaria. La incidencia histórica de la caridad no se desarrolla en perjuicio de su radicación divina, y ésta no crece si se descuida la primera. No es posible amar al Dios que reconcilia consigo la historia si no se ama la historia iniciada en la reconciliación con Dios. Se puede amar a Dios sólo dentro de la historia participando de sus esperanzas y dolores, luchando por la liberación de la creación del mal. La verdadera cuestión no estriba en la dimensión histórica de la caridad, sino en convencerse de que sólo en el amor de Dios se ama de verdad la historia y sólo el amor samaritano es el verdadero reflejo del amor de Dios. Ama a Dios quien se compromete, según el carisma de su propia vocación, en la reconciliación del mundo con Dios. Dimensión trinitaria y dimensión histórico-salvífica de la caridad subsisten, crecen y se irradian juntas; son expresión de la vida en la cual la humanidad y la creación son nuevas en Jesucristo resucitado (2Cor 5,17), que da el Espíritu y da al Espíritu. Todo ello queda falseado y reducido si no se capta su unidad y su centro y si se lo concibe en la perspectiva de la persona desarticulada del pueblo de Dios, de la humanidad disociada, de la creación proyectada hacia la plena liberación (cf Rom 8,16ss), de la humanidad y de la creación separadas de la unión con Dios Trinidad. Estas gravitaciones subsisten juntas, aunque se articulan de modo diverso. Cuando crecen, caen las resistencias, avanza la liberación de las veleidades idolátricas y pecaminosas que, cualesquiera que sean las formas que adoptan, son siempre expresión de incapacidad de amar, de resistencia a la acción de Dios, de pretensión de sustraerse a la gracia.

- La eucaristía, el sacramento de la pasión y de la cruz, es la revelación suprema del amor trinitario a la humanidad, y a la vez el contexto y el vértice de la caridad de la Iglesia a Dios-Trinidad y de la comunión misionera de que ella vive. La caridad cristiana es eminentemente eucarística. En la celebración, personas y comunidad incorporadas a Cristo por la acción del Espíritu participan del amor en el cual las personas de la Trinidad se aman y aman a la humanidad, son amadas en el amor con que Cristo es amado y con el que ama, secundando su estilo de liberación del pecado. Por esta estrechísima articulación suya con la eucaristía, la Iglesia es el sacramento de la íntima unión con Cristo en Dios y también de la unidad salvífica que todo el género humano tiene de Dios y en Dios. "La Iglesia, radicada, mediante su propio misterio, en la economía trinitaria de la salvación, con todo derecho se entiende a sí misma como sacramento de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Ella sabe que lo que es por el poder del Espíritu Santo, del cual es signo e instrumento en la realización del plan salvífico (JUAN PABLO II, enc. *Dominum et vivificantem*, 64).

En una página muy rica de esta misma encíclica se describe el proceso misterioso del cual trae origen y en el cual vive la acción de la Iglesia, que en el Espíritu entra en el sufrimiento humano y cósmico con nuevas donaciones de amor redentor. De este modo el misterio de la iniquidad humana es reconciliado por medio del de la piedad, y el amor se manifiesta más fuerte que el pecado en la dimensión temporal e histórica que asume, pero sobre todo y más radicalmente frente a su valor definitivo en orden a la unión plena con Dios (cf *Dominum et vivificantem*, 39, y *Salvifici doloris*, 14ss). El rostro más profundo del misterio de la caridad aparece cuando se penetra su carácter misericordioso. "En el cumplimiento escatológico la misericordia se revelará como amor, mientras que en el tiempo, en la historia humana, que es a la vez historia de pecado y de muerte, el amor debe revelarse sobre todo como misericordia y también realizarse como tal. El programa mesiánico de Cristo, programa de misericordia, se convierte en el programa de la Iglesia. En el centro de ésta se alza siempre la cruz, puesto que en ella la revelación del amor misericordioso alcanza su vértice". Dios revela su misericordia cuando insta a los seres humanos a la misericordia para con su propio Hijo, hacia el crucificado (JUAN PABLO II, enc. *Dives in misericordia*, 8). Amar a Dios es amar con el amor con que él ama, participar en la humanidad de Cristo el sufrimiento de Dios (*Dominum et vivificantem*, 39), ser en el Espíritu y entrar en, con y por él en el sufrimiento humano y cósmico, en el mundo del pecado, para que en todo prevalezca el don, el ser humano se encuentre a través de un don sincero de sí y viva de aquella "semejanza entre la unión de las personas divinas y la de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad" (cf GS 24.25, y *Dominum et vivificantem*, 58 y 59).

