

# GLORIA A DIOS

---

La Gloria en el pensar la Fe

JUAN OCHAGAVÍA, S.J.



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE



Teologado Interprovincial  
San Pedro Fabro  
Santiago - Chile

Gloria a Dios. La Gloria en el pensar la Fe  
Registro de Propiedad Intelectual N<sup>o</sup> xxx.

ISBN: xxx

Primera Edición: 500 ejemplares.

Noviembre de 2015.

Ediciones Revista Mensaje.

Cienfuegos 21, Santiago, Chile.

[www.mensaje.cl](http://www.mensaje.cl)

Diseño y diagramación: Ediciones Mensaje.

Impreso por Copygraph en Santiago de Chile.

# ÍNDICE

---

Presentación 5

Prólogo 13

## ARTÍCULOS

1. Lo vivo y lo actual de san Ireneo de Lyon 17

2. El proceso de secularización: luces y sombras 49

3. Teología y Belleza 75

4. Dios en Santo Tomás y el quehacer teológico 95

5. El poder de Cristo 123

6. Hans Küng, La cuestión de fondo 143

7. John Henry Newman. Conciencia crítica para el siglo XXI 159

8. La idea de revelación 181

9. Visión cristiana del mundo y magisterio 197

10. La oración en la teología 215

11. Espiritualidad y Teología Pastoral 239

12. Santidad y teología 257

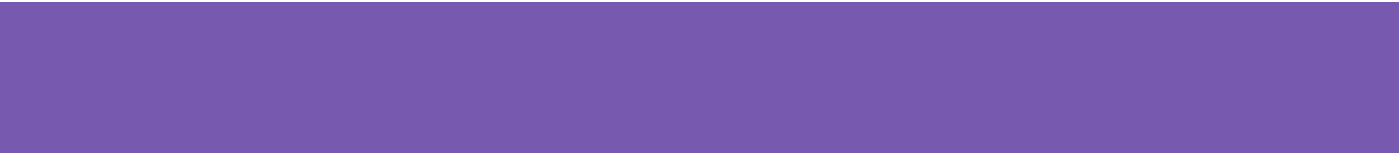
13. La esperanza teológica 277

14. La obediencia de parte del que manda 297

15. La Iglesia y la nueva ley de matrimonio civil 323

16. Ecumenismo en la Iglesia católica 335

17. El misterio del sacerdote 353



## PRESENTACIÓN

La fe es fundamentalmente un agradecimiento al Dios Creador y Salvador, Consumador y Dador de Vida plena que sostiene y da sentido a todo y a todos. Un agradecer y alabanza constante que aprendemos juntos en la comunidad eclesial de fe. Como creyentes estamos llamados a pensar nuestra fe, a hacer teología, y este pensar será auténtico en la medida que sepa mantener una relación vital con el pasado y con su presente en el horizonte del futuro. Esto es básico en nuestra experiencia de fe, dado que la novedad central del movimiento cristiano de ayer, hoy y mañana surge siempre del redescubrimiento de su origen: Dios Trinidad, el Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. No hay ni habrá una vivencia cristiana plena que no sea a la vez una experiencia de Dios Trinidad, que se manifiesta en la historia como relación, fundamento de la comunión que caracteriza la creación.

La teología como gesto de tradición, como memoria y actualización agradecida y reflexiva no podrá prescindir jamás del vital testimonio de los testigos de la misma fe, a través de los siglos, para orientarse y buscar nuevos horizontes en medio de los desafíos de todo presente, en diálogo con la cultura, la filosofía de ayer y de hoy, e igualmente con las ciencias humanas, que tienen una palabra significativa sobre el misterio insondable del ser humano. Y no sólo memoria y actualización sino sobre todo esperanza de una vida eterna, de una felicidad sin límites, de una plena comunión de vida y amor con Dios y todos los bienaventurados. Con todo, la teología es acontecimiento de memoria y actualización creativa, testimonio y celebración agradecida y esperanzada.

Y este ejercicio teológico auténtico es lo que podremos vivir y disfrutar leyendo esta hermosa y profunda obra de Juan Ochagavía, testigo de la fe y de la teología postconcilio Vaticano II. Es más, el mismo libro, me parece, constituye por sí mismo una sólida celebración del Cincuentenario del Concilio que estamos viviendo en estos días.

Explícita e implícitamente el teólogo nos conduce magistralmente a través de diecisiete capítulos a reconocer la presencia del Dios Trinidad “que hace historia con el mundo”. De la mano de pensadores y santos como Ireneo de Lyon, Tomás de Aquino y Buenaventura, por citar algunos maestros de la fe, a quienes conoce y sigue con inteligencia y fineza, el autor nos hace ver como el Dios Trinidad, visible según su bondad y amor, ha creado un mundo bueno y bello, mundo que se desarrolla y camina hacia la eternidad gloriosa. El “Dios Trinidad que hace historia con el mundo” es presentado como fundamento de la belleza existente en las criaturas y de la autonomía relativa de toda realidad histórica. Contra todo dualismo subraya la bondad original de la creación y la libertad humana fundada en la gracia de Dios Trino manifestada en Cristo, “Plenitud de la Belleza”, Verdad, Luz-Logos, y en el Espíritu, quien con Amor conduce la creación hacia su plenitud última (Caps. 1, 3 y 4). Explicando como Dios se revela en Jesucristo, insiste el autor en la conexión entre el Revelador y el mensaje revelado (Cap. 8).

Sin ánimo de ser exhaustivos veamos cómo a partir de estos pilares fundamentales el autor ilumina y orienta diversas realidades que conciernen a la fe y a la evangelización, y al mismo desarrollo teológico en su permanente diálogo entre fe y razón.

Por ejemplo, el ejercicio del poder. Movidio por el poder del Espíritu de Dios, Jesucristo anuncia y hace realidad el Reino de Dios y su mensaje desenmascara los ídolos del poder político y económico, y nos convoca a difundir fraternidad y solidaridad desde una actitud de servicio incondicional y desinteresado. El Concilio Vaticano II, con su teología del Pueblo de Dios, resalta la perspectiva evangélica de una Iglesia servidora del mundo y donde “la obediencia tiene siempre un carácter misionero, de servicio al reinado de Dios en la humanidad entera, en toda la creación” y por lo cual el diálogo es el camino indicado “para buscar y hallar los caminos de Dios”. En medio de la crisis de autoridad y obediencia cabe recordar que mandar es dialogar (Caps. 5 y 14).

Considerada la teología como “sabiduría en el Amor”, según San Buenaventura, no es posible realizarla al margen de una vida de oración y contemplación. En su estilo Santo Tomás de Aquino también piensa que el amor es la fuerza que impulsa un verdadero ejercicio

teológico. Sólo un quehacer teológico orante es capaz de leer en lo profundo, de ser inteligencia de la fe, de pensar y comprender desde la fe. Al mismo tiempo, “no se avanza en teología si no se crece en santidad, es decir, en la fuerza y presencia del Espíritu de Cristo actuando en nosotros, asemejándonos a Cristo y llevándonos al Padre”. La tarea permanente de la teología es asumir e iluminar la totalidad de lo real desde la luz de Dios para comprender su sentido profundo descubriendo la huella trinitaria en toda criatura y en todo el cosmos creado (Caps. 10, 11, 12).

No se trata sólo de saber y comprender sino también de hacer y transformar este mundo en un mundo más cercano al reino de Dios, en una cultura como la moderna que considera haber alcanzado una “mayoría de edad” y valora positivamente, desde la razón, los procesos históricos y el progreso (Cap. 2). Destaca la contribución de John Henry Newman, quien dialogó críticamente con el liberalismo religioso del siglo XIX y supo denunciar en su tiempo la fragmentación del saber y la tecnificación del conocimiento que se apoderaba de la cultura europea y de las universidades, rescatando el perenne aporte de las humanidades y las letras. Nuestro autor sostiene la vigencia del aporte pastoral de Newman de saber mostrar al Jesucristo de los evangelios y de fomentar un amor personal al Señor, en suma, una “fe real” y no sólo “nacional”, su idea del valor del laicado y su ineludible contribución al desarrollo de la tradición. “Necesitamos a Newman como conciencia crítica para el siglo XXI” asevera Ochagavía (Cap. 7).

Plenamente vigente y urgente en nuestros días es el llamado del Concilio Vaticano II a “extirpar de raíz toda despreocupación por la construcción del mundo y todo divorcio entre la fe y la vida”. Jesucristo, el Nazareno que inaugura el reinado de Dios, el crucificado resucitado, “es la Nueva Creación y atrae hacia sí a todo el universo para renovarlo y transformarlo en su vida de Resucitado... Los seres humanos y el universo todo desde lo más profundo de su ser, están Cristo-dinamizados... El Espíritu de Cristo es quien está a la obra preparando la unificación final en Cristo de la humanidad y del universo entero” subraya nuestro teólogo Es insoslayable la responsabilidad cristiana en el mundo actual. Junto con Paul Tillich el teólogo jesuita prefiere hablar de “teonomía” en vez de autonomía para resaltar que, en la línea del Concilio (GS 36 y AA 7) “las realidades creadas están intrínsecamente dotadas de consistencia, verdad y finalidades propias que reflejan la estructura que les ha dado el Creador... Dios no entra en competencia ni rivaliza con las criaturas... el ordenamiento de las criaturas hacia

Dios (teonomía) en nada hace violencia a su propia autonomía, sino que más bien la suscita y promueve”. Con todo, lo religioso y lo temporal, lo espiritual y lo material, el más acá y el más allá, no son realidades paralelas, como dos líneas asintóticas que nunca se tocan. Y aquí precisamente reside el fundamento de la competencia de la Iglesia, los obispos y el magisterio en general para pronunciarse y orientar en torno a los asuntos que conciernen a la vida social, política y económica (Cap. 9). Nunca hay que perder de vista la necesidad del diálogo para enfrentar los desafíos particulares que plantean el Estado moderno y la cultura moderna. También el diálogo respetuoso entre teología y magisterio en medio de las circunstancias y desafíos de la conciencia moderna e histórica (Cap. 6).

En un contexto complejo de crisis de la familia, la Iglesia “encabezará un trabajo largo y paciente de refundación de la familia en una sociedad más cristiana, y por lo mismo más humana, más justa, más humilde y solidaria con los pobres. La familia no se restablece sin hondas conversiones, sin una evangelización radicalmente nueva” y frente a toda visión pesimista recuerda, una vez más, el fundamento trinitario. “Dios es familia: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Él nos hizo a imagen suya, es decir, nos hizo familia. Llevamos como constitutivo nuestro el ser y hacer familia y sacar de Él la energía para superar nuestras fallas y rupturas familiares. Y Dios es más fuerte que todas nuestras miserias y rebeldías. Su especialidad es hacer que sobre abunde la gracia y el bien, donde ha abundado el daño y el pecado (Rom 5,20)” (Cap. 15).

Todo esfuerzo de evangelizar y anunciar el reino de Dios en la historia no puede dejar de lado la tarea de profundizar el ecumenismo y, en consecuencia, el diálogo con la diversidad de confesiones cristianas. Discutir sobre el ecumenismo redundaría necesariamente en profundizar la misma catolicidad de la Iglesia. El Concilio señaló un camino en el sentido de una “catolicidad en la pluralidad”. Al respecto, señala “catolicidad dice no tanto extensión cuantitativa sino plenitud e integridad cualitativa de todo lo cristiano. La catolicidad no es pues una nota estática de la Iglesia, que se da de una vez para siempre, sin admitir variantes, sino una propiedad dinámica, un ideal que debemos estar siempre esforzándonos por alcanzar” (Cap. 16). En fin, y al interior de la misma Iglesia, también se requiere diálogo y mutua colaboración entre los diversos carismas y servicios y por ello “lo sano es que haya trabajo en equipo entre sacerdotes y laicos, caridad activa y docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo...” (Cap. 17).

En fin, en una obra que tan bella y agudamente se habla de Dios, del Dios Trinidad, fundamento de toda comunión y relacionalidad, no podía estar ausente la Esperanza. Valora los aportes del filósofo de la esperanza Ernst Bloch, y junto con él destaca que “la esperanza es el principio impulsor de la humanidad y de toda su historia”. Saliendo al paso del riesgo de evasión que podría comportar la Esperanza cristiana, Juan Ochagavía presenta y comenta un pasaje central de la enseñanza escatológica del Concilio Vaticano II: “La espera de una Nueva Tierra no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal... El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección” (GS 39).

Y añade, el teólogo jesuita: “Nada pues más ajeno a la esperanza cristiana que la evasión y la alienación de nuestra historia concreta. Ella es todo lo contrario de un conservadurismo que, petrificando la historia, prefiere la seguridad del pasado o la comodidad del presente a los riesgos de abrirse al futuro para transformar el mundo. La esperanza cristiana no tiene nada que ver con una concepción arcaica del tiempo que vive de la añoranza de un paraíso perdido. Vinculada a Cristo y dinamizada por su Espíritu, ella se vuelca ansiosamente hacia el futuro...” (Cap. 13), hacia la Parusía del Señor, hacia la Novedad del reino definitivo y eterno prometido por Dios.

Y esa esperanza nos convoca a una misión permanente: la de anunciar la Buena noticia del mismo Jesús y de su mensaje a un mundo donde, junto con la alegría, la felicidad y las búsquedas de solidaridad, reinan también el sufrimiento, la desgracia, dominaciones y exclusiones entre los hombres y mujeres. Por lo mismo, la teología es una tarea siempre abierta, inconclusa, hasta que se manifieste plenamente el rostro del Señor, cuando Dios “sea todo en todo” (1 Cor 15, 28) y siendo Dios junto a su pueblo, entonces “enjugará toda lá-

grima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (Ap 21, 4). La esperanza de una vida eterna, de una felicidad sin límites, de una plena comunión de vida y amor con Dios y todos los bienaventurados, tiene desde ya su fundamento en Jesucristo resucitado.

Agradecemos al teólogo Juan Ochagavía este libro que, sin duda, dará que pensar, orar y esperar.

**Fredy Parra Carrasco**  
Decano Facultad de Teología  
Pontificia Universidad Católica de Chile





## PRÓLOGO

**E**l presente tomo de GLORIA A DIOS reúne algunos de mis ensayos de hacer teología que a mi parecer conservan vigencia y pueden decir algo útil para hoy día. Está dirigido no sólo a teólogos sino en general a personas que les duele la finitud y que con Jesucristo anhelan más vida.

Su tema es Dios, pero no Dios allá arriba, Señor solitario reinando en el cielo, sino el Dios comunidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; el Dios que hace historia y se desposa con nuestra finitud a fin de llenarnos de su Vida Nueva, resucitada y resucitadora. Esto desde el primer estallido de la creación, a lo largo de todos los tiempos y edades de la tierra; y por fin, en la Patria, por los siglos de los siglos, desde siempre y para siempre.

Este cuarto tomo de GLORIA A DIOS lleva por subtítulo “La Gloria en el Pensar la Fe”. Pensar la fe como Dios la piensa es hacer teología. ¿Es posible hacer esto? Lo obvio sería decir que no, porque no somos Dios. La distancia entre él y nosotros es infinita. Por lo cual, pretender nosotros ver las cosas con su mirada y pensamiento, pareciera ser algo inalcanzable.

Sin embargo, ¿es tan así de insalvable esta distancia si nos ponemos en la perspectiva de que Dios amó tanto al mundo que le envió a su Hijo (Jn 3, 16-17)? Para la fe cristiana la cosa no sólo es posible sino que al hacerlo se ejercita el saber más alto: el saber humano iluminado y agrandado por el saber de Dios.

El Hijo de Dios, su Palabra, fue enviado a encarnarse, a unirse para siempre al hombre y al acontecer humano, a ser Palabra viva que nos muestra al Padre y que nos entiende en

nuestro idioma de criaturas. Nada de lo humano le es ajeno. La creación entera, en toda su facticidad natural y con toda su historia tejida de libertades frágiles, está ligada a él y sólo en él alcanza su plenitud. Lo propio de la fe en la Encarnación es decir que el hombre en Cristo se trasciende infinitamente a sí mismo; que nuestra dimensión de criatura sólo la alcanzamos si vivimos supra-creaturalmente con Cristo hacia Dios Padre.

Si Dios nos mira, nos piensa y nos guía a través de los ojos y el corazón humanos de Cristo, es posible que nosotros, débiles como somos, hagamos teología. El hecho de que Jesucristo esté unido a nosotros nos permite ver la realidad con sus ojos, sus modos de acción, la fuerza de los deseos de su corazón. Esto es lo que llamamos “ver con los ojos de la fe” (Santo Tomás: *fides oculata*).

Si esto lo hacemos con un saber metódico, disciplinado, crítico, relevante, hecho en comunión con la mirada de los demás creyentes, estaríamos hablando de hacer ciencia teológica.

De los diecisiete ensayos que aquí presentamos, el de Ireneo y el de la obediencia de parte del que manda son nuevos. Los demás aparecieron en *Teología y Vida* y en *Mensaje* en las fechas que indicamos. Los ofrezco tal cual aparecieron, sin modificarlos, pero señalando en una introducción el contexto al cual responden. Esto ayudará al lector a comprenderlos mejor.

Es difícil agruparlos en subtemas. Como he dicho, el tema de todos es Dios Trinidad que hace historia con el mundo. Esto acontece no sólo cuando trato de la Trinidad de modo explícito sino también cuando los ensayos nos llevan a contemplar la lucha entre el poder mundano y el poder de Cristo, entre la belleza y la desmesura, entre la obediencia humilde y la prepotencia, en las relaciones entre la ley civil y la eclesiástica. En todos estos ensayos está Dios haciendo historia. No quisiera que, por clasificarlos en subgrupos, se perdiera esta unidad de fondo.