Compartir en la comunidad creyente y en la humanidad la esperanza de vivir en la "profundidad del amor de Cristo" (Ef 3,18), ilustrar los caminos para acrecentar en la creación la impaciencia de la liberación de la esclavitud, de la corrupción y de la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cf Rom 8,19ss), es vocación y misión.

- La tradición teológica ha ilustrado el dinamismo de la caridad con la analogía de la amistad, que es amor de reciprocidad fundado en la participación de la misma vida y que se realiza en la comunión de amor, que es participación de aquél en el cual Dios ama a la creación en Cristo y la funda en la capacidad de amar. El origen de este proceso es la iniciativa de Dios, que potencia las aspiraciones más profundas de la persona, la connaturaliza consigo, de modo que conocimiento, confianza y amor sean operaciones de la persona, vitales y espontáneas, que en Dios consiente a Dios. "Amamos porque él nos ha amado primero" (1Jn 4,19). La misma teología ilustra el proceso en virtud del cual la vida de quienes consienten en este don de reciprocidad tiende a desarrollarse según un dinamismo único, complejo y circular, que nace en el consenso a la gracia y culmina en el contacto (experiencia) con Dios Trinidad. Los dones del Espíritu Santo potencian esta experiencia que se irradia en las relaciones de justicia, cualifica y potencia todos los dinamismos de la vida moral y los hace crecer como expresión de la connaturalización con la vida en Dios. Todo brota de la unión con Dios en la gracia y todo tiende a acrecentarla, a potenciarla en sus valores íntimos y en sus dinamismos operativos; es el misterio de la iniciación en el Dios todo en todos (cf 1 Cor 15,28).

3. LA TEOLOGALIDAD: EN EL CORAZÓN DE LA PROPUESTA MORAL CRISTIANA.

a) El bien de toda la persona y de todos los pueblos en el nosotros de la comunión trinitaria. Orientar teologalmente la existencia significa sintonizar con el indicativo según el cual la humanidad creada por Dios ha sido elevada en Jesucristo a la dignidad de hija de adopción y a asumirlo como fundamento y comprobación de estilo de vida. Es la perspectiva adoptada por el Vat. II. Él la propone como tarea de la teología moral. Le pide que ilustre la sublime vocación de los fieles en Cristo para mostrar cómo en ella se funda la exigencia de dar en caridad frutos de vida por la salvación del mundo (OT 16).

En Jesucristo conocemos con plena revelación el misterio trinitario y somos iniciados en el disfrute del mismo. Los tres son origen, contexto y vértice de la vocación y de la perfección humana. La humanidad y la creación existen por la iniciativa de Dios Trinidad, son guiadas por Dios Trinidad y tienden a la plenitud de vida en Dios Trinidad. El camino de la historia se origina, se desarrolla y tiene su plenitud en Dios Trinidad: de la Trinidad de origen a la de gloria en y con la de misión. En el Espíritu de Jesucristo encarnado y resucitado, la humanidad es atraída y acogida en el nosotros de la vida trinitaria. Camina a la luz (Jn 1,7) cuando toma conciencia de esta condición suya; se deja reconciliar (2Cor 5,20) en el nosotros de comunión en el que es ella misma; se capacita

para convertirse en sujeto y término de relaciones personales en y con Jesucristo y el Espíritu en la vida del Padre. -Esta meta es vocación siempre y para siempre. En el tiempo no se la consigue nunca de modo definitivo, pleno e irreversible. Es siempre contrastada, frecuentemente desatendida, a veces traicionada. Tender a ella es creer en aquel que la hace posible; esperar conseguirla, amarla, contemplarla, proponérsela siempre de nuevo, arrepentirse de no estar cercanos al Señor que no abandona ni siquiera cuando es abandonado (cf, ICor 1,4ss). El deseo y la esperanza de perseverar en este camino alimenta y vigoriza la decisión de convertir a ella las situaciones personales y estructurales que se le resisten y sostiene para discernir cómo hacerla concreta cotidianamente. El consentimiento a Dios tiende a implicar a la persona en la totalidad de su ser en un dinamismo que va del fin amado al fin conseguido y gozado, a través de la conversión de las diversas expresiones del vivir personal y comunitario. La luz y la fuerza que la teologalidad irradia sobre la existencia es proporcional a la fidelidad y coherencia con que se la vive. En ella se libera la oración y la contemplación, la persona se abre a los horizontes en los cuales se sitúan los microproyectos y de los cuales saca fuerza e inspiración la lucha contra la monotonía de lo cotidiano y contra las melancolías dispersivas. A la luz de Dios la mirada se vuelve aguda y penetrante; la persona comienza a vislumbrar y percibir dimensiones de realidad y posibilidades de futuro que orientan en la novedad el camino personal y comunitario.

El que está en Dios no descuida las responsabilidades históricas y las exigencias del crecimiento humano; programa su desarrollo con la memoria inmersa en la esperanza amorosa de la creación nueva en Dios Trinidad (1Pe 1,4). Ésta es vocación y meta que el Espíritu realiza en nosotros y con nosotros. Él se une a nuestro espíritu dentro del pueblo de Dios para atestiguar que somos hijos del Padre (Rom 8,16). Puesto que la comunidad cristiana es misionera de salvación en la historia, debe vivir en la disponibilidad permanente a responder a quien pide razón de la esperanza que tiene en sí y de la cual es depositaria (1Pe 3,15). Los amigos de Dios no abandonan la historia a sí misma ni omiten anunciar en ella el evangelio del gozo, los caminos de la paz. Contemplar en el centro de la historia es estilo de fidelidad, no un lujo. Llevar en la contemplación y en la alabanza la miseria del mundo es asentir al amor de misericordia que redime a lo humano. El referente de la persona moral no es ni una autonomía anárquica abstracta ni un complejo de leyes; es el pueblo en el cual viven las leyes y para cuyo bien se dictan y observan; son los santos en comunión; es el Padre, el Verbo y el Espíritu. Todas las relaciones que las personas fieles establecen se regulan por prescripciones, se esclarecen mediante conceptos y principios; pero lo que funda la verdad de unas y de otros son las personas vivas que se aceptan, piensan, aman y obran en contexto de justicia amistosa, en la paz.

Esta fidelidad proyecta una luz nueva sobre todas las dimensiones de la vida moral: la personal, la social y la ambiental; la sitúa en la perspectiva de la comunión, de la pertenencia, de la participación, de la convergencia. El acto bueno ético es creativo de comunión; la persona que lo emite de modo consciente y responsable crece en el mundo de personas y de realidades en que está inserta. Es moralmente verdadera cuando en la comunión en que obra mantiene las relaciones personalizantes a través de las cuales crece y se libera la nueva creación en Cristo (2Cor 5,17). Esta revelación no restringe la propuesta moral, sino que la hace anuncio de gozo grande para todo el pueblo (Le 2,11); proyecta sobre toda la historia la luz que permite captarla en su dimensión de verdad. En este contexto la vida moral está siempre naciendo; crece en la realidad en que nace, es decir, en la y por la palabra de Dios, viva y eterna: la palabra del evangelio (1 Pe 1,23ss), y fructifica en las personas en las que se siembra llegando a su madurez.

Puesto que es la palabra la que engendra a la vida y mantiene en la vida, escucharla significa dejarse fecundar por ella en las mediaciones en las que se comunica; conservarla y meditarla en el corazón (Le 2,19-51); acoger a la persona que la dice; dejarse acoger, vivir y obrar juntos; impedir que los acontecimientos distraigan y ralenticen la tensión hacia la liberación plena (Rom 8,19ss).