Por último, agradezco a todos los que de diferentes maneras me han ayudado en este trabajo. Al CIF San Pedro Fabro (Centro Jesuita Internacional de Formación), que me acoge, dándome casa, amigos compañeros de comunidad, comida y tiempo para trabajar. A la Facultad de Teología, a la que he estado ligado por tantos motivos a lo largo de mi vida. A la revista Mensaje, donde fueron publicados varios de los artículos que ahora les ofrezco. A Josefina Errázuriz que, al igual que con los tres tomos anteriores, me ha ayudado mucho a

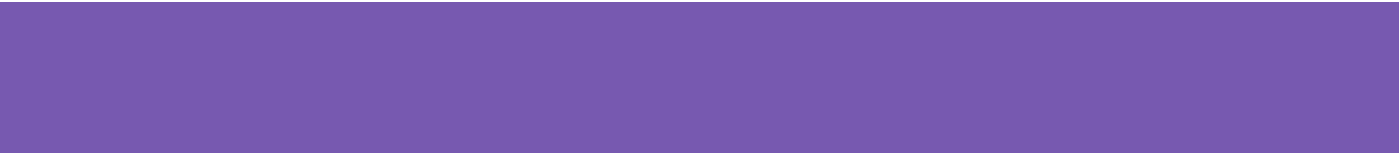
ordenar mis ideas y papeles. A la Compañía de Jesús y a los amigos que me han alentado a escribir este libro, lo mismo que los anteriores.

Termino con un pedido, una especie de disposición testamentaria. Se trata de lo siguiente: Los temas que desarrollo en este libro me son muy queridos. Mi más hondo deseo es que ayuden a los lectores a encontrarse con Dios Padre, que en Jesucristo nos sale al encuentro por todas partes, llenándonos de su Espíritu de paz, fuerza y alegría. Me he esforzado por presentarlos lo mejor posible dentro de mis fuerzas. Pero soy consciente de que hay todavía mucho más por profundizar y sacarles partido. Ahora los entrego a ustedes, y a otros que vendrán, para que los sigan profundizando y abriéndolos a nuevas perspectivas, renovadoras de la sabiduría humana y la divina. Esto requiere mucha oración, reflexión y proyección a la realidad siempre cambiante...



ARTÍCULO I

LO VIVO Y LO  
ACTUAL DE SAN  
IRENEO DE LYON



## LO VIVO Y LO ACTUAL DE SAN IRENEO

*Este artículo pretende explorar un camino para que la Trinidad se nos haga más vital, más grande y más cercana. Que la acojamos en las muchas maneras como de hecho viene a nosotros en todo lugar y momento. Que esto avive nuestra comunicación con ella. Que ojalá nunca más digamos: “la Trinidad, eso de ‘tres personas distintas y un solo Dios no más’, me supera y me aburre”.*

*Hoy la sentimos lejana, tan lejana que para muchos viene a ser irrelevante. Les da lo mismo que Dios sea Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sería más práctico que fuese simplemente una sola persona, Dios, que respondiera a nuestros pedidos e intereses y que, como moralista exigente, nos hiciera caminar derecho hacia él.*

*Leo en cambio los cuatro evangelios y me encuentro con vida y movimiento. Veo a Jesús movido por el Espíritu que se pasaba noches en oración buscando la voluntad de su Padre. Leo a San Pablo y hallo un apóstol desbordante de amor a Jesucristo, al Padre y al Espíritu, consumido de celo misionero de anunciarlos a todas partes.*

*Creo que la razón de este contraste no es sólo cosa de fe tibia u oración escasa. Hay una dificultad de fondo en nuestra manera de pensar la Trinidad, que anestesia nuestro sentido religioso y nos inyecta lata.*

*Hago este camino entablado un diálogo con Ireneo. En su presentación de la fe cristiana Ireneo trasuda amor y entusiasmo por el Dios trino. Vive en su presencia. Lo siente vivo en la historia de la humanidad y en todas las criaturas.*

*Mi preocupación en este trabajo es pastoral y espiritual: ¿Qué podemos aprender de Ireneo para relacionarnos más vitalmente con la Trinidad? Por lo mismo, seré sobrio en dar referencias eruditas que distraerían de lo que hoy para mí es lo central.*

## INTRODUCCIÓN

---

Durante años trabajé a San Ireneo, misionero del siglo II, obispo entre los celtas con sede en Lyon de Francia, autor y primer sistematizador de la fe cristiana. Tuvo influjo en el Concilio Vaticano II, que se dejó iluminar por él en temas tan candentes como la bondad de la creación y del hombre, la revelación y la colegialidad. Para muchos teólogos fue un referente para que el Concilio al hablar de Dios se ciñese a la Escritura. Hoy, cincuenta años más tarde, con una Iglesia necesitada de una radical reforma según “La alegría del Evangelio”, pienso que sigue siendo muy actual el sueño de Ireneo de una Iglesia que se rejuvenece día a día por la acción del Espíritu de Cristo que la conduce al Padre<sup>1</sup>.

¿Qué veo en San Ireneo? Veo en él a un hombre de una profunda experiencia religiosa marcada por la relación diferenciada con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Veo al misionero que dejó su cultura helénica en su tierra de Esmirna para darse por entero a la evangelización de los celtas en las Galias. Veo una mente amplia, que piensa la Palabra de Dios en categorías universales, católicas, comprensibles y dialogantes con la cultura ambiente de su época. Veo a uno que respalda legítimas diversidades y promueve la paz dentro de la Iglesia. Veo al amante de la tradición viva recibida de Policarpo, que fuera discípulo de Juan Evangelista. Veo al obispo que piensa la Iglesia no como un monolito centrado en Roma sino como

<sup>1</sup> CH 3, 24, 1. La obra de Ireneo *Contra las Herejías* la abrevio con la sigla CH. Su otra obra, *La Demostración de la Fe Apostólica*, la cito con la conocida forma griega *Epideixis*.

una unidad extendida en comunión por toda la tierra, unida por el Espíritu Santo que la rejuvenece y la hace dar frutos. Veo una manera de hablar de Dios que puede resultar asequible a los muchos que hoy querrían creer pero no pueden y se declaran agnósticos. Veo en él un amor intenso y una afirmación alegre de la tierra, de la carne, de este mundo, que es atractiva para los que, enamorados de lo terreno, logran darse cuenta que esa belleza es reflejo de Dios que está en todo, embelleciendo y sustentándolo todo. Veo en él al pedagogo del crecimiento humano gradual, por muchas etapas, en una evolución ascendente, siempre en aumento, proceso dinámico que no se detendrá nunca, ni en esta vida ni en la Patria eterna.

## ¿Qué quiero preguntar a Ireneo?

Hemos de reconocer que el Concilio nos ha traído mucho progreso en el modo de hablar de Dios y de la salvación en la historia. Nos ha hecho cercano y amable el acceso a la Palabra de Dios en las Escrituras. Nos ha sacado de enfoques racionalistas; o, por el contrario, subjetivos y sentimentales<sup>2</sup>.

Pero es un hecho que el Concilio es todavía poco conocido y no termina de entrar en el Pueblo de Dios. Entre la gente pensante siguen las preguntas: ¿Quién es Dios para nosotros? ¿Es el dios de los filósofos, el motor inmóvil, mera clave de bóveda para satisfacer nuestras preguntas metafísicas? ¿O es el misterio “tremendo y fascinante” de nuestros momentos místicos? ¿O es el dueño de almacén que provee a nuestros pedidos de bienes y servicios? ¿Es el dios ante el cual se rebela un muchacho de veinte años al declararse agnóstico? ¿En qué medida al decir que creemos en la Trinidad estamos de verdad creyendo en el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el de la Biblia?

A medida que el mundo se nos agranda pareciera que Dios se nos achica, que lo vamos dejando fuera por innecesario. Y con un cierto horror sentimos que un día nos quedaremos solos, asfixiados en nuestra finitud. ¿Por qué nos pasa esto? ¿Es tan así?

Ireneo puede dialogar bien con los modernos agnósticos y ateos porque fue muy enfático en afirmar que todos nuestros pensamientos y palabras se quedan cortos para encon-

<sup>2</sup> Ver la Constitución *Dei Verbum*. El Concilio optó por emplear lo más posible el lenguaje bíblico.

trarnos con Dios y hablar de él. Es difícil encontrar un ateo o un agnóstico que lo supere en éste, su radical apofatismo. Y sin embargo, encuentra a Dios por todas partes, lo ve saliendo al encuentro de la humanidad desde el principio hasta el final de la historia. Su pensamiento vive en una tensión permanente entre el Dios incognoscible y el Dios encarnado en las entrañas del mundo. Dios es totalmente superior a todo lo creado y a la vez su presencia en el mundo es lo que hace que el mundo sea mundo. No hay secularista que tenga una visión tan positiva del mundo.

Es hombre de pocas pero hondas verdades. Sus verdades no son conceptos abstractos. No son tules tenues, réplicas etéreas y desteñidas de las cosas concretas. Son personas con nombre y acción muy propias, cosa que nos cuestiona a los que hoy vivimos navegando por internet en realidades sólo virtuales.

De hecho sus verdades son sólo tres, que viven en un movimiento encarnador y a la vez creciente y expansivo que jamás se detiene. Sus tres verdades son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Padre que por desborde de amor crea el mundo por medio de su Hijo Jesucristo para que, con la fuerza del Espíritu, recapitule en él a la humanidad entera, la divinice y la lleve a la luz paterna.

La visión de Dios de Ireneo no es otra que la de la Biblia. Es, como él dice, la “*doctrina de los apóstoles*”, “*la regla de la verdad*”. Nada inventado por él o sacado de otras fuentes, como lo hacen los gnósticos que él desenmascara<sup>3</sup>. Su único deseo es ser fiel a la Palabra de Dios y proponerla con el vigor del Espíritu para que, alejado el error que envenena y mata, los hombres tengan vida verdadera.

## El Invisible según su grandeza

El Concilio, hablando del Dios que se revela, lo calificó de *invisible*<sup>4</sup>. Esto fue fruto de una enmienda de última redacción presentada por varios episcopados, entre ellos el de Chile. Los obispos de las Iglesias del Oriente la acogieron complacidos, porque para ellos significaba

<sup>3</sup> CH 1, 9, 4; 1, 22, 1; 3, 2, 1; 4, 35,4. Estos y otros textos contienen una especie de Credo básico sacado de las Escrituras.

<sup>4</sup> DV 2.

mucho más que una palabra. Había tras ella toda una concepción teológica, la monarquía del Padre, que calaba muy hondo en su cosmovisión, su tradición y su experiencia cristiana, tal como ellos la viven, especialmente en la liturgia. Esa sola palabra era para ellos una bandera de contraste con el Occidente cristiano racionalista y secularizado.

El racionalismo de Occidente tiene a Dios como explicación causal del mundo mientras que el Oriente lo tiene como Origen de todo y Misterio divinizador de atracción fascinante. El Occidente lo tiene en forma interesada como guardián del orden y de las buenas costumbres; el Oriente como presencia mística y gloriosa. Esto se echa de ver en la espiritualidad, en la oración, en la liturgia y en el planteamiento hacia la acción. Es un punto de alta pertinencia para hoy, cuando muchos en Occidente, hastiados del chaqueteo de la técnica, se ven atraídos por el Oriente fascinante<sup>5</sup>.

Ireneo, activo misionero entre los celtas de Occidente, es un genuino exponente de la teología del Oriente. Queda extático ante la grandeza y el misterio de Dios. Lo ve presente en todo lo que existe, adentro de todo hasta su intimidad más profunda. Pero al mismo tiempo lo desborda todo. No hay metro que pueda medirlo ni mente que pueda captarlo. Ante él todo es pequeño. Siempre se escapa, siempre está más allá. No hay mundos que puedan contenerlo ni ideas que puedan aprisionarlo. Trasciende toda frontera o límite. Las palabras para hablar de él se quedan cortas. Supera todas las huellas que deja su paso. Es incognoscible, inagotable, invisible, más allá de todo intento de los que buscan conocerlo. No recibe su ser de ningún otro, es ingénito (*agénetos*). Es ignoto a todos los seres creados. Hasta hemos de llamarlo “no existente” porque su ser no calza con lo que nosotros entendemos por existencia. Es invisible a nuestra mente y a los sentidos. Es misterio inaccesible, porque no podemos acceder a él con nuestros pasos y excede todo lo que de él podamos pensar o sentir. Todo esto mirando a Dios en sí mismo, en su majestuoso silencio, “según su grandeza” (*secundum magnitudinem*)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Gloria a Dios I, 11-18.

<sup>6</sup> Ver J. Ochagavía, SJ, *VISIBILE PATRIS FILIUS. A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition*, Roma (1964) 20-26.

## Visible según su bondad

Así es Dios. Lo ha sido, lo es y lo será siempre. Su grandeza lo oculta en un misterio inalcanzable. Pero según su bondad, según su deseo de difundir el bien (*secundum beneplacitum*)<sup>7</sup>, según la fuerza expansiva de su amor, él es mayor que su propia inmensidad y trascendencia. En una muy densa afirmación dice que Dios es “invisible por su sobre-eminencia, pero jamás desconocido a causa de su providencia”<sup>8</sup>. De ahí que se haga presente y se manifieste al mundo entero. Dios es el amor que se comunica libremente, espontáneamente. El amor necesita comunicarse por amor. Más que la grandeza, Ireneo se impresiona y proclama la bondad y el amor del Señor, su misericordia. Lo que es él “según su grandeza” hay que completarlo con lo que él es “según su bondad”, “según su deseo de hacer el bien”, “según su providencia”.

Dios se manifiesta de mil maneras a todos y en todas partes. Las Escrituras lo proclaman, el Señor lo enseña, el consenso de la humanidad transmitido desde nuestros primeros padres por la tradición lo confirma, la predicación de los profetas lo anuncia; la misma creación muestra a su Hacedor, la belleza y orden del mundo manifiesta al Artista<sup>9</sup>. Pero por sobre todo es la venida en la carne de la Palabra de Dios nacido de María lo que manifiesta plenamente a Dios.

Ireneo no recurre a complicadas pruebas de la existencia de Dios. Piensa que lo que vemos en el universo —los cielos, las estrellas, el flujo de las lluvias y el cambio de las estaciones, los ríos y las flores, la variedad de los animales y el hombre en toda su diversidad y grandeza— espontáneamente nos pone en contacto con el Dios providente, que guía y conduce todas las cosas<sup>10</sup>. Este conocimiento a partir de la naturaleza es el modo usual mediante el cual Dios se comunica a los paganos. Pero no es comparable al que nos proporciona la Escritura, que es más concreto, certero y decidor.

<sup>7</sup> CH 2, 24, 2.

<sup>8</sup> CH 2, 6, 1

<sup>9</sup> CH 2, 9, 1; 4, 6, 6

<sup>10</sup> CH 2, 30, 2-3

## Dios es visto en el Hijo

Ante tanta comunicación de Dios, surge la pregunta: ¿Y qué queda de su infinita trascendencia, de su incognoscibilidad? ¿Se olvidó Ireneo de ella? De ningún modo. Su pensamiento es siempre coherente. Dios se manifiesta por su Palabra y sólo mediante ella. “*Si bien es cierto que ‘Nadie conoce al Padre sino el Hijo, y al Hijo sino el Padre, y aquellos a quienes el Hijo lo revelare’ (Mt 11, 27), sin embargo todos los seres conocen al Dios invisible, puesto que el Hijo mueve a estos seres y les revela que existe un solo Dios, Señor de todas las cosas*”<sup>11</sup>.

Este camino de conocer al Dios trascendente en su Palabra es una economía permanente, que rige desde siempre y para siempre; desde la creación hasta la Vida eterna. Se da tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Si la creación natural muestra a Dios desde sus inicios, esto ocurre mediante el Verbo “inherente a las inteligencias”, que es el único camino que nos muestra al Padre. ¿Por qué?

Esta pregunta nos lleva al corazón del tema. Partamos de lo ya constatado: para Ireneo Dios es conocido por su Verbo, su Palabra. La Palabra de Dios es la Imagen, la Manifestación, el Conocimiento, la Medida, la Visibilidad del Padre. No sólo los hombres sino también los ángeles están sujetos a esta economía de conocer a Dios en su Palabra. No hay otra. Pero sí hay que añadir que a la acción de la Palabra Ireneo añade el Espíritu<sup>12</sup>.

Con esto Ireneo nos dice que Dios no es un ser solitario sino comunidad: Dios, su Palabra y el Espíritu. Él encuentra en la Escritura la afirmación de un solo Dios en pluralidad de personas, cuando en la Biblia se dice en plural: “*Hagamos al hombre a nuestra imagen*” (Gen 1, 26-27). Jesús afirma que verlo a él es ver al Padre (Jn 14, 9). El prólogo del cuarto evangelio empieza afirmando que “*En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios*”. Y concluye diciendo: “*A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado*” (Jn 1, 1. 18).

Ceñida a la Biblia, la imagen de Dios de Ireneo es la de una comunidad plural en el mismo y único Dios. Dios es uno. No hay nada tan lejos suyo como el politeísmo burdo del

<sup>11</sup> CH 2, 6, 1.

<sup>12</sup> Ver Ochagavía, op.cit., 129-134

imperio romano. Ni se trata de dos dioses, como afirman los marcionitas; ni de emanaciones sucesivas, hasta enterar 32 eones, como decían los valentinianos. En él conviven el Silencio con su Palabra, el Invisible con el Visible, el Descanso con el Amor enardecido. ¿Qué dice Ireneo de este Dios comunidad en tensión?

## ¿Qué hacía Dios antes de crear el mundo?

Ireneo se niega a especular sobre Dios antes de la creación del mundo. Rechaza hacerlo porque las Escrituras no lo hacen. Este tema hay que dejárselo a él. Para explicar la creación Ireneo no parte pensando en las tres personas divinas ni en qué hacían antes de la creación del mundo ni en cómo existían desde toda la eternidad. Rehúsa pensar qué hacía el Padre antes de proferir su Logos en vista de la creación del mundo: eso no es tema de su competencia, hay que dejarlo al misterio de Dios, que “siempre existe como Logos” (*semper existens Logos*)<sup>13</sup>. Piensa sólo en Dios y adora su insondable misterio. Los gnósticos se hacían esta pregunta e inventaban mil cosas, proyectando a Dios la actividad mental humana, sin entender que lo que vale del hombre, ser compuesto, no es aplicable a Dios, ser absolutamente simple y sin divisiones<sup>14</sup>.

Respondiendo a ellos, Ireneo dice,

*“El Señor del universo al mismo tiempo que pensó algo, realiza lo que piensa; y al mismo tiempo que quiso algo, piensa lo que quiso: piensa cuando quiere, y quiere al pensar; porque él es todo pensamiento, todo voluntad, todo mente, todo luz, todo ojo, todo oído y todo fuente de todos los bienes”<sup>15</sup>.*

Dios es todo y al mismo tiempo cada una y todas estas afirmaciones. Siempre existe idéntico e igual a sí mismo. “Al ser todo Mente y Verbo, habla lo que piensa y piensa lo que

<sup>13</sup> CH 2, 13, 3;2, 28, 4.