La meta a que conduce este camino es la unión efectiva y afectiva con Dios en Jesucristo; es el hábito nupcial (cf Mt 22,11) del que están revestidas las personas que en la oración llaman padre a Dios (1 Pe 1,17); es la actitud en la cual se armonizan acogida y decisión, gratuidad e iniciativa, confianza y compromiso. Se trata del arduo e ininterrumpido aprendizaje del modo de amar a Jesús (Jn 13,15), de la participación en sus sufrimientos (1Pe 4,13), de la gratuidad, de la fidelidad, del compromiso, es decir, de las prerrogativas en las cuales Dios cultiva al pueblo de las bienaventuranzas (cf Mt 5,1ss). El fiel que persevera en este seguimiento (1Pe 2,21) tiene parte con el Señor (cf Jn 8,8); "espera contra toda esperanza" (Rom 4,18); no vacila ni siquiera cuando la promesa tarda en realizarse (ib, 21); sigue realizando iniciativas de comunión, aunque todo induzca a considerarlas inútiles; no sustrae esperanza a quienes se resisten a acogerla. En la vida teologal vivida radica la vulnerabilidad a la miseria humana y la disponibilidad a hacerse cargo del peso de los otros, a vivir como samaritano (Le 10,33); y esto hace agudizar la mirada y permite comprender cuán profundas son las laceraciones que desangran a la comunidad humana y qué tenaces las resistencias al bien. El mal humano, cuando es acogido y vivido en el contexto de la unión con Dios, se convierte en la lanza que hiere el corazón: libera la iniciativa de reconciliación (cf Jn 19,34), es asumido en la participación de la voluntad salvífica del Padre (cf Jn 6,39).

En esta atmósfera se califican la contemplación, la celebración la alabanza y la oferta; perseveran las iniciativas justas; crecen las actitudes que caracterizan a los liturgos, a los profetas y a las profetisas, a los reyes y a las reinas, es decir, a quienes forman el pueblo que Dios reúne en Jesucristo (1 Pe 2,9ss). Esta vocación es una provocación ininterrumpida a dejarse educar por el Espíritu de Dios en la obediencia a Cristo, a secundar las

exigencias de la filiación adoptiva, a vencer las resistencias que se oponen a su irradiación histórica, a hacer que las iniciativas encarnen la *sapientia crucis*, el acontecimiento salvífico en el cual hemos conocido la verdad plena y misteriosa sobre la gratuidad deificante del amor de Dios.

b) En unión con Dios en las fronteras de la historia. Las virtudes teologales no son una teoría teológica; expresan y sintetizan la realidad cotidiana y ferial de las personas, cuya existencia se desarrolla en el contexto de la comunión con Dios, que en Jesucristo ha manifestado el plan según el cual conduce la historia. Los hechos y las actitudes de estas personas son múltiples y variadas; pero ellas tienden a estar unidas, a vivir en continuidad los momentos religiosos y los profanos, la pertenencia a la comunidad creyente, a la familia humana, al mundo creado; perciben lo que une a estas diversas gravitaciones; no las confunden, pero no las oponen; se comprometen a satisfacer las exigencias de cada una de ellas, conscientes de vivir en unión con el único y solo Señor, que es el creador de todo y que lo reconcilia todo consigo.

En la vida teologal las personas experimentan existencialmente el "todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios" (1Cor 3,23). Viven en relación con Dios y con todos aquellos a los que él vivifica y une consigo; llevan adelante estas relaciones no de modo formal e indiferenciado, sino en unión con Jesucristo en la docilidad al Espíritu.