<sup>14</sup> CH 2, 28, 4.

<sup>15</sup> CH 1, 12, 2.

*habla: su Pensamiento es su Verbo, su Verbo es su Mente, y su Mente no es otra cosa que el Padre mismo*<sup>16</sup>. No podemos entender la generación del Verbo, Palabra de Dios, como de él dice el profeta: «¿Quién podrá declarar su origen?» (Is 53,8).

Para Ireneo Dios es un misterio tan inmenso que sólo lo podemos conocer por su libre revelación. Lo que no logramos comprender, dejémoselo a Dios. No poseemos el conocimiento de los misterios como lo tienen el Verbo y el Espíritu. Si ignoramos tantas cosas del ámbito de lo creado, dejémosle confiadamente a Dios lo que nos supera, porque él necesariamente está sobre todas las cosas y es el único que conoce toda la verdad sobre ellas<sup>17</sup>.

Los gnósticos se extralimitan al decir que conocen los inefables misterios de Dios, cuando el mismo Señor, siendo Hijo de Dios, declaró no saber ni el día ni la hora del juicio, sino sólo Dios (Mt 24,36). Si el Hijo no tuvo empacho de atribuir sólo al Padre el conocimiento de aquel día, y habló con verdad, tampoco nosotros debemos avergonzarnos de reservar a Dios aquellas cuestiones que nos superan. Nadie está sobre su maestro (Mt 10,24):

*“Si alguien nos pregunta: «¿Cómo el Padre emitió al Hijo?», le respondemos que esta producción, o generación, o pronunciación, o parto, o cualquier otro nombre con el que quiera llamarse este origen, es inefable. No la conocen ni Valentín, ni Marción, ni Saturnino, ni Basíledes, ni los Ángeles, ni los Poderes, ni las Potestades, sino sólo el Padre que lo engendró y el Hijo que de él nació. Siendo, pues, inefable esta generación, quienquiera se atreva a explicar las generaciones y emanaciones, está fuera de juicio por prometer describir lo indescriptible*<sup>18</sup>.

## El Verbo creador

Al hablar del origen del mundo lo primero que hace Ireneo es acudir a la Escritura. Ella es la Regla misma de la verdad, que no podemos abandonar. Ella nos ofrece el conocimiento

<sup>16</sup> CH 2, 28, 5.

<sup>17</sup> CH 2, 28, 2.

<sup>18</sup> CH 2, 28, 6.

cierto y verdadero sobre Dios. En vez de fantasías humanas, quiere que nos ejercitemos en buscar los misterios y la economía del único Dios que existe, que crezcamos en su amor y que jamás dejemos de confesar que sólo hay un Dios y Padre verdadero que ha creado el mundo, que plasmó al ser humano, que dirige el curso de la historia y que nos llama para que caminemos hacia él.

¿Qué encuentra Ireneo en la Escritura acerca de la creación? Lo primero que afirma es que ella proviene de Dios. No son los ángeles ni el demiurgo los que han creado el universo sino la voluntad del Padre que está por encima de todas las cosas<sup>19</sup>. Crea asistido por el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, libre y espontáneamente<sup>20</sup>. No crea porque le faltase algo sino gratis, por amor: *“Al principio no plasmó Dios a Adán porque necesitara del hombre, sino para tener en quien depositar sus beneficios”*<sup>21</sup>.

Para crear el mundo Dios mira hacia la meta, a Jesucristo. Esta mirada es de totalidad, abraza todo lo que por medio de Cristo irá creando y realizando en la historia a lo largo de lentas etapas. Su mirada no es como la nuestra que va pasando de una cosa a otra hasta formarse un juicio. Jesucristo es para Dios la imagen modelo conforme a la cual crear todas las cosas, en especial al hombre y la mujer, hechos a su imagen y semejanza. Lo mira y lo destina a ser el recapitulador de todas las criaturas, el Salvador que ha de prepararle y entregarle el Reino consumado<sup>22</sup>.

Decir Jesucristo es para Dios decirlo todo, abrazar a toda la creación, a todos y al todo. En él se conjugan y subsisten los tiempos huidizos: el pasado, el presente y el futuro. Es un designio eterno, que viene de antes de la creación del mundo (Ef 1, 4). Y es para toda la eternidad.

Que Dios cree por medio de su Palabra es algo que encontramos en la Biblia, que usa para ello términos como *dabar*, *memra*, *sofía*, *lógos*, cuyo origen se pierde en la milenaria prehistoria semítica. El Nuevo Testamento tomará estos conceptos y los aplicará a Jesucristo como una manera de expresar lo universal de su acción salvadora, que abraza la creación entera, desde sus comienzos hasta el final. Ireneo profundiza estas nociones, entablando así diálogo con sus adversarios y permaneciendo a la vez fiel a la tradición bíblica.

<sup>19</sup> CH 2, 2, 1.

<sup>20</sup> CH 4, 20, 1.

<sup>21</sup> CH 4, 14, 1.

<sup>22</sup> *Epideixis*, 11.

Para Ireneo la creación que Dios echa a andar es la del Cristo pascual, el crucificado resucitado. Es en él, con él y por él por quien Dios Padre crea todas las cosas, las redime, las perfecciona por medio del Espíritu (*teléiosis*) y las lleva consigo de vuelta, cuando Cristo entregue el Reino al Padre, y éste sea “*todo en todas las cosas*” (1 Cor 15, 2..).

## Otros temas de la creación que hemos de dejar a Dios

También hemos de dejar a Dios explicar de dónde o cómo produjo él la materia. Así mismo, la rebeldía de muchas de las creaturas que se negaron a someterse a Dios y se separaron de él; en cambio otras, las más, perseveraron y aún perseveran sujetas al Dios que las hizo...Ni la Escritura ni el Apóstol ni el Señor enseñaron el motivo preciso por el cual esos seres fueron transgresores. Por eso debemos dejar a la ciencia de Dios muchas de estas cuestiones, como el Señor le dejó el día y la hora (Mt 24,36)<sup>23</sup>. Acerca de este último punto vale la pena escuchar a Ireneo porque muestra bien los límites que él se impone en la búsqueda de la verdad revelada:

*“Si alguien busca la causa por la que sólo el Padre, aunque le comunica todo a su Hijo, sea el único que conoce el día y la hora, el mismo Señor lo ha dicho, y nadie puede inventar otra explicación mejor y más segura, porque sólo el Señor es el Maestro de la verdad. Él nos ha dicho que el Padre es superior a todo, pues dijo: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28). El Señor ha presentado al Padre como superior a todos respecto al conocimiento, para que también nosotros, mientras caminamos por este mundo (1 Cor 7,31), dejemos a Dios el saber perfecto y la resolución de tales cuestiones. No sea que, procurando investigar la profundidad del Padre (Rom 11,33), corramos el extremo peligro de buscar otro Dios por encima de Dios<sup>24</sup>.*

<sup>23</sup> CH 2, 28, 7..

<sup>24</sup> CH 2, 28,8.

## El Invisible se hace visible en Jesucristo

Profundicemos un poco más el tema del Dios Invisible, que se hace visible en Jesucristo. Para Ireneo Dios es tan grande, tan trascendente, que no puede ser visto ni entendido por nadie. Pero es a la vez tan deseoso de darse a conocer y de compartir su amorosa bondad con todos, que pronuncia su Verbo Jesucristo, vaciando Dios así en Cristo para nosotros sus bondades. Dios se manifiesta al mundo en Jesucristo, que es la Palabra manifestadora de Dios: *“Quien me ve a mí, ve al Padre”* (Jn 14,9).

La creación, que es crística desde el principio, es la primera palabra manifestadora de Dios. Todo ha sido creado por medio de Cristo, todo se sustenta en él, todo tiene su sello, todo tiende hacia él, datos que Ireneo recibe de San Pablo y de San Juan. Afirma que al crear el mundo, Dios pronuncia su Palabra, el Verbo Jesucristo, que da comienzo al despliegue de la creación entera. Con su fuerte sentido de la historia y sus etapas, Ireneo ve a Jesucristo como *“la Palabra proferida”* (*Logos proferikós*)<sup>25</sup>, que establece y da cohesión a la creación y origina las economías salvíficas que, por último, llevarán a la recapitulación final en que Dios será *“todo en todas las cosas”* (1 Cor 15, 28)<sup>26</sup>.

Al Hijo Dios lo piensa ligado a la creación de los cielos y la tierra. No es que él diga, en tono arriano, que hubo un tiempo en que el Hijo no era y que el Verbo creador sea una creatura. Afirma de muchas maneras que el Verbo no es creatura, por ejemplo cuando, para decir cómo Dios crea el mundo, recurre a la imagen de las dos Manos de Dios, el Verbo Jesucristo y el Espíritu<sup>27</sup>. Con ellos crea y toda la creación lleva sus huellas. Así el Invisible se hace visible en la creación, que por la acción del Verbo y del Espíritu es palabra manifestadora de Dios.

Dios para Ireneo es una comunidad en tensión del Padre, el Verbo Jesucristo y el Espíritu. Está muy lejos del dios de los filósofos centrados en el dios uno y único. El Dios comunidad se muestra en la creación y en el transcurso de la historia que es vista siempre como historia de salvación.

<sup>25</sup> CH 2, 13, 2-3

<sup>26</sup> Con el término “economía” Ireneo designa las sucesivas intervenciones salvíficas de Dios en la historia tales como la creación, el diluvio, la Ley mosaica, la Encarnación que nos trae la adopción filial, etc.

<sup>27</sup> CH 3, 21, 10; 4, 39, 2; 4, Prol.4; 4, 7, 4.

¿Decimos con esto que antes del decreto creador Dios no fuera Padre? De ninguna manera. El Dios infinito y trascendente a todo lo es todo. Pero hemos de emplear los términos bíblicos con precisión: es padre el que engendra y cuando engendra. “Antes” de esto Dios está encerrado en su misterio, en su silencio, que hemos de adorar con acatamiento. No tenemos palabras para hablar de Dios en su silencio antes del decreto de crear el mundo y la humanidad. Todas nuestras posibles palabras vienen de después de la creación y ya están teñidas de Cristo Hijo creador y redentor. Lo mejor que podemos hacer es, como nos lo enseña Ireneo, adorarle en silencio sin ponerle palabras. Así Dios se nos agranda y nosotros nos mantenemos humildes ante la grandeza soberana de nuestro Padre y creador.

Al Padre pertenece el decreto de crear el mundo y al hacerlo la creación comienza. Pero es preciso dar figura, forma, cauce, tiempo, historia, metas finales, belleza a lo que el Padre crea. Esto lo hace la Palabra, que es el Hijo e Imagen del Padre. Por ser cristiforme, la creación hace visible al Padre Dios como creador y como Padre, aunque no todavía como Padre de su Unigénito encarnado.

Pero además la creación tiene vida, movimiento, dinamismo, teleología y fecundidad. La palabra “espíritu” significa “movimiento”, “vida” y “perfección”. Es lo que hace el Espíritu Santo, que perfecciona (*teléiosis*) lo hecho por el Verbo y el Padre. El Espíritu es dador de vida y amor, produce la intimidad de la unión con Cristo, es prenda de incorruptibilidad, fortaleza de nuestra fe y escala para subir a Dios<sup>28</sup>.

La imagen las Dos Manos de Dios muestra cómo actúa Dios Padre creando y conduciendo la historia<sup>29</sup>. Antes de ser puesto en palabras por los profetas, él manifiesta su ser trinitario en el curso de la creación por medio de su Verbo creador y su Espíritu dador de vida, sentido y energía.

La revelación del Invisible por medio del Hijo y el Espíritu se despliega en los tiempos y espacios de la historia. Por eso Ireneo habla de “economías”, que son las etapas por las cuales Dios se ha ido revelando. Contra aquellos herejes que postulaban dos dioses, uno en

<sup>28</sup> Ver Ochagavía, *op.cit.*, pg. 129 ss. Esta distribución de los roles de las personas divinas en la creación la teología occidental la minimiza con su axioma “las acciones ad extra de la Trinidad son comunes”. Sin embargo teólogos actuales la reviven porque está sólidamente fundada y responde a la experiencia de muchos en su trato con la Trinidad. Ver Santo Tomás, *Suma Contra Gentiles*, IV, 26: en el hombre racional hay una imagen de la Trinidad; en los seres irracionales hay sólo huellas. Ver *Suma Teológica* I, q. 39, 5; I, q. 43.

<sup>29</sup> *Epideixis* 11

la economía del Antiguo y otro en la del Nuevo Testamento, él afirma que hay un solo Dios que se va manifestando por medio de sus Dos Manos, el Verbo y el Espíritu, en la diversas economías: en la creación cuya belleza refleja su maravilloso ser, en la era de los patriarcas, en Moisés y los profetas, en la venida del Verbo en la carne nacido de María Virgen, en el tiempo de la Iglesia siempre rejuvenecida por el Espíritu. En todas estas economías Dios se hace presente por su Verbo Jesucristo y por su Espíritu, acostumbrando (*assuescens*) —palabra muy suya— al hombre a llevar a Dios. Nunca Dios ha dejado de manifestarse a todos y cada uno de los seres humanos. El texto siguiente resume su pensamiento:

*“Desde el comienzo, la Palabra [el Hijo] sabía que Dios sería contemplado por los hombres, que viviría y conversaría con ellos en la tierra, que se haría presente a la criatura por él modelada para salvarla y dejarse aprehender por ella, y “librándonos de la mano de todos los que nos odian”, a saber, de todo espíritu de transgresión, hacer “que le sirvamos con santidad y justicia todos nuestros días”, a fin de que, unido al Espíritu de Dios, el hombre viva para la gloria del Padre”.*

Los profetas, pues, anunciaban por anticipado que Dios sería visto por los hombres, conforme a lo que dice también el Señor: “Felices los puros de corazón, porque ellos verán a Dios.”

Ciertamente, según su grandeza y gloria inenarrable, “nadie verá a Dios y vivirá”, pues el Padre es imposible de aprehender. Sin embargo, según su amor, su bondad hacia los hombres y su omnipotencia, va a llegar hasta a conceder a quienes le aman el privilegio de ver a Dios, como profetizaban los profetas, pues “lo que es imposible para los hombres es posible para Dios”<sup>30</sup>.

## La novedad de la encarnación

Jesucristo y el Espíritu desde el comienzo del mundo revelan a Dios, lo manifiestan por medio de los profetas y preparan así el advenimiento del Salvador en la carne. Los escritos

<sup>30</sup> CH 4,20, 4-5.

de Moisés y demás profetas son palabras suyas<sup>31</sup>. La Ley se anticipaba enseñando a los hombres a seguir a Cristo.

¿Qué es entonces lo nuevo de la venida suya? La respuesta es tajante: “*Todo lo Nuevo trajo con su venida, como había sido anunciado*”<sup>32</sup>. Jesucristo es el revelador por excelencia de esa Novedad siempre nueva que es el Padre. No es que antes de su nacimiento el Padre creador y providente, amigo de los hombres, no fuera conocido. El Verbo lo revelaba desde siempre. Pero ahora, al nacer, su presencia física revela a Dios como Padre del Unigénito: “*Quien me ve a mí ve al Padre*” (Jn 14, 9). Ya no es Padre sólo por ser el Creador de las criaturas o por tener en la humanidad hijos adoptivos. En Jesucristo Dios se muestra al mundo como teniendo un Hijo que estaba en su seno junto a él y que ahora aparece en la carne, nacido de una Virgen. Hablar del Hijo en relación a la economía de la salvación tiene como contrapartida el que Dios deviene Padre. Engendrar un Hijo plasmador de lo creado, hace que Dios revele su misterio de tener un Hijo y, por lo mismo, de ser Padre suyo y de las criaturas en él recapituladas.

Por esto la llegada en la carne del Hijo no es para nosotros sólo una revelación del Hijo sino al mismo tiempo es una revelación de la paternidad de Dios en su ser más íntimo y profundo: como Padre del Unigénito. Esto es para Ireneo muy decidor porque la creación entera en Cristo apunta y se dirige al Padre.

## La economía de la adopción filial bajo el Espíritu

Por la encarnación y la Pascua Cristo nos da el Espíritu que nos hace ser hijos de Dios. Es la economía de la filiación adoptiva, el tiempo en el cual ahora estamos. Pero no es el tiempo final. Estamos en proceso, en aumento, en desarrollo hacia la economía final y definitiva que es la economía paternal, cuando vivamos “rodeados de la luz paterna”.

El hombre ha sido creado a imagen del Logos, Jesucristo el resucitado y crucificado, y a semejanza del Espíritu<sup>33</sup>. Ser imagen y semejanza no es algo estático, mecánico, adquirido

<sup>31</sup> CH 4, 2, 3; 4, 12, 5. Och 52-53

<sup>32</sup> *Omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat nuntiatius.*

<sup>33</sup> CH. 5, 16,2; V, 6,1; *Epideixis*, 11

de una vez para siempre. Es una llamada, una vocación, un recorrido que hemos de emprender. Ambas se interrelacionan y se van completando a lo largo de la vida.

El que seamos imagen de Cristo lo tenemos gratuitamente por nuestro ser humano crítico. Ireneo diría que la llevamos por nuestro cuerpo, hecho según el modelo del Cristo pas-cual.

Pero el hombre completo no es sólo cuerpo o sólo alma; o sólo cuerpo más alma. El hombre completo es el que posee el Espíritu de Dios y se deja conducir y cincelar por él para vivir los rasgos de Cristo. Sin el Espíritu de Dios no somos el hombre completo, verdadero. Estamos llamados a un crecimiento continuo en el Espíritu<sup>34</sup>.

El Espíritu que nos completa o perfecciona (*teleiosis*) es el mismo que operó la encarnación, descendió sobre Jesús en el bautismo, lo llevó a la cruz y lo resucitó. Es el mismo al que Jesús se refirió cuando dijo a los discípulos: *“Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo”* (Mt 28, 19). Es el Espíritu que descendió sobre los discípulos en Pentecostés para introducir a todos los hombres en la vida y hacerles participar en la Nueva Alianza: *“por eso alaban a Dios en todas las lenguas, mientras el Espíritu congregaba en la unidad a los pueblos más distantes y ofrecía al Padre las primicias de todas las naciones”*<sup>35</sup>.