Todos estos momentos de la vida cristiana, humana y criatural son asumidos por la y en la teologalidad, es decir, en la unión en Jesucristo. En él la persona vive la filiación adoptiva, la solidaridad interhumana, la condición de criatura. Vida sacramental, escucha de la Palabra, realidad cotidiana constituyen el contexto, la fuente y la expresión del asenso fundamental a Dios en el camino a través del cual nos relaciona con él. Creer, esperar, amar, orar y celebrar, escuchar, anunciar la Palabra, transformar la realidad, disfrutar de lo cotidiano, afrontar y resolver los conflictos y las laceraciones que estructuran el vivir, y, viceversa, vivir todo esto es encarnar, inculturar en la historia de todos y cada uno el plan de Dios, hacer la realidad acorde con su llamada.

La fragmentación de esta continuidad es el pecado, entendido como condición y como acto. Salir de él, contrastar su lógica, significa iniciarse en el Dios todo en todos, o sea en la vocación de la historia. La teología ha expresado estas verdades diciendo que la caridad es la virtud suprema, es la forma de todas las virtudes. En estas fórmulas ha compendiado el sentir de la comunidad creyente, la cual experimenta cómo en quienes aceptan vivir en Dios, todas las actividades, aunque presenten una fisonomía y una cualificación diversas, tienden a ser referidas al amor y a expresar sus exigencias. El amor impregna cada momento de la vida de la persona, crece y se cualifica en y a través de cada uno de ellos, los estimula y exige a todos. Es como el sol: vivifica e ilumina toda realidad, da esplendor a todo color y se enriquece en la belleza de todas las cosas. Otro aspecto de esta realidad se resume en la doctrina según la cual sólo en la caridad las virtudes se hacen plenamente virtuosas y humanas. La existencia de quien está efectivamente unido con Dios es diversa de quienes de hecho, cualquiera que sea el motivo, no están abiertos a la comunión con él. Esta relación no es indiferente para el ser humano; es integrante, constitutiva de su verdad de criatura adoptada para la filiación divina. El ser humano es creado, es derivado de Dios: su estructura es un dato, no es fruto del consentimiento humano. La persona no pertenece al mundo humano en virtud de su propia decisión; puede consentir en estar en él porque lo está, no lo está porque lo decide.

La adopción filial es obra de Dios, no humana; la persona puede consentir o rehusarla, no puede anularla; puede no quererla, no impedir que exista. Por eso reconocerla es ser, quererse en la verdad. El no consenso efectivo al plan de Dios en la vida humana descalifica todas las expresiones del vivir y hace que el ser humano no sea de hecho quien está llamado a ser, quien puede y debe ser, anclado de verdad en la fuente y en el contexto del propio bien.

Este dato no está destinado a fundar o legitimar discriminaciones o jerarquías, sino a reconocerla verdad y a secundar la toma de conciencia de la propia condición, de las auténticas posibilidades humanas; él permite valorar y verificar en verdad la propia orientación de vida, la posición en la realidad y frente a Dios, y por ello favorece la decisión de sí, la construcción de la propia existencia.

El ser humano es concéntrico, no excéntrico; proviene de, vive en, está orientado a Dios: "en él vivimos, nos movemos y existimos" (He 17,28). En esta participación se funda la posibilidad de conocerlo, de consentir en él, de vivir en él, de amarle, de honrarlo. Cuanto más se vive esta verdad más aparece el límite inherente a la negación de la cognoscibilidad de Dios, a la falsificación de la relación con él o, por el lado opuesto, a la afirmación gnóstica, irracional y emotiva de la presencia directa e inmediata a él.

Calificarse uno mismo con nuevos estilos de relación, transformar la realidad y los hábitos, de modo que no estén en contraste con la vocación humana y cristiana no es un hecho obvio, automático; para hacerse posibilidad concreta, exige la liberación de los compromisos con la injusticia y el pecado. En quien la vive todo cambia. Cuando nos dejamos admitir en la comunión de las tres personas, todas las relaciones se cargan de valencias insospechadas. Por desgracia, la experiencia de esta transformación se experimenta después de haberla vivido, no antes. Se ve obstaculizada por la atmósfera de defensa, de indeterminación, de perezosa inercia en la cual se vive cuando se aplaza indefinidamente el problema de vivir o se espera que se resuelva por sí solo. Esta tergiversación potencia la indisponibilidad al consenso y su falta favorece la vida fragmentaria, contradictoria e incoherente. Si no se supera este círculo vicioso, la existencia se desarrolla en la duda, en la

inautenticidad, en la vaguedad de los pretextos que son difíciles de desenredar y aclarar cuanto más inconsistentes son. La luz no es nunca suficiente cuando no nos cultivamos para ella, cuando se trampea con la verdad y con la fidelidad.

III. La antiteologalidad: la enfermedad mortal

También en el mundo contemporáneo una unión con Dios que sea posibilidad concreta, gozo para todo el pueblo es una espera contrastada. La resistencia a vivirla se experimenta no sólo en lo que ella propone a nivel de relaciones interhumanas, sino en la línea de lo que es en ella fundamental. El don más sublime de Dios de hecho es el que encuentra las mayores defensas; el reconocimiento que debería ser el más obvio es el que menos aflora.

A causa del desorden, extenso y profundo, que vicia la condición humana, incluso cuando no se duda de Dios nos defendemos de él; cuesta considerarlo y reconocerlo como padre y amigo; se lo concibe a lo sumo como "objeto, no como sujeto activo, que obra en el mundo y dialoga con el hombre" (R. CANTALAMESSA, *Evolución del concepto de Dios personal en la espiritualidad cristiana*, 85). Concebimos la realidad, sin excluir la de Dios, con mentalidad de cosa, de separación, de lejanía, más que con mentalidad personal, de pertenencia, de comunión, de participación.

Las expresiones de esta enfermedad mortal son múltiples; adoptan configuraciones diversas según las personas, los tiempos y los contextos socio-culturales. La tradición religiosa analiza esta oscura, tormentosa y atormentada fenomenología, la somete a diagnóstico lucha contra ella, sufre por su difusión. Infidelidad, indiferencia, incredulidad, herejía, apostasía, ateísmo, desesperación, dispersión, desbandada, incapacidad de amar, odio, envidia, discordia, altercados, etc., son otros tantos aspectos de la "vana conducta" heredada de los padres (1 Pe 1,18), que se manifiesta en toda clase de "malicia, fraude, hipocresía, celos" (ib, 2, 1). Para que esta situación cambie es necesario que el don sublime de Dios se convierta en el desafío más radical que la revelación y la humanidad se hacen recíprocamente. Los creyentes deben sentirse desafiados a legitimar la verdad que anuncian, y la revelación debe poder interpelar a personas y comunidades, debe convencer de que se verifique y autentique el planteamiento de la vida a la luz de lo que ella dice y acoge en y con la realidad histórica, cósmica, humana y religiosa.

Si la realidad no está envuelta por la y en la relación con Dios, el compromiso por ella no podrá ir acompañado del dirigido a confirmar la unión con él (cf 1 Cor 13,1 ss;15,13ss), y viceversa. Si todo viene de Dios, todo debe llevar a él; esta meta desafía cada día la inventiva de los creyentes.