Ireneo ama los signos sacramentales. Con imágenes muy cotidianas dice que Jesús había prometido enviarnos al Paráclito, *“a fin de que nos transformara para Dios”*<sup>36</sup>. Así como con trigo seco, si no hay agua, no puede formarse una masa para hacer un pan, igual nosotros no podríamos llegar a formar una unidad en Cristo Jesús sin el agua que proviene del cielo. Compara el bautismo con la tierra seca que no puede fructificar si carece de humedad: *“Tampoco nosotros, que éramos leño seco, hubiéramos podido dar fruto de vida sin la lluvia de la voluntad divina. Nuestros cuerpos recibieron mediante el baño del bautismo aquella unidad que conduce a la incorrupción, mientras que nuestras almas la recibieron mediante el Espíritu”*<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> CH. 3, 17, 1-3.

<sup>35</sup> CH 3, 17, 2.

<sup>36</sup> *idem*

<sup>37</sup> CH 3,17, 1-3

## La gloria de Dios es que el hombre crezca

Dios se goza en que el hombre crezca: *“En esto difiere Dios del hombre:[...]. Dios es en todo perfecto, el hombre en cambio es capaz de adelanto y de incremento hacia Dios”*<sup>38</sup>. Esta es su gloria: *“la gloria de Dios es que el hombre viva”*<sup>39</sup>. El hombre es el receptáculo de la bondad de Dios, de toda su sabiduría y su poder. La inversa de esto es que *“la vida para el hombre consiste en ver a Dios”*. Lo que sustenta ambos enfoques es la suma y libre bondad de Dios:

*“De la misma manera que los enfermos demuestran cual sea el médico, así los hombres manifiestan cuál es Dios. Por lo cual dice también Pablo: ‘Pues Dios ha juntado a todos en la desobediencia para tener misericordia de todos’; y esto lo dice del hombre que desobedeció a Dios y fue privado de la inmortalidad, después de lo cual alcanzó misericordia, y gracias al Hijo de Dios, alcanzó la adopción que él nos proporcionó”.*

*“Si el hombre actúa sin vanidad ni jactancia la verdadera gloria procedente de cuanto ha sido creado y de quien lo creó, que no es otro que el poderosísimo Dios que hace que todo exista, y si permanece en su amor, sumisión y acción de gracias, recibirá de él aún más gloria, así como un acrecentamiento de su propio ser, hasta hacerse semejante a aquel que murió por él”*<sup>40</sup>.

## Cristo en la Iglesia, signo vivo del Padre invisible

Después de la ascensión a los cielos, que lo hace invisible a nuestros ojos de la carne, Cristo a través de la Iglesia sigue haciéndose visible y manifestando al Padre. Ella es el Cuerpo de Cristo y, en cuanto tal, es la viva manifestación de su Señor. Ella posee las Escrituras

<sup>38</sup> CH 4, 11, 2.

<sup>39</sup> CH 4, 20, 7.

<sup>40</sup> CH 3, 20, 2.

de ambos Testamentos, cuyas páginas conservan fielmente la imagen de Cristo. Ella conserva la verdadera tradición apostólica y en ella habita el Espíritu que da carne y vida a los textos escritos, que sin él se deteriorarían hasta convertirse en letra muerta<sup>41</sup>.

Es así como el Espíritu preserva en la Iglesia la verdadera imagen de Cristo y prolonga su visibilidad a lo largo de los siglos, manifestando así en todos los tiempos y lugares al Padre invisible<sup>42</sup>.

El Padre, que está por encima de todo, es la Cabeza de Cristo. El Verbo, que está activo en todas las cosas, es la Cabeza de la Iglesia. Mientras que el Espíritu, que está en todos nosotros, es el agua viva que el Señor da a los que en él creen y lo aman<sup>43</sup>. Cristo prosigue cumpliendo su misión reveladora de la Nueva Alianza en la Iglesia y lo seguirá haciendo hasta el fin de los tiempos<sup>44</sup>.

La acción reveladora de Cristo va de la mano con el Espíritu, que es quien mantiene y renueva la fe de la Iglesia, como un perfume precioso que se rejuvenece a sí mismo y el frasco que lo guarda. El Espíritu nos pone en comunión con Cristo, es garantía de incorrupción, firmeza de nuestra fe, escala que nos lleva a Dios. Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda suerte de gracia, porque el Espíritu es verdad<sup>45</sup>.

La acción del Espíritu se ordena a entender y poner en práctica las enseñanzas de Cristo presentes en las Escrituras. Recae de un modo especial en el episcopado, que gracias a la sucesión apostólica, está dotado del carisma de la verdad. Por este motivo, los que buscan ser guiados por el Espíritu y alcanzar un perfecto conocimiento (*gnosis*) de la verdad, leen las Escrituras guiados por los presbíteros de la Iglesia<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Ochag, op. cit, 124

<sup>42</sup> Ochag., op.cit. 124

<sup>43</sup> CH 5, 18, 2

<sup>44</sup> CH 4, 34,2:

<sup>45</sup> CH 3, 24, 1. Ver Ochag. 129.

<sup>46</sup> Ochag. Cap. 5 al 7.

## La economía definitiva de la luz paterna

Para Ireneo el designio amoroso de Dios hacia la humanidad no se detiene ni cesa de crecer, va siempre en aumento. En una apretada sentencia lo expresa así:

*“Porque Dios mismo a su vez se hizo ‘semejante a la carne de pecado’, a fin de condenar al pecado, y, una vez condenado, arrojarlo fuera de la carne, incitando al hombre a su semejanza, destinándole a ser ‘imitador’ de Dios, conformándolo a su paternidad para ver a Dios y otorgándole la posibilidad de alcanzar al Padre: se trata de la Palabra de Dios que habitó en un hombre y se hizo ‘Hijo del hombre’, para habitar al hombre a percibir a Dios, y a Dios a habitar en el hombre, de acuerdo con el beneplácito del Padre”.*<sup>47</sup>

En otro texto explica qué es esto de ver a Dios y cómo la luz paterna es vivificante. Explicación que ilumina el tan conocido y ya citado dicho de Ireneo, que *“la gloria de Dios es que el hombre tenga vida; y que la vida del hombre es la visión de Dios”*.

*“De suyo, el hombre nunca vería a Dios; pero Dios, si así lo quiere, será visto por los hombres, por aquellos que él quiera, cuando él quiera y como él quiera, pues Dios lo puede todo. Visto en otro tiempo por mediación del Espíritu según el modo profético, visto luego por mediación del Hijo según la adopción, será todavía visto en el reino de los cielos según la paternidad, habiendo preparado el Espíritu al hombre para el Hijo de Dios, habiendo llevado el Hijo al hombre hasta el Padre, y dándole, en fin, el Padre la incorruptibilidad y la vida eterna, que resultan de la contemplación de Dios.*

*Pues, del mismo modo que quienes ven la luz están en la luz y perciben su esplendor, así también los que ven a Dios están en Dios y perciben su esplendor. Ahora bien, la claridad divina es vivificante. Tendrán, por tanto, parte en su vida los que contemplan a Dios*<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> CH 3, 20, 2.

<sup>48</sup> CH 4,20, 4-5

Concluamos de este apartado que para Ireneo no se puede vivir sin la vida. Y que el fundamento de la vida proviene de la participación de Dios, cosa que consiste en verlo y gozar de su bondad. Tenemos que ver a Dios para vivir. Su visión nos hará inmortales y llegaremos a alcanzar al mismo Dios<sup>49</sup>.

### “Cuanto más lo veamos más lo amaremos”

La luz paterna es dinámica y jamás se detiene. En vez de marcar el final de nuestro crecimiento, la llegada a la Patria (=“patria” viene de “padre”) es en realidad el comienzo de una intimidad siempre mayor con él: *“nunca dejaremos de amarlo; cuanto más lo veamos, más lo amaremos”*<sup>50</sup>. No por espejos y enigmas, sino cara a cara<sup>51</sup>. Dios no se cansa de comunicarnos nuevas riquezas de su misterio inmenso *“porque es bueno y posee riquezas inagotables, un reino sin fin y enseñanzas inmensas”*<sup>52</sup>.

La economía de la luz paterna está marcada por la novedad perpetua, por lo nuevo: *“el hombre será renovado, con la fuerza de la incorrupción, de modo tal que ya no pueda envejecer. Habrá un nuevo cielo y una tierra nueva, en los cuales el hombre nuevo perseverará conversando cosas nuevas con Dios”*<sup>53</sup>.

Jesucristo mantiene en el cielo su función de mediador y único camino para conocer y unirnos al Padre: *“las puertas del cielo se abrieron para él por su ascensión carnal. En la misma carne en que padeció vendrá revelándonos la gloria del Padre”*<sup>54</sup>. *“La luz paterna, reflejada en la carne resplandeciente del Señor, vendrá a nosotros, y así el hombre, rodeado de la luz paterna, se hará inmortal”*<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> CH 4, 20, 5-7.

<sup>50</sup> CH 4, 12, 2

<sup>51</sup> CH 4, 9, 2.

<sup>52</sup> CH 2, 28, 3.

<sup>53</sup> CH 5, 36, 1.

<sup>54</sup> CH 3,16, 8.

<sup>55</sup> CH 4, 20, 2.

## Una mirada fresca y renovada para hoy

Termino con algunas reflexiones sobre la relevancia del pensamiento de San Ireneo para la vivencia y el anuncio de Dios hoy día.

### **La Trinidad en la historia**

Lo vivo y lo actual de Ireneo es mostrarnos la Trinidad en la historia. Esto significa volver a la Escritura y abandonar el enfoque del antiguo catecismo que hablaba de “tres personas distintas y un solo Dios no más”. Dejarlo de lado, sí, no porque sea falso sino por ser un enfoque abstracto y numérico, con el cual no nos relacionarnos bien con Dios, porque los números no nos suscitan afectos personales. Ireneo, en lugar de centrarse en que sean “tres en uno”, muestra al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo muy presentes y actuantes en el mundo. En este mismo sentido, debiéramos sustituir el prefacio de la fiesta de la Trinidad, tan abstracto, por esos otros tan hermosos que la reforma litúrgica dispuso para los domingos durante el año.

El mensaje vivo y actual de Ireneo es su manera concreta de ver a Dios en la historia. No se contenta con transmitirnos ideas y doctrinas, sino que nos pone en contacto con personas vivas actuando en nuestro mundo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y nos enseña a reconocerlas y encontrarnos con ellas en las grandes etapas de la historia y en el minuto a minuto de lo cotidiano de cada persona. Hace como la Biblia y la liturgia: reactualiza en el presente del lector los misterios de Dios para moldear con ellos nuestra vida actual.

Hacer esto es entender la Trinidad. Sería mejor, como lo hacen muchos nuevos catecismos, no centrarse en que “son tres en uno”, porque en vez de darnos vida nos oscurece la mente. Quedémonos con lo vivo y actual de Dios hoy tal cual nos lo trasmite la Biblia y que tan bien lo trasmite Ireneo.

Imitemos la fidelidad de Ireneo a la Escritura, a su letra y su espíritu. Esto le permite mantenerse fiel al enfoque funcional de la Escritura sobre Dios. Para él lo importante es seguir paso a paso y con admiración agradecida el darse Dios a las criaturas: cómo crea el mundo y al hombre con sus Dos Manos, cómo está presente en las cosas y en su belleza,

cómo nunca dejó de enviar a los profetas para mantener viva la esperanza, cómo con Cristo trajo Todo lo Nuevo al traerse a sí mismo, cómo está vivo y se hace visible en la Iglesia y cómo nos lleva a la luz paterna.

Esta fidelidad es espiritual y pastoralmente muy fecunda porque nuestro modo de relacionarnos con los demás y con Dios no es por medio de definiciones acerca de “qué es” la otra persona sino por encuentros afectivos, que nos sorprenden y atraen. El Dios Invisible viene a nosotros en encuentros bien concretos y visibles en que nos gana el corazón. Viene por vía de la visibilidad, no por definiciones estáticas y abstractas.

## El Dios comunidad

Ireneo nos enseña a pensar a Dios como un “Dios comunidad”. En vez de verlo como un Dios uno y solitario lo ve como comunidad muy viva de personas. Como dicen los Padres del Oriente, Dios es uno porque es comunión de personas. No está bien, al revés, decir que la unidad de la esencia divina precede a la trinidad de las personas. La comunidad, expresada en el plural de tres personas, pasa a ser una categoría teológica y antropológica más básica e importante que el singular “Dios uno”.

Una filosofía y una teología que se dejen iluminar por la fe cristiana no pueden prescindir de este punto de partida comunitario. Dígase lo mismo de la moral familiar y de la sociedad en sus diversos niveles y ámbitos. Como lo trae el Vaticano II, esto vale también de las estructuras de Iglesia, en cuya colegialidad se prolonga lo comunitario de Dios.

Esta visión del “Dios comunión de personas”, y todo lo que de ella se deriva, es un tremendo correctivo para nuestra mentalidad moderna, enfermamente individualista, que termina en la soledad del suicidio, real o simbólico, pero no menos cruel.

## La tensión visible-invisible

La tensión entre el Padre invisible y el Verbo visible es la característica más propia de la teología de Ireneo. No la sentimos ajena porque en todo ser, también en nosotros mismos, po-

demos distinguir el “ser” y el “ser algo” determinado, su esencia. Al ser sólo lo percibimos en la esencia; fuera de la esencia no se da. La esencia visibiliza al ser, que fuera de ella permanecería invisible. Algo semejante sentimos en la experiencia de lo bello. En una rosa de invierno hay un fondo inalcanzable que se expresa en la forma y el color de la rosa, pero que es más que esa forma y me remite a un misterio que es parte central de la experiencia de la belleza<sup>56</sup>.

Esta tensión es nuestra marca para comprendernos como personas humanas, tironeadas entre nuestros límites y el ilimitado. Si en toda economía salvífica —la creación, la historia con sus signos de los tiempos, la Iglesia y el mundo, la Parusía, la Vida eterna— el Invisible se manifiesta siempre y sólo por medio del Visible, Jesucristo, esto explica y mantiene vivo nuestro doble dinamismo humano, el uno al mundo y el otro hacia el Padre. No podemos renunciar a uno en beneficio del otro.

El dinamismo hacia el Padre ingénito nos espolea a lanzarnos hacia el Infinito, a no apagar sino darle libre curso a nuestra sed de lo eterno, a ser peregrinos del Absoluto sin avergonzarnos por ello, a conservar siempre viva la poesía que hay en lo nuevo y lo inexplorado, a no traicionar los pedidos de un amor eterno. Nos devuelve además el sentido del padre, tan puesto en cuestión en la cultura de Occidente. Nos da un cimiento firme que oriente y sostenga nuestras búsquedas y alegrías, nuestros dolores y nuestros anhelos.

Por su parte, el dinamismo hacia el mundo visible nos une con Cristo, nos hace ser cocreadores con Dios, nos preserva de evasiones pseudo-místicas y nos mantiene con los pies en la tierra trabajando por el reinado del Padre que vendrá al final de los tiempos. Es el dinamismo del amor al prójimo que es puerta al amor de Dios. Es el de la gente que con su trabajo sirve a otros, es el del Buen Samaritano, que se conmueve en sus entrañas ante el dolor.

La experiencia religiosa humana se mueve entre el polo de la trascendencia y el de la immanencia de Dios y aspira a reconciliar ambos polos en la unidad. La teología de Ireneo está marcada por esa búsqueda. La invisibilidad de Dios Padre nos impele a aspirar al “Más Allá” pero con los pies firmes en el “acá”; en este mundo visible que Dios en Cristo se lo hace suyo y que nos lo entrega para que lo cultivemos y lo llenemos de su presencia.

Su ser invisible nos dice que nuestro Dios no es un “dios bagatela”, pequeño, poca cosa. Es infinito, inalcanzable, pozo de vida inagotable que mana de sí mismo y que por eso lo

<sup>56</sup> Ver aquí “Teología de la Belleza”, pgs

llamamos Padre. Por ser infinito, es el único que responde a nuestros anhelos de eterna infinitud. Pero no una infinitud rutinaria y aburrida sino de creciente novedad. En el Dios Padre “inagotable” se nos mantiene siempre vivo y actual el sentido del misterio, que en vano trata de colmar con ofertas efímeras la cultura del consumo.

Pero el ansia de infinito corre el peligro de la *fuga mundi*, de evadirnos de la realidad terrestre pretendiendo que somos espíritus. El Padre invisible no permite esa evasión de la tierra sino que nos reenvía a Jesucristo, su manifestación en la carne. Nos remite a la humanidad y al mundo para proseguir en todos los tiempos y lugares su encarnación pascual y resucitadora. En esta tensión espiritual vivimos sostenidos e impulsados por el Espíritu que cierra el círculo y nos lleva hacia el Padre. Es así, la vida espiritual del cristiano consiste en vivir trinitariamente en el Espíritu alimentándonos de los frutos y de las cosas bellas y no tan bellas de la tierra.

## **Diálogo con la increencia secularista**

Ya por más de dos siglos la marea del secularismo sigue arrinconando a Dios a lo privado privadísimo. Una cosa es reconocer y respetar las realidades temporales y otra es el secularismo<sup>57</sup>. Éste estima no necesitar de “la hipótesis de Dios” para dar cuenta del origen del hombre y del sentido y marcha del mundo. Muchos hoy día acallan la pregunta por su destino final después de la muerte. Aumentan los que se declaran agnósticos. Cada nuevo paso de las ciencias —el origen de las especies, el genoma humano, el universo en expansión, las libertades políticas— es visto por el secularismo como una confirmación más de que a Dios no se le necesita. Antes se le veía en el terremoto, los nacimientos, la enfermedad, el amor de pareja, el pueblo y sus autoridades, la muerte y el más allá. Ahora estaría de sobra.

El secularismo concibe a Dios como un ser ajeno y alejado del mundo. Tan espiritual que no puede convivir con la materia. Por lo mismo, va siendo arrojado fuera con cada nuevo progreso explicativo de las ciencias sobre el mundo y la sociedad.

El prejuicio del secularismo, su estrechez mental, es pensar que Dios no es capaz de achicarse, de empequeñecerse, de estar en el mundo y hacerse materia. En una palabra,

<sup>57</sup> Ver aquí arriba “Visión cristiana del Mundo y Magisterio” pgs “.

rechaza la encarnación por pensar a Dios como un ser solitario, solamente espiritual, ajeno al “*século*”, al mundo. Con tales prejuicios considera que el hombre debe ocuparse sólo del mundo, del *século*, y consecuentemente dejar fuera a Dios.

Pero el Dios de la fe cristiana no es eso. El Padre es infinitamente trascendente, pero en el Hijo encarnado deviene inmanente al mundo, se hace mundo y lo sirve. El Hijo, *Logos* o Palabra del Padre, confiere al mundo orden, luz, cohesión, espacio, límites, verdad, sentido. Las búsquedas de las ciencias y de la técnica, con sus mil “leyes” de todo orden, son reflejos y constructos siempre provisorios de la “logicidad” del *Logos*, del Hijo, Palabra en que se expresa el Padre.

El Espíritu completa la acción del Hijo. Dinamiza al mundo, le confiere energía, gloria, finalidad y belleza. Mantiene vivo el amor en las criaturas, esa energía que hace que todos los seres se busquen para cohesionarse, quererse, unirse, crecer, perfeccionarse y multiplicarse. Llevarlos por fin en Jesucristo al abrazo de Dios Padre.

## **La belleza camino y reflejo de Dios**

Hay una profunda belleza en ver y sentir que nuestro “Dios comunión” no sólo está en nuestra historia sino que él mismo, en Jesucristo, se hace historia, toma nuestra historia y la lleva al seno del Padre. Creemos en un Dios hecho historia y que sigue haciéndose historia.

La belleza del universo revela el historizarse del Dios comunidad. Nos reenvía a la invisible presencia del misterio del Padre que le regala el ser a cada instante. Remite a la luz resucitada y resucitadora del Hijo que le confiere forma, figura, cohesión, verdad. Nos hace sentir la corriente de amor del Espíritu, que es vida, energía, fecundidad, gozo y alegría en todo cuanto existe. La belleza del mundo nos muestra cuán profundamente grabado en la creación esté el Dios comunión de personas, cada una dejando en el mundo su propio sello<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Ver aquí arriba nota 24. Ver Papa Francisco, *Laudato Sí*, 238-240.

## **Pedagogía del crecimiento gradual**

Para Ireneo Dios se caracteriza por la paciencia en los procesos de hacer madurar las cosas<sup>59</sup>. La madurez, lo perfecto, no es el estado inicial de la humanidad sino que comienza inmadura y gradualmente camina hacia lo acabado, lo completo. Su visión de la historia es la de una humanidad que crece a través de diversas etapas y responde a nuestra experiencia de seres imperfectos, que pasamos de lo menos humano a lo más humano. Esto vale tanto del curso general de los acontecimientos como de la evolución moral de los pueblos y de los individuos. Dios es un gran pedagogo y sabe cuál es la velocidad y el ritmo que conviene a nuestro crecimiento para que éste sea sólido y bien enraizado. Esto mueve a un profundo respeto a los procesos individuales y es animador y da esperanza para vivir como peregrinos en camino hacia lo Más, siempre dentro del misterio de la Trinidad que nos acompaña, nos madura y nos hace crecer.

## **Punto de partida de un nuevo filosofar**

El Dios plural, nada de mónada solitaria, comunidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo, invita a desarrollar una idea del ser que comience con la comunidad de personas y no con un Absoluto encerrado en un soberano aislamiento. El dato fundamental del pensamiento no es lo desligado de todo sino la comunidad, la relación. Esto es lo que, inspirándose en la Biblia, procuran realizar varios filósofos actuales<sup>60</sup>.

Más aún, que en Dios haya comunidad de personas es visto por algunos como condición de posibilidad de que Dios cree lo plural finito, es decir, el mundo creado<sup>61</sup>. Esta es una intuición muy bíblica que aparece en textos sapienciales del Antiguo Testamento y es recogida por el prólogo del evangelio de San Juan.

La visión trinitaria, tan cósmica, de San Ireneo sintoniza con la sensibilidad actual de la ecología y de cuidar un mundo sustentable. El mundo no sólo ha sido creado por el Dios trino

<sup>59</sup> CH 4, 5, 1; y passim.

<sup>60</sup> Emmanuel Levinas, Marion. otros.

<sup>61</sup> S. Zañartu, J. Noemi, K. Rahner

sino que está lleno de huellas o vestigios de la misma Trinidad. En su multiforme variedad y belleza las criaturas muestran y cantan himnos a la gloria del Padre por el Hijo en la fuerza del Espíritu. Esta consideración refuerza la admiración y el respeto con que somos invitados a relacionarnos con la creación<sup>62</sup>.

La Trinidad en acción en todo momento nos pone ante un Dios muy cercano, que trabaja por nosotros y nos llama a trabajar con él<sup>63</sup>. Es antídoto contra el agnosticismo por el hecho de ser un Dios evidentemente cercano y activo.

## **La economía de la luz paterna**

La mirada hacia la economía de la luz paterna señala el vínculo entre esta tierra y el cielo, nos llena de una esperanza dinámica y nos colma de la alegría de saber que, por medio del Resucitado y del Espíritu, viviremos siempre recibiendo más amor y luz de Dios. Esto, a su vez, hará que por siempre los hijos de Dios nos conoceremos mejor y gozaremos de una novedad sin fin. Seremos unos para otros inagotablemente nuevos e interesantes en lazos de amistad siempre más amplios y más estrechos.

## **Recapitulación final**

Esta es la Trinidad en la cual vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17, 28). La Trinidad en nosotros y nosotros en la Trinidad. Nada nos es tan cercano y nada a la vez nos proyecta tan lejos. Precisamente por esta diferencia viene a nosotros, nos toma, nos agranda más allá de lo que somos, y nos lleva hasta su grandeza.

Todo anhelo humano de inmensidad, de amor sin medida, de intimidad siempre creciente: nos lleva al Padre.

Todo abajamiento y cercanía a nuestra arcilla, todo hacerse Dios pequeño por estar con nosotros: nos pone con el Hijo.

<sup>62</sup> Encíclica *Laudato si'*, n. 238-239.

<sup>63</sup> San Ignacio, *Ejercicios Espirituales*, Contemplación para alcanzar Amor

Todo impulso, gozo y energía que nos lleven a la unión con el Padre y el Hijo en *koinonía* de amor y servicio a los demás: es el Espíritu.

Esta es la Trinidad en que vivimos, misteriosa presencia de Dios en nuestras vidas. Lo sentimos como una presencia callada en todo lo que somos y hacemos, aunque siempre escape a nuestros intentos de aferrarlo.

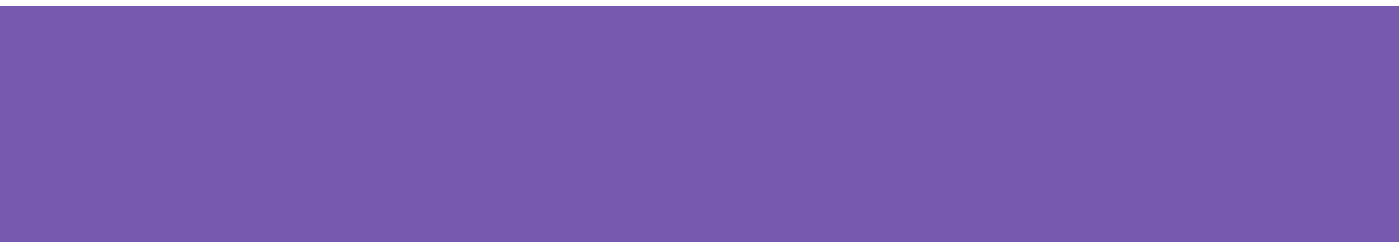
Esto nos hace vivir humildes en la adoración y la alabanza. Como a María, nos llena el corazón de gozo y nos mueve a anunciar esta alegría a los que, aun presintiéndola, no logran ponerle nombre.





ARTÍCULO II

EL PROCESO DE  
SECULARIZACIÓN:  
LUCES Y SOMBRAS



## EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN: LUCES Y SOMBRAS

*Este artículo lo publiqué el año 1967, cuando el mundo intelectual leía con entusiasmo “La Ciudad Secular”, de Harvey Cox, y cuando Dietrich Bonhoefer era el inspirador de la teología secular, unida a una crítica radical al enfoque de “domesticar a Dios”. De ahí diversos autores desarrollaron la teología de la Muerte de Dios. El tema de la secularización había salido con fuerza en el Sínodo Arquidiocesano de Santiago de 1967, con propuestas varias sobre cómo encararlo.*

*Hoy día —50 años después— es bien visto aceptar lo religioso, pero siempre que respete, no altere y esté subordinado a lo secular, al orden temporal. Lo religioso es aceptado en los individuos o en grupos pequeños, pero con tal que no altere “el orden público”, que es tenido como la “suprema lex”, y que garantice la democracia, que es vista como el árbitro indiscutido del orden social.*

*De hecho hoy las iglesias cristianas colaboran muy de lleno con la sociedad civil, pero ésta las acepta como tales en la medida que no impongan su visión sobre temas conflictivos tales como el aborto, la eutanasia, el sistema financiero y la hipoteca social de los bienes en un mundo globalizado.*

*Los escándalos de la Iglesia de los últimos decenios y algunas posturas moralistas rígidas han sembrado en la opinión pública una fuerte desafección a lo católico, y han producido odiosidad, burlas, persecución y descrédito. Algunos, equivocadamente a mi juicio, atribuyen esto a la secularización. Pero no me parece justo hacerlo,*

*porque se debe más bien a las mismas iglesias que no hemos sabido mantener limpia la casa. Es una falta que estamos tratando de reparar.*

*Todo esto me indica que la discusión sobre lo secular y la religión continúa viva sobre el tapete. Ya que la secularización, con todo lo bueno y lo malo de que la acompaña, se ha instalado para quedarse, espero que estas páginas ayuden a vivirla, amando y cultivando este mundo concreto, donde crece el Cristo de la parusía. Si bien no dicen la última palabra sobre el tema, plantean bien la discusión que su tuvo hace 50 años. Tienen pues valor histórico. Y lo notable es que en lo fundamental las cosas hayan cambiado tan poco.*

## EL SÍNODO DE LA IGLESIA DE SANTIAGO (1967)

---

El Sínodo arquidiocesano de Santiago (9 al 17 de septiembre de 1967), se encontró de lleno con el problema de la secularización. El documento de base “Iglesia y mundo de Santiago”, en varias ponencias, alude a este tema. Cito a continuación, algunos de los párrafos más significativos.

*“El cambio cultural en la capital repercute en muchos sectores, sobre todo en los de clase media e intelectuales, como estimulante al proceso de secularización. Disminuye la sensibilidad a lo sobrenatural; y el sentido religioso —connatural a todo hombre— se vuelca en nuevos moldes de expresión. El laicismo, fenómeno típico de generaciones pasadas, ha perdido mucho de su virulencia antirreligiosa, pero ha sido reemplazado en vastos círculos por la indiferencia del secularismo” {A. 30}.*

Dentro de otro contexto, el de la Iglesia peregrina, vuelve a aparecer en forma ligeramente diferente el mismo fenómeno:

*“Respecto a la esperanza en el Reino, varias ponencias expresan preocupación por lo que se puede llamar un nuevo “temporalismo” o naturalismo de ciertos grupos católicos, sobre todo profesionales jóvenes y universitarios. Se advierte en muchos la tendencia a identificar totalmente el Reino de Dios con la sociedad renovada, deteniéndose así su esperanza en lo intramundano” (A, 264).*

En otro sitio se afirma que *“la indiferencia creciente del hombre moderno por todo lo que sea trascendental, por el pecado y por Dios, ... parece ser la consecuencia inevitable de una civilización predominantemente científica y tecnológica que de por sí tiende a secularizar al hombre” (A, 79).*

Ante la gravedad del proceso de secularización, las vías de renovación hablan de que *“es necesario y urgente estudiarlo a fondo, constatar su real magnitud en Santiago y en Chile, analizar sus causas, precisar sus contenidos, ver si no oculta una cierta religiosidad que busca explicitación, prever sus efectos, idear modos positivos de enfrentarlo” (A, 78).*

Al ser sometidos a votación, estos textos fueron aprobados por 207 votos positivos. Y 186 de ellos recibieron modificaciones. Entre éstas, muchas criticaban la idea demasiado negativa del proceso de secularización. Para algunos la secularización es un fenómeno positivo porque manifiesta la preocupación legítima del hombre moderno por las inquietudes temporales, algo que está en el plan de Dios. Otros estiman que no hay razón para equiparar la secularización a la indiferencia religiosa. Muchos piensan que es falso que la cultura científica y tecnológica tienda de por sí a secularizar al hombre. Tres sinodales opinan que la secularización es un fenómeno característico de todas las épocas y que reviste diversidad de grados y matices. Otros piden que se distinga entre secularización y secularismo. Varios achacan a la Iglesia este proceso por haberse ella alejado del mundo, por no enseñar a los hombres a encontrar a Dios donde está, es decir, en el mundo.

Del hecho de que la votación se haya repartido casi por partes iguales en votos positivos y votos con modificaciones se desprende claramente que el concepto de secularización encierra dificultad y ambigüedad para los sinodales. Esta conclusión se acrecienta al com-

parar la diversidad de sentidos y matices con que se lo emplea en las modificaciones. No es raro que esto sea así, siendo que estos últimos años presencian un debate al nivel de grandes especialistas del mundo entero sobre la definición y el significado del proceso en cuestión. Sin poder ahora hacer un estudio sobre la extensión, los contenidos, los matices, las causas y los efectos del proceso de secularización, tal como se da entre nosotros, estas páginas pretenden contribuir a clarificar algo el fondo mismo del problema.

Para esto será necesario (I) Precisar sus principales modalidades en el pasado. (II) Mostrar cómo se da hoy día. (III) Señalar ciertas conclusiones y proyecciones que surgen del estudio histórico. Con esto queda indicada la estructuración de este trabajo juntamente con sus límites.

## LA SECULARIZACIÓN A TRAVÉS DE LA HISTORIA

---

Una rápida mirada a los orígenes del término secularización nos ayuda a comprender mejor su sentido. Secularización proviene del latín *saeculum* “siglo, tiempo, edad, vida, generación”. El adjetivo *saecularis* indica aquello que es “de este siglo”, “de este tiempo”, “de esta vida o generación”.

En el contacto con la mentalidad cristiana, el término latino, por lo menos en ciertos casos, cambió su significado original, usándose para referirse a lo profano, por oposición a la vida de la Iglesia; a la vida de los monjes, por oposición a la de los seglares (*saeculares*). Así Tertuliano, que habla de “ejemplos profanos” (*saecularia exempla*), que no son los de la Iglesia. Jerónimo se refiere a “hombres del mundo” (*homines saeculares*) y Prudencio previene de ‘las ataduras del mundo’ (*vincula saeculi*).

Harvey Cox, en su famoso bestseller *The Secular City*, sostiene que este sentido peyorativo de secular significa “un peligroso apartarse de las categorías bíblicas”.<sup>1</sup> En realidad, esta afirmación carece de base sólida y por lo mismo debilita en parte la construcción posterior que el autor sobre ella hace. En efecto, la Biblia, juntamente con afirmar la bondad de la creación (Gn 1, 31) y su belleza (Prov 8, 22-31; Job 28, 25), sostiene que el mundo está trastocado por el pecado (Gn 3, 17 ss) y que participa en el destino de castigo y de salvación de la humanidad (Jr 4, 23-26; Is 24, 19; Joel 2, 10; Is 65, 17).

Esta concepción veterotestamentaria, que ve al mundo y al tiempo ligado al destino de culpa y de redención del hombre, se perfila con mayor claridad en la literatura apocalíptica del siglo I anterior a Cristo, con su distinción entre “este mundo” y “el mundo futuro”. “Este mundo” es la era del mundo material, imperfecto y pecador. En “el mundo futuro”, en cambio, no existirá ni el pecado ni el dolor. El Nuevo Testamento conoce esta distinción. “Este *kósmos*” y “este siglo” —que pese a Cox son para San Pablo y Juan términos equivalentes (1 Cor 1, 20; 2, 6; 3, 19; Jn 8, 23; 9, 39; 11, 9ss)— pertenecen a la esfera de lo terrestre, del pecado y de la corrupción (Lc. 16, 8; Rm 12, 2; 1 Cor. 3, 18); están bajo el dominio del Maligno (Rm 5, 12; Jn. 3, 18 s; 7, 7; 15, 18 s; 17, 9. 14), que es “el dios de este siglo” (2 Cor. 4,4).

“El mundo futuro” es el tiempo del perdón, de las bendiciones y de la gracia. Su presencia ya está en cierto modo en “este mundo” por la Cruz y la Resurrección de Cristo (Jn 12, 31; 16, 33; Col 1, 15-20; Gal 1, 4; Hbr 6, 5), pero espera su plena transfiguración en la Parusía del Señor (Rm 8, 19 ss; Apoc 21,4ss).

El sentido ambivalente, positivo y negativo, del concepto bíblico del mundo y de lo secular se perpetúa en la Iglesia hasta la Edad Media. Contra toda suerte de cosmovisiones dualistas, llámense gnósticas, maniqueas o albingenses, la Iglesia defiende la bondad radical del mundo proveniente de un solo Creador bueno. Pero sostiene al mismo tiempo la presencia del pecado en el mundo y su necesidad de redención. Este aspecto negativo es el que predomina en la espiritualidad cristiana del medioevo. La literatura espiritual *Del desprecio del mundo* (*De contemptu mundi*) prevalece y arroja una nube sombría sobre “la vida en el mundo”, es decir, la vida fuera de los conventos.<sup>2</sup> El arte refleja ese mismo pesimismo y des-

<sup>1</sup> *The Secular City* (3) (1965), 18.

<sup>2</sup> Cf. J. Leclerq, F. Vanderbroucke y L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris (1961), 81-84; 334; 573-579. Evidentemente, para comprender el *contemptus mundi* del medioevo es necesario situarlo en el contexto global de su

confianza. Sus temas predilectos son las figuras de María Magdalena solitaria y penitente, San Antonio Abad en el desierto, Juan Bautista y San Jerónimo.