BIBL.: ALFARO J., *El problema de la trascendencia y de la immanencia de la gracia*, en *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973; ID, *Esistenza cristiana*, Univ. Gregoriana, Roma 1979; AUBERT R., *Leproblème de 1 acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovaina 19583; BERNARD R., *La vertu théologale*, en "VS" 41 (1934) 146-167; BERNARD Ch.A., *Théologie de l'espérance selon st. Thomas d'Aquin* (Bibliot. Thom. 34), Paris 1961; BORI P. C., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue interpretazioni*, 11 Mulino, Bologna 1987; BURGEois D., *Inchoatio vitae aeternae. La dimension eschatologique de la vertu théologale de foi chez st. Thomas d'Aquin*, en "Sapientia" 27 (1974) 272314; CANTALAMESSA R., *Evolución del concepto de Dios personal en la espiritualidad cristiana*, en "Con 123 (1977) 331-342; CHENU M.D., *La Parole de Dieu I: La foi dans l'intelligence*, Cerf, Paris 1964; COLZANI G., *Dalla grazia creata alta libertà donata. Per una diversa comprensione delta tes; dell habitus*, en "ScC" 112 (1984) 399434; D'ARCJ., *Le concordanze del NT*, Marietti, Casale M. 1978; FLECHA J.R., *Esperanza y moral en el NT* en "Studium Legionense" 16 (1975) 85161; FuCHS J., *Theologia moralis el vita theologalis*, en "Seminarium" 20 (1968) 647-659; GAMBA D., *La esperanza como línea de la teología moral renovada y dinámica*, en "Revista Española de Teología" 32 (1972) 169-188; GARRIGOU-LAGRANGE L., *De virtutibus theologis*, Turin 1949; ID, *Thomisme: les vertus théologiques*, en *DThC* 15, 902-1001; GUERARD DE LAURIERS M.L., *Dimensions de la foi*, 2 vols., Paris 1952; K/ERKEGAARD S., *Las obras de amor*, 2 vols., Guadarrama, Madrid LABOURDETTE M., *Le développement vital de la foi théologique*, en "RevTh"43 (1937)101-115; ID, *La vie théologique selon st. Thomas: 1 objet de la foi*, en "RevTh" 58 (1958) 597-622; LAIN ENTRALGO P., *La espera y la esperanza*, Alianza Editorial, Madrid 1967; LoTTIN O., *Psychologie el Morale aux XII el XIII s.*, t. 3, Duculot, Gembloux 1949, 459-535; MIETH D., *Die neuen Tugenden. Ein ethischen Entwurf* Düsseldorf 1984; MOLTMANNJ., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 19773; MOURQUX J., *Creo en ti*, Científico-Médica, Barcelona 1964; MÜLLER H., *L'expérience chrétienne de l'Esprit*, en *L'expérience de Dieu el le st. Esprit. Immédiateté el médiations*, Le point théologique 44, Paris 1985, 47-79; NOYEN C., *Foi, charité, espérance el eonnaissance dans les Epitres de la captivité*, en "NRT" 94 (1972) 897-911; 1031-1052; NYGREN A., *Eros y Agape*, Sagitario, 1969; PESCH O. H., *Teología de la virtud y virtudes teológicas*, en "Con":211 (1987) 459-480; PIEPER J., *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1969 ID, *Sulla fede*, Morcelliana, Brescia 1963; ID, *Sull amore*, Morcelliana, Brescia 1974; itoTTERIE I. de la y LYONNET S., *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1970; QUELL_ STAUFFER G., *agapa-agapé*, en "GLNT" I (1965) 57-146; RAMIREZ J. M., *De spei chrinianaefideique diviniae mutuae dependentia*, en "Divus Thomas Plac." IS (1940) 211-284 ; RAWREZ S., *La esencia de la esperanza cristiana*, Punta Europa, Madrid 1960; ROQUET A.M., *Limité du Carps Mystique dans la charité res sacramenti de 1 eucharistie*, en "MaisD" 24 (1950) 20-45; RoussF_ LOT P., *Gli occhj delta fede*, Jaca Book, Milán 1,977; SALVATI G.M., *Teología trinitaria delta croce*, Lde, Turin 1987; SCHILLEBEECKJ(E.), *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980; ID, *Intelligenza delta fede. Interpretazioni e critica*, Paoline, Roma 1975; SCHLIER H., *La speranza*, en *Rijlessioni suj NT Morcelliana Brestia* 1969; SCHOLEM G., *Legrandi correnti delta mistica ebraica*, 11 Melangolo, Génova 1982; SECKLER M., *Le salut el l'histoire*, Cerf, Paris 1967; SPICQ C.; *Agape en el Nuevo Testamento*, Análisis de textos, Cares Madrid 1977; THISELroN A.C., *The supposed Power Words in the Biblical Writings*, en "JThST" 25 (1974) 283-299; VEREECKE L., *Da Guglielmo d'Ockham as. Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna*, Paoline, Roma 1990; WELTE B., *Daj mulla al mistero assoluto*, Marietti, Turin 1985; ID, ¿ *Qué es creer?*, Herder, Barcelona 1984 WIDENGREN G., *Fenomenología della religione*, Bologna 1984.