La Edad Media mira el mundo como “imagen” o “espejo” de Dios. Su marcada sensibilidad a los símbolos le permitía descubrir en todo reflejos de lo divino y flechas apuntando al cielo. Fue espléndida en poner las creaturas al servicio de Dios: arte y técnicas, filosofía y teología (las Summas), Papado e Imperio (“Dos espadas”: Denz. 870). Pero esto mismo, que constituye su nota de grandeza, entraña al mismo tiempo una limitación. En su impaciencia por someter y llevar todo inmediatamente a lo divino, la Edad Media pasa demasiado rápida por lo temporal y humano; no se detiene lo bastante a comprenderlo y valorarlo. Se esfuerza por “con-templar” el universo —es decir, transformarlo en un templo o recinto sagrado— pero sin que su afán totalizante le permita ver y gozarse en las mismas piedras. De aquí que valga decir de ella que, si bien ortodoxa en el dogma, fue de tendencia monofisita en su acción y espiritualidad. Las catedrales góticas son el monumento pétreo de lo que con esto se quiere decir.

Toda época de la historia comulga con las del pasado y las del futuro. No existe ni la continuidad absoluta ni las rupturas absolutas. Las nuevas épocas surgen de la apertura para nuevos fenómenos que se abren paso en la etapa anterior. Hay ideas y fuerzas, casi imperceptibles al comienzo, que actúan como cuerpos extraños y que, a medida que toman envergadura, ponen en cuestión la cosmovisión antigua hasta hacerla estallar.<sup>3</sup>

Los gérmenes de la Edad Moderna se cultivaban ya en la Edad Media. Desde el siglo XII aparece la primera punta de lanza con la introducción del aristotelismo de Averroes. Más tarde vendrá el nominalismo, con su solución negativa al problema, de los universales y la teoría de la “doble verdad” y con la consiguiente atención a las ciencias empíricas.

El Renacimiento inaugura la Edad Moderna, de la cual deriva en línea directa nuestro secularismo. El humanismo del Renacimiento se siente y se piensa como centro del mundo. Los descubrimientos geográficos, las nacientes ciencias naturales, el arte, el comercio, el dominio creciente sobre la naturaleza le da la conciencia de poseer la llave del progreso. El

época. Ver a este propósito: *Revue d'Ascétique et Mystique*, 41 (1965), todo el fascículo 3<sup>º</sup> que se dedica a este tema. Sin embargo, como tendencia predominante -que admite por supuesto tendencias opuesta-, creemos poder detectar en períodos y representantes importantes de la Edad Media los rasgos que aquí señalamos.

<sup>3</sup> B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg (1965), 119-120.

siglo XV inauguró una era de “descubrir el mundo” y gozarlo. Es lo opuesto al desprecio del mundo y al tendencial monofisismo del Medioevo.

En esta tarea constructora el hombre del Renacimiento siente que él va al timón, marcando el rumbo al avance de la historia. De tal concepción *“surgieron las grandes Utopías del Renacimiento, es decir, la anticipación de una realidad que no tiene lugar (outopos) en la historia, pero que sin embargo es esperada. Desde entonces, y hasta el siglo XX, tales utopías han sido siempre reescritas: la idea del tercer estadio de la historia, la era de la razón en la sociedad burguesa, la sociedad sin clases en los movimientos de las clases trabajadoras”*.<sup>4</sup> La gran revolución cultural del Renacimiento fue hacer al hombre la medida de todas las cosas incluso de la religión. Su gran impulso creador, la mística del progreso intramundano. Su gran principio epistemológico, la ciencia empírica.

La Ilustración de los siglos diecisiete y dieciocho, la *Aufklärung*, sistematiza doctrinalmente los principios del Renacimiento y da comienzo a la tarea de estructurar conforme a ellos la sociedad y la cultura. El humanismo tiende cada vez más a convertirse en un sistema autosuficiente, cerrado por principio a lo religioso. Los monarcas absolutos metódicamente entablan una lucha contra el poder de la Iglesia. Es este el tiempo en que por primera vez se acuña el término “secularización”. Los delegados franceses al Tratado de Paz de Westfalia (8 de abril de 1646) lo emplearon para referirse a la confiscación por el Estado de los bienes eclesiásticos, contra la voluntad de la Iglesia, a fin de aplicarlos a fines profanos. Así, por ejemplo, se hablaba de la secularización de monasterios, templos, escuelas, hospitales y los mismos derechos y privilegios del clero. La Revolución Francesa fue el golpe decisivo que lanzó por toda Europa una reacción en cadena de secularizaciones, según la definición aquí expuesta. El 2 de noviembre de 1789, por encargo de Talleyrand, todos los bienes de la Iglesia fueron declarados propiedad nacional. A esto siguieron iniciativas similares en Prusia, Austria, Italia (1870), Rusia (1918) y los países comunistas de Europa oriental (después de 1945). En varios países de América latina, incluso en Chile, estos procesos de secularización —llamados también de ‘laicización’— ocuparon buena parte de la segunda mitad del siglo XIX.

Pero el término “secularización” pronto rebasó este sentido técnico de confiscación de bienes y derechos eclesiásticos y se empleó, en un sentido mucho más amplio, para designar

<sup>4</sup> P. Tillich, *The Future of Religions*, New York (1966), 68.

el proceso mediante el cual se llega al “secularismo”, es decir, a aquella actitud y concepción filosófica que pretendió explicar el hombre, el mundo la historia mediante principios exclusivamente intramundanos. Así, por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XIX surgió el grupo de los *Secularists*, organización de libre pensadores que difundieron profusamente escritos contra la fe en Dios y la creencia in la otra vida. A partir de 1858 la *London Secular Society*, con su presidente Charles Bradlaugh, se lanzó abiertamente en una campaña aún más radical contra el cristianismo y la Biblia, y en favor del ateísmo y las teorías de Malthus. Lo irónico del caso es que hayan creado todo un ritual secular para sus fiestas, entierros y bautizos, calcado de los ritos religiosos.<sup>5</sup>

Las ciencias positivas del siglo XIX hicieron surgir la técnica a gran escala y los procesos que de ella derivan: industrialización, urbanización, socialización. Debido a estos fenómenos, el secularismo de la segunda mitad del siglo XIX alcanzó un grado de profundidad y de extensión que lo sitúan por encima de sus otras concreciones del pasado. Si tomamos en cuenta la fuerza del racionalismo, el fanatismo anti-religioso y el hecho de que las Iglesias cristianas se sintieran mortalmente amenazadas, retirándose a escondrijos de mera subsistencia, tenemos derecho a pensar que el secularismo del siglo XIX, aunque con menor base popular, ha sido más virulento que el de nuestros días.

Karl Barth, haciendo obra de historiador, señala cómo la misma teología evangélica cedió al hechizo de lo secular:

*“Los teólogos tenían sus ojos fijos en el mundo...; la confrontación con la época contemporánea fue su preocupación decisiva y primaria... La teología decimonónica otorgó un carácter formativo a las ideas del mundo ambiente. Consiguientemente, se vio forzada a hacer recortes y simplificaciones excesivas y a caer en olvidos y descuidos en el tratamiento de temas capitales para la conciencia cristiana... Errores fatales se adentraron en la Iglesia... que lejos de ser tan sólo tolerados, obtuvieron carta de ciudadanía y aun autoridad”.*<sup>6</sup>

<sup>5</sup> C. H. Ratschow, art. “Saekularismus”, en *RGG* (3) V, col. 1288.

<sup>6</sup> K. Barth, “Evangelical Theology in the 19th. Century”, en *The Humanity of God*, Richmond, Virginia (1960), 18-19.

El teólogo de Basilea denuncia una secuela aun más lamentable de este antropocentrismo religioso, que acoge indiscriminadamente todas las cosmovisiones:

*“... cuando el Evangelio de Cristo, pasó a convertirse en una enseñanza, en una religión acerca de la conciencia de sí de los cristianos, se perdió de vista al Dios que en su soberanía se enfrenta al hombre, que lo llama a rendir cuentas y trata con él como el Señor. Esta pérdida perturbó también las miradas en un plano horizontal. Los cristianos fueron condenados a una sujeción ingenua e irresponsable a los moldes, fuerzas y movimientos de la historia y civilización humanas. La experiencia interna del hombre no ofrecía una base suficientemente fuerte para resistir a estos fenómenos. Desprovistos de un principio conductor, el hombre podía voltearse a cualquier parte. Fue fatal para la Iglesia Evangélica y para el cristianismo del siglo diecinueve el que la teología, en último término, no tuviese más que ofrecer sino lo “humano”, el misterio “religioso” y sus “proposiciones” descomprometidas, dejando a los fieles abandonados a aquellas impresiones o influencias de fuera que aparecían más poderosas”.<sup>7</sup>*

La teología católica de la época logró resistir el embate de la secularización ambiental encerrándose en bastiones medievales y un retomo al tomismo. Sin embargo, esta solución a la larga no podía mostrarse satisfactoria porque el teólogo tenía la mala conciencia de no estar respondiendo a su imperativo vocacional de reflexionar a la luz de su fe acerca de las situaciones reales del mundo. Y cuando, en la portada de este siglo, algunos pensadores católicos lo hicieron, el intento les valió muchas críticas e inconvenientes, y la jerarquía católica acuñó contra ellos la expresión la “Crisis del Modernismo”.

En su libro *El Ocaso de la Edad Moderna* (1950), Romano Guardini analizó las características de esta edad que comenzó con el Renacimiento y señaló cómo todo lo más propio suyo estaba terminando. En su lugar veía él surgir otra edad, aún innominada, cuyos rasgos al menos en parte se aventuraba a delinear. Por oposición al hombre de la Edad Moderna, el hombre actual ha perdido su fe ingenua en el progreso humano en los diferentes niveles:

<sup>7</sup> Ibid, 17.

la ciencia, la sociedad, la cultura, la técnica... Busca el progreso y sabe que no puede no buscarlo. Pero se siente al mismo tiempo amenazado por sus logros. La naturaleza transformada por la técnica, bajo algunos aspectos lo aprisiona, lo disminuye, lo esclaviza a las exigencias del automatismo, lo despersonaliza, lo masifica.

Entre tanto, una conciencia más acendrada de la dimensión social del hombre poco a poco fue desalojando el ideal renacentista de esculpir la propia individualidad como meta de autorrealización. De este modo se desmorona el ya cuatro veces secular “individualismo” de la Edad Moderna, dando lugar a un mundo solidario, más socializado, más consciente de su vocación de planetización.

También se ha producido un cambio importante en lo referente a Dios y a la religión. En Occidente el secularismo ha perdido mucho de su virulencia anti religiosa, transformándose en una actitud de interés por la vida humana, por “este mundo”, que va unida a un desinterés práctico y efectivo por los grandes interrogantes metafísicos: Dios, el más allá de la muerte, el sentido último y trascendente de la existencia. A esto ha contribuido una mejor intelección de las limitaciones de las ciencias empíricas y de la consiguiente relativización de sus diversos métodos.

El hombre postmoderno está marcado hasta su médula más honda por este relativismo. De aquí su abandono de los dogmas del positivismo confesional y teórico. Por eso mismo está menos dispuesto a rechazar por principio la religión y el Misterio divino. Sin embargo, este no-rechazo teórico está muy lejos de significar una aceptación de ellos y se armoniza perfectamente con el desinterés y la concentración exclusiva en los dominios y problemas del hombre.

## LA TEOLOGÍA SECULAR DE HOY

---

Se dijo al comienzo que la secularización es tema privilegiado de especialistas en estos últimos años. Este debate se inspira en tres grandes figuras de la teología alemana: Rudolf Bultmann (nacido en 1884) y su programa de la “demitización”, basado en el análisis existencial de Martin Heidegger; Paul Tillich (1886-1965) y su esfuerzo por lograr que la fe cristiana signifique algo para el hombre de hoy; y Dietrich Bonhoeffer (1908-1945), con su constatación de que el mundo ha alcanzado “su mayoría de edad” y su llamada a desarrollar un “cristianismo no religioso”.

En torno a estos nombres han surgido la Teología Secular y la Teología Radical, etiquetas que agrupan a un conjunto de teólogos que apenas tienen algo de común, excepto la radicalización del deseo de tomar en serio al mundo y de hablar al hombre contemporáneo sobre Dios en un lenguaje que le resulte existencialmente significativo. Aquí cabría nombrar, entre otros, al obispo anglicano John Robinson (*Honest to God*, 1963; *Christian Morals Today*, 1964, *The New Reformation*, 1965), a los norteamericanos Paul van Buren (*The Secular Meaning of the Gospel*, 1963), Harvey Cox (*The Secular City*, 1965; *The Secular City Debate*, 1966), Schubert M. Ogden (*Christ Without Myth*, 1961; “*The Temporality of God*”, en *Zeit und Geschichte*, 1964), Gabriel Vahanian (*The Death of God*, 1961; *Wait Without Idols*, 1964), Joseph Fletcher (*Situation Ethics. The New Morality*, 1966), Thomas J. J. Altizer (*Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, 1963; *The Gospel of Christian Atheism*, 1966), y William Hamilton (*Radical Theology and the Death of God*, 1966, escrito junto con Altizer), al holandés J. C. Hoekendijk (*The Church Inside Out*, 1966) y al alemán Friedrich Gogarten, que en cierta manera anticipó todos éstos planteamientos (*Die Verkündigung Jesu Christi*, 1948; *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953; *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 1956).

Reunir a estos autores bajo el solo rótulo “Teólogos de la Muerte de Dios” sería un error craso. También lo sería pretender que Bonhoeffer haya sido el promotor de un nuevo ateísmo al lanzar su llamado en pro de un cristianismo no religioso. Existen por lo menos diez sentidos diferentes según los cuales se puede hablar de “muerte de Dios” y los teólogos radicales

discrepan fuertemente entre sí en el sentido que asignan a esa expresión. Hamilton y Altizer enumeran los siguientes posibles significados:

1. Que Dios no existe y que jamás ha existido. Esta posición es el ateísmo tradicional de tipo anticuado. Es difícil ver cómo se pueda conciliarlo con el cristianismo o con cualquiera de las religiones occidentales.
2. Que una vez hubo un Dios a quien era propio, posible y aún necesario rendir adoración, alabanza y confianza, pero que ahora ese Dios no existe. Esta es la posición de la teología de la muerte de Dios o teología radical. Es una posición atea, pero con una diferencia. Si existió un Dios y si ahora no existe, debería ser posible señalar por qué hubo este cambio, cuándo sucedió y quién es responsable por él.
3. Que la idea de Dios y la misma palabra “Dios” requieren una reformulación radical. Tal vez se necesitan palabras totalmente nuevas; quizás se deba guardar un silencio decoroso acerca de Dios, Sin embargo, cabe esperar en último término un nuevo modo de tratar la idea y la palabra, por muy inesperados y sorprendentes que puedan ser los resultados.
4. Que nuestro lenguaje litúrgico y teológico tradicional necesita una completa revisión. La realidad permanece, pese a que las categorías clásicas de pensamiento y las formas de lenguaje se hayan hecho vacías.
5. Que el relato cristiano ya no es más una historia salvífica o de salud. Puede ser que logre subsistir como un relato iluminador, instructivo u orientador pero ya no realiza sus clásicas funciones de salvación o redención. De esta forma puede servirnos para luchar con los demonios, pero sin poder abolirlos.
6. Que debemos acabar con ciertos conceptos de Dios, identificados a menudo en el pasado con la doctrina clásica cristiana de Dios. Por ejemplo: Dios como el que resuelve problemas, como el poder absoluto, como el ser necesario, como el objeto de nuestra solicitud fundamental (*ultimate concern*).
7. Que los hombres hoy día no experimentan a Dios sino como el Ser escondido, ausente, silencioso. Vivimos, por así decirlo, en el tiempo de la muerte de Dios, aunque este tiempo sin duda pasará.
8. Que los dioses fabricados por los hombres por su pensamiento y acción —dioses falsos o ídolos, en otras palabras— siempre deben morir a fin de que el verdadero

objeto del pensar y del actuar, el Dios verdadero, pueda surgir, venir a la vida, nacer de nuevo.

9. El sentido místico: Dios debe morir en el mundo a fin de poder nacer en nosotros. En muchas especies de misticismo la muerte de Jesús en la Cruz es el tiempo de esta muerte en el mundo. Esta es una idea medieval que influenció a Martin Lutero.

10. Por último, que nuestro lenguaje acerca de Dios es siempre inadecuado e imperfecto.<sup>8</sup>

Si Hamilton y Altizer piensan que la teología radical se sitúa en el significado de la proposición segunda, muchos otros teólogos que se sienten tanto o más radicales que ellos no concuerdan con tal identificación. Aquí se aplica quizás más que nunca el dicho latino: *tot sententiae, quot capita* (“tantas opiniones, cuantas las cabezas”).

Esto incide directamente sobre el concepto de secularización de los teólogos radicales o teólogos de la secularidad. Confesamos haber fracasado en el intento de encontrar un factor común en el empleo de la noción de secularización de los autores arriba citados. La única otra vía posible sería adentrarse en un análisis a fondo de cada uno de ellos y de las corrientes de pensamiento que expresan. Pero esta tarea en las actuales condiciones de tiempo y de espacio es imposible. Contentémonos pues con recoger los grandes temas generales de la actual reflexión sobre la secularización.

## Mayoría de edad del mundo

El hecho fundamental y a su vez el punto de partida de la teología de la secularización es que el mundo ha alcanzado su mayoría de edad, Bonhoeffer lo declara en varias de sus Cartas desde la Prisión y los demás en esto lo siguen:

*“El movimiento iniciado alrededor del siglo XIII (no voy a entrar en una discusión acerca de la fecha exacta) por la autonomía del hombre (entendiendo por esto el descubrimiento de las leyes por las que el mundo vive y opera en el campo de las ciencias, de lo social y político, del arte, la ética y la religión) en nuestro tiempo ha alcanzado una cierta compleción. El hombre ha aprendido a enfrentarse a todos los*

<sup>8</sup> Thomas J. J. Altizer y William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis (1966), X y XI.

*problemas de importancia sin tener que recurrir a la hipótesis de Dios. En materia de ciencia, arte y aún de ética esto es algo adquirido que apenas ya nadie se atreve a discutir. Pero en los últimos cien años o algo así, lo mismo está sucediendo cada vez más con los asuntos religiosos: se está haciendo evidente que todo marcha sin “Dios”, y tan bien como antes. Al igual que en el terreno científico, también en general en los asuntos humanos lo que llamamos “Dios” está siendo relegado cada vez más fuera de la vida, está perdiendo más y más terreno”.<sup>9</sup>*

Bonhoeffer reconoce que existen aún ciertos problemas fundamentales —la, culpa, la muerte— cuya respuesta sólo puede ser Dios y que son la razón por la cual aún el hombre necesita de Dios, de la Iglesia y de los ministros sagrados. Pero se pregunta: “¿Qué sucedería si un día ya no se plantearan en esa forma, si también ellos pudiesen ser resueltos sin ‘Dios’?”.<sup>10</sup> La teología secular cree que de hecho “Dios” se está retirando a líneas de defensa cada vez más alejadas de la experiencia del hombre contemporáneo hasta que llegará algún día a hacerse superfluo. Critica fuertemente a aquella apologética que está al acecho de las miserias y debilidades humanas para engarfiar allí la necesidad de Dios. En palabras de Bonhoeffer, difundidas hoy por todas partes:

*“Considero que el ataque de la apologética cristiana a la mayoría de edad del mundo es, en primer lugar, inútil; segundo, no es algo noble; y tercero, no es cristiano. Es inútil porque me parece como un esfuerzo por hacer retroceder a un adulto a la adolescencia; es decir, trata de hacerlo depender de cosas de las cuales de hecho ya no depende, lo hace retroceder a un círculo de problemas que ya no son tales para él. Es innoble en cuanto implica explotar la debilidad del hombre en vista de objetivos ajenos a él y no libremente aceptados. No es cristiano en cuanto sustituye al mismo Cristo por una etapa particular de la religiosidad humana, es decir, por una ley humana.”<sup>11</sup>*

<sup>9</sup> D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, New York (1966), 194-195.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 196-197.

Junto con la afirmación de la mayoría de edad del hombre y su mundo, la teología secular respira una atmósfera de franco optimismo respecto al mundo y a las posibilidades de hacerlo cada vez más humano. No se advierte en ella nada de la actitud medieval de la “huida del mundo” o del “desprecio del mundo”. Igualmente, le falta la doctrina bíblica de la radical ambigüedad del mundo: campo de lucha entre los poderes del mal y la fuerza salvadora de Dios; desgarrado por gérmenes de corrupción y atravesado al mismo tiempo por el dinamismo victorioso del Resucitado.

## Ausencia de Dios

La mayoría de edad del mundo tiene como contrapartida la ausencia, la desaparición, el silencio, la muerte de Dios. Este tema impregna toda la teología secular. Sabemos ya que este diagnóstico admite diversos significados, según sea lo que se entienda por silencio, ausencia o muerte de Dios. Los teólogos de la secularidad, que no admiten un ateísmo tradicional, desean tomar muy en serio esta experiencia actual sin recurrir a artificios baratos de resacralizar lo que la cultura contemporánea para siempre ha desacralizado. Todos hacen suya la siguiente afirmación de Bonhoeffer:

*“La honradez exige reconocer que debemos vivir en el mundo como si Dios no existiese... Dios mismo nos impulsa a caer en la cuenta de esto. Dios nos hace saber que debemos vivir como hombres capaces de arreglárselas sin El... Estamos continuamente en presencia del Dios que nos hace vivir en el mundo sin la “hipótesis de Dios””.*<sup>12</sup>

De aquí la conclusión de la teología secular: si Dios está ausente del mundo, se debe dejar de lado la pretendida ilusión religiosa y volcarse al mundo para allí encontrar a Dios. En palabras de C. van Ouwerkerk:

*“... la esperanza es la situación en la que nace una ética secular como la única realidad de fe posible en este período de espera. En él no se deba hablar de una rea-*

<sup>12</sup> E. L. Mascall, *The Secularization of Christianity*, New York (1965), 41.

*lidad de Dios que aún no existe; hay que contentarse con esperar, y este período de espera crea la posibilidad y la necesidad de vivir, al mismo tiempo que nos prepara para ese futuro por una actividad ética que se ejerce sobre el mundo”.*<sup>13</sup>

## **Cristianismo no-religioso**

El punto anterior lleva a las preguntas formuladas por Bonhoeffer; “¿Cómo podemos hablar de Dios de una manera secular?” “¿Cómo puede Cristo llegar a ser el Señor, aun de aquellos sin religión?” “¿Qué es el cristianismo sin religión?”.

La teología secular se ha lanzado decididamente en favor de la superación de la religión y de la religiosidad, entendidas éstas en el sentido de Karl Barth, cuando afirma que “*la revelación de Dios es la superación de la religión*”.

Querer hablar de Dios sin religión equivale para Bonhoeffer —y con diversos matices también para Tillich, Robinson y otros— a no apoyarse en los presupuestos de “la interioridad de la conciencia”, de los razonamientos metafísicos, de las angustias y anhelos humanos de salvación individual. Todos estos puntos de apoyo meramente humanos o han sido ya superados o están en vías de pronta superación. Por eso la urgencia de encontrar un lenguaje no-religioso para expresar el misterio de Cristo.

## **Reducción de la fe a la ética**

Bonhoeffer no nos dejó sino unos bosquejos de respuesta a sus preguntas. Lo que él no alcanzó a realizar, por su muerte prematura en una prisión de Berlín, lo están intentando hacer los teólogos seculares de hoy: Robinson, Altizer, Van Buren, Hamilton y otros. La respuesta al cómo hablar de Dios de una manera secular, insinuada en el punto tercero, es sencillamente ésta: No hablemos de Dios sino que actuemos. En el fondo, es la reducción de la fe cristiana a la ética.

<sup>13</sup> “*Secularidad y ética Cristiana*”, en *Concilium* 25 (1967), 310.

Varios han notado que conviene leer el librito de Robinson *Honest to God* comenzando por el final, es decir, por el capítulo titulado “La Nueva Moral”. La razón es que los demás capítulos parecen ser más bien un intento por fundamentar dogmáticamente la ética allí propuesta. Cosa semejante vale también de los demás, punto que aparece con especial evidencia si se tiene en cuenta que para la mayoría de los teólogos seculares el papel de Cristo se reduce al de un modelo: “*The man for others*”..., “el hombre para los demás”.

C. van Ouwekerk comenta a este propósito:

*“En Robinson como en Bonhoeffer y en otros pensadores es extraño ver cómo se acepta sin la menor dificultad una nueva forma de vida que procede de Cristo. Lo problemático no es tanto el hecho de que esta realidad nueva pueda ser definida en términos de ética como el hecho de “ser para los demás”, cuanto el origen mismo de esa realidad. Ogletree pregunta con razón si se puede hablar aún de una forma nueva de realidad que no tenga su origen en el hombre mismo y en el mundo después que se ha rechazado toda trascendencia (toda trascendencia vertical). Pero, una vez más, Bonhoeffer y Robinson están demasiado atados a la tradición teológica como para no ser tributarios de la misma; de esa tradición adoptan, sin ponerlas en tela de juicio, la gracia y la unión con Cristo, y se limitan, tal vez sin saberlo, a rechazar la terminología de la cristología tradicional, en este punto intentando reinterpretarla”.*<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Ibíd., 308.

## CONCLUSIONES Y PREGUNTAS

---

El cuadro diseñado en estas páginas acerca de la secularización a través de la historia y en la teología de nuestros días dista mucho de ser completo. Consciente de sus limitaciones, creo, sin embargo, que puede servir de base para algunas reflexiones que orienten en este problema. Lo haré mediante breves observaciones escritas a manera de conclusiones y planteando algunas preguntas que abren campo para ulteriores estudios.

### **I. Sugerencia de nomenclatura: secularidad sea lo positivo.**

Vimos al comienzo la confusión reinante en el Sínodo de Santiago respecto al significado de la secularización. Algunos propusieron que se distinga entre “secularización” y “secularismo”, atribuyéndose a la primera una connotación religiosa positiva y al segundo un significado peyorativo. Esta distinción terminológica se debe a Gogarten, para quien el secularismo es una ideología inaceptable a la fe cristiana porque excluye toda trascendencia; la secularización, en cambio, es fruto de ella y postula una actitud de respeto y creatividad frente al mundo sin querer entremezclar en la actividad temporal datos de la fe<sup>15</sup>. La misma distinción ha sido popularizada por H. Cox, en *The Secular City*.<sup>16</sup>

Tal distinción, sin embargo, parece inadecuada por un doble motivo: el primero, lexicográfico y el segundo, conceptual. Los derivados verbales en “ción” tienen, según el diccionario, un sentido o activo o pasivo; indican o bien una acción y un proceso, mediante el cual se llega a un estado o efecto estable, o bien el efecto o el término estable de dicha acción o proceso. Si esto es así, no se ve en qué base lexicográfica se pueda fundar la atribución de un sentido positivo a la palabra “secularización” y uno peyorativo a “secularismo”. Es verdad que a menudo las palabras terminadas en “ismo” han adquirido un significado peyorativo; pero esto no sucede en razón de tal terminación, mirada en sí, sino por otros motivos, gene-

<sup>15</sup> C. H. Ratschow, *art. cit.*, cols. 1294-1295.

<sup>16</sup> *Op. Cit.*, 20-21.

ralmente convencionales o producto de costumbre. Mirándolas en sí mismas, las palabras terminadas en “ismo” no tienen por qué indicar algo peyorativo, sino sólo un movimiento inspirado de una determinada visión de la realidad: cristianismo, catolicismo, comunismo.

El motivo conceptual consiste en que la secularización (sea como proceso sea como término), y el movimiento que ella inspira (es decir, el secularismo), no tiene por qué involucrar en principio una relación peyorativa a la religión. Aunque históricamente el proceso de secularización haya tenido esta mentalidad negativa esto no se debe atribuir al proceso en sí que ya desde el comienzo incluía valores positivos junto con los negativos, sino a elementos ajenos a él.

Ahora bien, si por convención se quiere reservar un sentido peyorativo al término “secularismo” (y por consiguiente a “secularización”, ya que no se ve en qué se pueda apoyar, lexicográficamente hablando, una diferencia), propongo —también por convención— reservar el nombre de “secularidad” para indicar la actitud de espíritu de tomar en serio, dentro de la fe, al hombre y al mundo en su valor propio.<sup>17</sup> La secularidad sería, pues, algo eminentemente positivo para la fe cristiana y que, al mismo tiempo, tomaría en cuenta el dato revelado de la presencia del mal y del pecado en el hombre y su mundo.

## 2. Novedad del fenómeno

La primera parte de este trabajo nos mostró que el fenómeno de la secularización no es privativo de estas últimas décadas, sino que sus raíces se hunden muy atrás en la historia. Gerhard von Rad descubre en la Historia religiosa de Israel diversas etapas de secularización, culminando con la literatura bíblica sapiencial.<sup>18</sup> La frase del Señor: “*Dad al César lo que es del César*” es ciertamente la Carta Magna de la secularidad cristiana. Por otra parte, Paul Radín, en su estudio sobre las religiones primitivas, muestra cómo la secularización ha acompañado a las religiones primitivas desde sus comienzos, fenómeno que él atribuye a que siempre han existido hombres de estructura mental más racionalista e impermeables

<sup>17</sup> C. van Ouwerkerk, *Concilium* 25, art. cit., 274.

<sup>18</sup> C. von Rad, *Old Testament Theology*, tomo II, New York (1965), 342-345.

a la experiencia de lo Sagrado.<sup>19</sup> Vistas en esta perspectiva histórica más realista, el secularismo de nuestros días readquiere sus justas proporciones y es entonces posible trazar diagnósticos y soluciones pastorales más adecuadas.

### 3. Secularización y cultura científico-técnica

Históricamente, el secularismo de Occidente —en el sentido arriba definido— alcanzó su mayor desarrollo en intensidad y extensión bajo el impacto de la cultura científico-técnica. No se puede, sin embargo, afirmar sin más un lazo causal necesario entre ambos, ya que la cultura científico-técnica bien pudo haber llevado a la secularidad y no al secularismo. El que el proceso no hubiese tomado este rumbo se debe atribuir, al menos en parte, a que la Iglesia no supo tomar una actitud más positiva frente al mundo y a que se identificó excesivamente con ciertas formas particulares de lo Sagrado.

La Iglesia del Vaticano II, sobre todo en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, marca un cambio notable en este sentido, propiciando una actitud positiva y respetuosa de los valores temporales. Se puede decir que el encastillamiento y desconfianza frente al mundo es algo ya superado, al menos en principio, por la Iglesia de hoy. Pero esta actitud positiva no equivale a una secularidad ingenua. La Iglesia reconoce que el mundo secular, al igual que el hombre, necesita ser sanado y robustecido por la gracia de Cristo para que sea verdaderamente mundo.

### 4. Lo positivo del secularismo

El secularismo, en cuanto en grados diferentes implica la secularidad, tiene muchos valores positivos. Es fruto de la fe cristiana en la creación. Sin ésta no puede explicarse el secularismo ni la secularidad. “*El panteísmo de la antigüedad jamás pudo hacer que el mundo fuese suficientemente secular porque jamás pudo hacer a Dios suficientemente divino*”.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Paul Radin, *Primitive Religion*, New York (1957), 9-14.

<sup>20</sup> Alfons Auer, “Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses”, en *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, vol. I, Freiburg (1964), 344.

Contra todo latente monofisismo o minoría de edad medieval, el secularismo nos ha enseñado a tomar en serio la realidad del mundo, valorándolo en su contenido y respetando sus leyes. Esto significa en concreto el término de las confusiones entre Iglesia y Estado, entre apologética y ciencias, entre psicología y fe.

La profanización del mundo ha servido para barrer con los ídolos que sin querer el hombre tiende a traer a la tierra. Esto ha traído consigo “el silencio de Dios”. Pero hay razones para esperar que este silencio sea algo transitorio y que cesará cuando logremos concebir a Dios como el *Deus semper maior*, como el Ser siempre mayor que todas nuestras experiencias mundanales.

También es positivo el concepto del mundo del hombre secular. El mundo ya no es para él un escenario pre-yacente donde se juega el destino de los humanos —conforme a la visión estática de los antiguos griegos— sino es una tarea confiada al hombre para que lo domine y transforme (cf. Gen 1).

## 5. Lo negativo del secularismo

El secularismo —por muchos valores positivos que posea— es una verdad parcial frente a la cual no podemos echar en olvido la totalidad de la verdad cristiana. E. Schillebeeckx comenta a este propósito:

“Cualquier evidencia nueva, intensa y existencialmente vivida —como es la secularidad en nuestros días—, no puede volvernos ciegos con respecto a evidencias más antiguas, las cuales, para ser vividas también auténticamente, han de ser “reactivadas” a partir de su misma experiencia original; es decir, han de ser “redescubiertas”. Si la modernidad exige una profunda conversión de nuestra vida cristiana, hemos de ejercitar también esta conversión a nivel aún más profundo con respecto a aquellas verdades antiguas que no pueden ser olvidadas por nosotros, ya que responden a esta misma autenticidad cristiana a la que nos fuerza la misma orientación secular de nuestros días”.<sup>21</sup>

¿Cuáles son esas evidencias más antiguas opacadas u olvidadas en el secularismo actual, que Schillebeeck llama “secularidad”?

<sup>21</sup> “La Secularidad Cristiana”, en *Selecciones de Teología* (1967), N<sup>o</sup> 22, págs. 174.175.

Nos parece, en primer lugar, que la teología secular lleva demasiado lejos la afirmación, tradicional en el cristianismo, de que Dios está siempre más allá de todas las representaciones y experiencias religiosas del hombre. Esta es sin duda una verdad tradicional “*porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza*”, como enseña el Concilio Ecuménico Lateranense IV (D 432).

De aquí que continuamente debamos purificar y engrandecer nuestras representaciones de Dios, sin jamás pretender identificar a Dios, Misterio insondable, con nuestros propios conceptos y experiencias. Pero es imprescindible evitar al mismo tiempo “*caer en el vacío de la anulación de toda representación —si no queremos volver a las sombras del pseudo-misticismo de otros tiempos*”.<sup>22</sup>

Siempre que afirmamos un predicado de Dios —ser, vida, causa, persona—, lo afirmado debe ser eminentemente trascendido, si no quiere reducir a Dios a la dimensión de un ídolo creado. Es el momento de negación de la teología católica: Dios es ser, pero no como nosotros; Dios es persona, pero no como nosotros. Sin embargo, al negar, estamos al mismo tiempo afirmando algo de Dios. De esto se encarga espontáneamente nuestra misma capacidad cognoscitiva, ya que el dinamismo de nuestro entendimiento y voluntad hacia el Ser ilimitado y hacia el Bien absoluto no se detiene en lo enunciado sino que alcanza la realidad misma afirmada.

Este último punto toca otro reparo importante que merece la teología secular: es el no tomar bastante en serio el punto de inserción que debe darse en el hombre para que Dios pueda dirigirle una Palabra salvadora y hacer caer sobre él su gracia liberadora. Para que Dios pueda hablar al hombre, el hombre debe ser capaz de escuchar esta palabra de Dios. Para que el Infinito pueda auto comunicarse al ser finito, invitándolo a una comunión personal de conocimiento y amor, el ser finito debe tener en él la capacidad de recibir la auto comunicación divina y de participar en ese diálogo y comunión con Dios. Esto es lo que entendemos por punto de inserción. Ahora bien, este punto de inserción constituye el fondo mismo del ser humano. El hombre es abertura hacia Dios. Por esto se dice que el hombre se define como “un animal religioso”.

La crítica de la teología secular a la religión y a la religiosidad, y sus pronósticos de que estamos entrando en una era de “cristianismo sin religión”, desconocen esta realidad fundamental del ser humano. Aunque personalmente me siento inclinado a pensar que no es este

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 175.

fondo religioso lo que ellos rechazan, sino formas empobrecidas o degradadas de la religión. Como dice Schillebeeckx, una vez más:

“El progreso económico-social y el desarrollo técnico de la vida colectiva vacían necesariamente de sentido una “religiosidad” tomada como recurso a un Dios-comodín, solución subjetiva a nuestras dificultades y desilusiones. Claro está que semejante “religiosidad” ha de llamarse, en sana teología, y sencillamente, una pseudo-religiosidad, una falsa y deformada interpretación del cristianismo”.<sup>23</sup>

Esta pseudo-religión se puede con toda razón oponer a la fe cristiana. Es la que puede ser “explotadora de nuestras debilidades”, analgésico de nuestros dolores y punto de evasión para nuestras ilusiones insatisfechas. Aunque de hecho haya habido en el cristianismo este tipo de deformaciones religiosas y, en menor o mayor medida, las haya todavía —cada uno sabe que él siempre está siendo tentado a ceder en esta dirección—, no es a esto a que lleva la tendencia religiosa humana. No se ve pues porqué haya que oponer fe y religión ni cómo podrá el hombre recibir una palabra de Dios que no se inserte en ésta su tendencia religiosa.

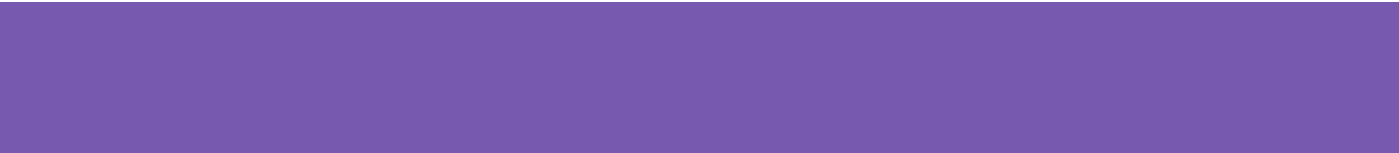
Sin duda se debe valorar como algo positivo la preocupación ética que sopla a través de las páginas de los teólogos seculares como asimismo su insistencia en ver a Cristo como el modelo que el creyente ha de seguir en sus compromisos seculares. Es cierto que Cristo es “el hombre para los demás”, pero lo es porque puede entregarse “por todos”, porque nos representa a todos, porque es el Mediador entre Dios y los hombres. La ética cristiana fluye y se apoya en una cristología —la del “verdaderamente Dios y verdaderamente hombre” de Calcedonia— si es que no quiere caer en el moralismo eternamente renaciente de los pelagianos. Es cierto también que el cristianismo encuentra a Dios en el prójimo y que el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo. Pero no es menos cierto que el amor al prójimo, cuando se lo vive a fondo, no nace de nosotros ni se detiene en el prójimo, sino que es siempre una iniciativa, un regalo y un encuentro último con Dios.

Es difícil predecir hacia dónde va el proceso de secularización: ¿hacia un secularismo radical o hacia una teología de la secularidad dictada por la fe cristiana en la Encarnación y en el llamado de todas las cosas a ser recapituladas en Cristo, sin perder por ello su propia consistencia y autonomía relativa? Será tarea de los estudios socio-religiosos, iluminados por la historia y las experiencias del pasado, el dilucidar estas interrogantes.

<sup>23</sup> Ibíd., 175.



ARTÍCULO III  
TEOLOGÍA Y  
BELLEZA



## TEOLOGÍA Y BELLEZA

*Este artículo resultó de un diálogo interdisciplinario entre teólogos y artistas de la Universidad Católica. Fue publicado en Teología y Vida 1965. Muestra lo hondamente humana y cristiana que es la experiencia de la belleza. El tema ha sido replanteado ahora, cincuenta años más tarde, por la encíclica “Laudato Si” del papa Francisco, que considera indispensable el cultivo de la belleza para una humanidad más plena.*

**E**ntremos en el tema de una zambullida. ¿Puede la teología decir algo sobre la belleza? ¿Tiene algo que ver la ciencia de Dios con lo bello, sea que lo busquemos en la naturaleza o en las diversas manifestaciones del arte?

Trasladando la pregunta a ejemplos concretos, ¿existe alguna relación digna de estudio entre la fe cristiana y el poema a Machu Picchu de Neruda, una pintura surrealista de Roberto Matta o la belleza triste de una puesta de sol en Isla Negra?

Para el común de la gente tal relación no existe. La teología les aparece como una ciencia de olor a incienso y antigüedades rancias, formulada en cuños metafísicos del medioevo y sin ninguna trascendencia para la existencia del hombre concreto de hoy. Algunos se confirmarán en este juicio recordando las no raras invectivas de *clérigos y libros de piedad*

contra el esteticismo en materia religiosa. Los artistas no dejarán de mostrar su temor a una teología que, en nombre de la moral, ha desarrollado toda una casuística severa contra los excesos de la libertad artística. Es todo el problema del arte y la moral.

A esto se añade el que teólogos de gran nombre, como el danés Soeren Kierkegaard en su obra *“O bien... o bien”*, hayan cavado un foso insalvable entre estética y religión. La obra sitúa al cristiano ante una disyuntiva inapelable: o estética o religión. No hay posibilidad de un “y” que pretenda quedarse con ambas. Es verdad que Kierkegaard da a “estética” un sentido más amplio del que estamos habituados en nuestro lenguaje ordinario. Pero, dado que lo incluye, y preferencialmente, su disyuntiva tajante toca también el problema de la belleza. Para el danés la estética posee una fuerza tal de succión, que una vez que se le hace entrada en la vida, no descansa hasta absorber todo el cristianismo, ya sea en forma de mitos o de eros o de sistema intelectual, y termina por avasallárselo. De aquí el dilema ineludible del teólogo protestante de Dinamarca.

La teología católica de los últimos cien años se ha mantenido al margen del tema de la belleza, su fuerza de atracción y su potencial transformador. Ha faltado una elaboración teórica, contentándose con tratarla en la práctica de la liturgia y del arte sagrado. Si uno hojea los manuales de teología buscará en vano una exposición verdaderamente teológica del aspecto estético. Fuera de algunas líneas de los textos de moral que tratan de la belleza y el arte desde el punto de vista de su moralidad, y a veces en tono censor, no se encuentra en teología ninguna reflexión profunda sobre esta materia.

Una mirada amplia al pasado nos muestra, sin embargo, que esta situación no siempre fue así. La historia nos revela que el arte nació y creció a la sombra de la religión. Los dibujos de las cavernas de Altamira, según las interpretaciones más autorizadas, están cargados de sentido religioso. Los poemas más antiguos que se conocen —los de las primeras civilizaciones de Mesopotamia y Egipto— son cosmogonías de carácter religioso. Junto a la estatua de Atenea Esquilo concibió e hizo representar sus inmortales tragedias. El diálogo *Ion* de Platón reconoce en el artista un “inspirado” de los dioses.

La gran tradición teológica cristiana elaboró las ricas vetas presentes en la Escritura y las enriqueció con la fina sensibilidad de los griegos para lo bello. Así surgieron las obras de San Agustín, del Pseudo-Dionisio y de Buenaventura, obras llenas de importantes reflexiones sobre la belleza.

Si la teología reciente ha olvidado poner la palabra “belleza” en sus índices de materias, esto no significa mayor fidelidad a su misión sino más bien lo contrario. La teología, buena teología, no es ciencia esotérica ni cosa de antiguallas sacadas de las estanterías de bibliotecas medioevales. Mucho menos es lícito restringir su campo de acción a la sola interpretación y organización sistemática de los datos “exclusivamente religiosos”. Misión de la teología es iluminar *toda la realidad* con la luz inagotable que Dios nos ha dado en la revelación de su Hijo Jesús, el Cristo.

El mundo de lo bello en sus diversas manifestaciones hace parte importante de esta realidad. En seguida veremos por qué. De aquí que la teología no pueda eximirse de su responsabilidad de reflexionar sobre la belleza. Signo de mejores tiempos es la reciente obra de Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, estudio de mucha profundidad y rico en material para una renovación de la teología.<sup>1</sup>

Este artículo pretende poner algunas bases para una reflexión teológica sobre la belleza. No busca la aplicación de estos principios a las diversas manifestaciones artísticas. Hacerlo sería tarea para todo un equipo de antropólogos, artistas, sociólogos, filósofos y teólogos.

## LA BELLEZA COMO REVELACIÓN

---

La estética de los últimos cien años ha recorrido varias veces el camino dialéctico entre dos polos opuestos: poner la belleza exclusivamente en el *sujeto* y ponerla en el *objeto*. La dificultad de esta opción ya la experimentaban los genios más grandes de la Edad Media, donde encontramos definiciones que favorecen las unas a la estética subjetiva y las otras a la estética objetiva. Así por ejemplo, mientras Sto. Tomás define la belleza como “*lo que*

<sup>1</sup> Herrlichkeit. *Eine theologische Aesthetik, Einsiedeln* (1961). La obra comprenderá tres gruesos volúmenes, cada cual subdividido en dos o tres libros.

*agrada a la vista*”,<sup>2</sup> su maestro, San Alberto Magno, la caracteriza como “*el esplendor de la forma*”.<sup>3</sup> Es, en el fondo, la misma vieja pregunta que se hacía San Agustín: “*¿un objeto es bello porque agrada o agrada porque es bello?*”

La resolución de esta antinomia nos exige situarnos en un punto de vista superior, un mirador privilegiado que permita recoger y armonizar ambas posiciones. Es lo que hemos querido llamar “*belleza como revelación*”.

Todo ser creado presenta un doble aspecto: un fondo íntimo y misterioso que escapa siempre a la mirada escrutadora de la vista y de la inteligencia de los demás; y una cara visible y palpable que funda la cognoscibilidad potencial de todo ser. En otras palabras, todo ser es al mismo tiempo misterio y revelación de sí a los demás.

Es misterio, porque nada ni nadie puede explicar mediante el mero rigor de la lógica humana por qué ese ser existe más bien que no existe. El hombre se tropieza con el hecho de que existe. Si es creyente, puede pensar que *el hecho* de que exista se lo debe a Dios que lo ha creado. Pero no puede el hombre dar una razón sobre *por qué* de hecho existe más bien que ser nada. Esta razón, que se reabsorbe en la misteriosa infinitud de Dios, se nos escapa. Por este motivo la mera presencia de un ser creado suscita ya en nosotros la sensación de misterio.

Pero hay más todavía. Dijimos que, además de misterio, todo ser es revelación de sí. Su esencia, lo que el ser es, ese fondo íntimo y misterioso de que hemos hablado, se refleja y proyecta hacia afuera en su propia imagen. La imagen es la transposición en el nivel espacio-temporal y de las cualidades sensibles de lo que el ser es en su núcleo más íntimo e inalcanzable. El ser se ex-presa, sale de sí, para mostrarse en la imagen. La imagen es el lenguaje, la palabra, de cada ser. Pero así como la palabra remite totalmente a aquél que la profirió, sin tener ninguna consistencia en sí misma, así también la imagen o la manifestación del ser no es una especie de segunda capa, exterior al núcleo íntimo del ser, que pueda tener consistencia propia. Toda su realidad le viene de ese núcleo que está presente en ella. Toda su función consiste en revelar ese núcleo hacia fuera y remitir a la vez hacia él, fuente de donde ella dimana.

La imagen juega pues un doble papel: hacer visible el misterio del ser y señalar que tras de las apariencias se oculta el misterio. Por la revelación del ser en su imagen aparecen a la

<sup>2</sup> *Suma Teológica*, I, 5, t. 4, ad 1.

<sup>3</sup> En el opúsculo *De Pulchro el Bono*, cuya paternidad ha sido definitivamente establecida por la crítica histórica como perteneciente a San Alberto y no a Santo Tomás.

luz las virtualidades y notas específicas de cada ser. Pero un ser espacio-temporal no puede revelarse jamás de un solo golpe, sino gradual y parcialmente en la sucesión del tiempo y en la diversidad de los espacios. De aquí que también desde este punto de vista el ser creado es y permanecerá siempre un misterio. Misterio tanto más hondo cuanto mayores sean la unidad y riqueza de cada ser.

De aquí también se desprende que la manifestación del ser —la imagen— es una acción, un movimiento del fondo del ser. Pero en cuanto imagen, no coincide ni se identifica totalmente con su núcleo profundo. En cuanto la manifestación se distingue del núcleo del ser, se la puede llamar *su imagen*. Pero no debemos pensar por esto que la imagen agota las riquezas del ser. Más que agotarlas, las recorta. Es la figura y *medida* del trasfondo inmensurable del núcleo íntimo del ser, medida o figura en todo semejante al fondo del ser; pero a la vez efímera porque ocurre en el tiempo; revela el presente, pero apenas sólo insinúa el futuro y el pasado.

Junto con proferirse y exteriorizarse en su imagen, el ser pasa a ser *luz* para sí y para los demás. Para sí, porque, reflejándose contra la imagen opuesta a sí, el ser toma conciencia de sí y se ilumina consiguientemente en su espacio interior. Luz para los demás, en cuanto, transportado a una onda medible, el ser se pone al alcance de los demás seres.

En esta doble particularidad de la revelación del ser, en el hecho de que el ser sea *luz y medida* para sí y para los demás, consiste la *verdad metafísica* de las cosas.

Del hecho de que el ser se abra y se comunique a sí mismo y a los demás en el acto de revelarse, se sigue *que* el ser sea deseable y por tanto bueno. La *bondad metafísico* es sino la renuncia del ser a vivir aislado para sí y para los demás. Si el ser creado se revela, si proyecta esa imagen luminosa de sí, es que desea comunicarse, es que es bueno. Bueno para consigo mismo, en primer lugar, porque sólo en el acto de revelarse puede el ser conocerse y amarse a sí mismo. Bueno también para los demás, porque su comunicación en imagen funda y posibilita el que otros lo busquen y lo amen.

Dentro de esta problemática se inserta y se entiende el tema de la belleza. La belleza es el transparentarse del fondo misterioso del ser en sus manifestaciones. No consiste en la mera manifestación de la imagen del ser, sino en el hecho de que esa imagen está cargada de un exceso de significado. Lo que suscita la experiencia estética no es la captación desnuda de una imagen por la luz autotransparente del entendimiento. Este momento corresponde a

la verdad. La chispa del sentimiento de belleza salta desde el instante en que en la imagen reverbera lo profundo del ser, esa realidad misteriosa e inalcanzable que siempre es más que su manifestación en imágenes. En otras palabras, la belleza es la irrupción refulgente del trasfondo del ser en su imagen, irrupción que jamás podrá ser total porque el fondo sin fondo no puede trasvasiarse adecuadamente en aquella imagen que es sólo su expresión fugaz y exterior. Por eso lo bello nos fascina, produce estupor, nos golpea, nos sobrecoge.

La irrupción refulgente del trasfondo del ser en la imagen es debida a la bondad, que es el deseo de comunicación del ser: “el amor es comunicación de las dos partes”, dice Ignacio de Loyola (EE 231). Esto ya lo insinúa la misma etimología de la palabra “belleza”, que viene del latín *bellus*, forma derivada de *bennulus*, que se origina de *bonus*, y que siempre significa lo bueno o lo conveniente de “darse”. Pero con una connotación especial de excelencia: gracioso, festivo, excelente, cortés, amable, elegante, delicado. Se confirma así la afirmación de que la belleza es el transparentarse del trasfondo misterioso del ser en su imagen, acción que se realiza gracias al movimiento de comunicación del ser que llamamos amor.

Este análisis sobre la belleza y su carácter de revelación, aunque en sí demasiado somero y esquemático, nos permite establecer algunos puntos importantes para lo que ha de venir.

La belleza está siempre en la imagen sensible. Por otra parte, no coincide con la mera captación de la imagen y de su correspondencia al trasfondo del ser, ya que implica la percepción luminosa de un “más” de ser que se revela en la imagen y hacia el cual ésta envía.

Aquí se puede observar de paso que hablar de “arte abstracto” sólo tiene sentido dentro de una acepción poco estricta de la palabra. Asimismo, que no basta colocar “objetos” delante para que surja la belleza. Es indispensable darles un realce tal, que desde algún punto de vista dejen traslucir un “más” que los trascienda.

La belleza no es ni sólo subjetiva ni sólo objetiva. No es puramente subjetiva porque está ligada a la manifestación de un ser en su propia imagen, que no constituye sino una misma realidad con ese ser. No es meramente objetiva porque la chispa estética sólo puede surgir donde existe una conciencia que intuye en la imagen ese “más” que la trasciende.

La oposición entre la fórmula de Alberto y la de Tomás no es sino aparente y se explica por la diversidad de puntos de mira en que cada uno se sitúa. Al postular Alberto un “esplendor” de la forma, está señalando ese “más” a que nos hemos referido y que implica necesariamente un sujeto. El “esplendor” será necesariamente acompañado por el “agrado”

de que nos habla Tomás. Ambas fórmulas se complementan mutuamente y se podrían sintetizar en una única definición. De hecho, no se puede comprender el objeto estético fuera de la experiencia en que se revela; ni tampoco se puede separar la experiencia estética de su objeto. Ambos términos se implican mutuamente y forman un todo único<sup>4</sup> Por formar parte del círculo dialéctico de la verdad y la bondad, la belleza es también un trascendental del ser inseparablemente unido a los otros dos. Por este motivo se la ha llamado “*el esplendor de todos los trascendentales reunidos*”.<sup>5</sup>

Más específicamente, la belleza es un trascendental que hace de antídoto contra una posible funcionalidad fría de la verdad y contra una búsqueda utilitaria del bien. Ella logra que la verdad no sea mera “adecuación” entre el ser y su manifestación sino “éxtasis”, “contemplación”, “alegría”, “entusiasmo” y “adoración” del misterio oculto en todo ser. Asimismo, ella hace posible que la voluntad no busque el bien por su sola utilidad, sino en actitud de “respeto”, “generosidad”, gozo y “amor”. El desinterés de la belleza es cosa sabida entre los artistas y los hombres que la aman.

Por llevarnos siempre hacia un “más”, y en último término al “Más” divino, se puede llamar a la belleza “*el trascendental de la esperanza*”.

Ligada como está al mundo de lo sensible, la belleza vive por ende siempre sujeta a los vaivenes y al flujo de la historia. Parecería a veces que la belleza sucumbe al vértigo y pluralidad del cambio histórico y se desmiembra en toda suerte de pseudo-bellezas y modas pasajeras. Sin embargo, por su condición de trascendental, por estar siempre midiendo cada forma limitada contra el esplendor de lo ilimitado, escapa continuamente a la acechanza de una dispersión suicida y se erige en juez y crítica de todas sus manifestaciones históricas concretas.

Este carácter histórico de la belleza explica por qué en cada pueblo y en cada generación surjan continuamente nuevas vanguardias de artistas, eternos buscadores, eternos insatisfechos, que tratan de hacer brillar en los elementos que les proporciona su tiempo y su propia experiencia de la vida el esplendor del Misterio inalcanzable del ser.

Por esto no cabe como actitud genuinamente estética una vuelta a un pasado “clásico” que se contentase con una mera repetición de las formas antiguas.

<sup>4</sup> V. Fagone, *Filosofía del Arte*, Roma (1963), 20 s.

<sup>5</sup> A. Marc, *Dialectique de l’Affirmation*, París (1952), 237.

## JESUCRISTO Y LA BELLEZA

---

Hasta ahora nuestro análisis de la belleza como revelación se ha mantenido en el plano filosófico. Pero lo específico de la tarea del teólogo es proyectar la luz de la revelación divina a la realidad a fin de obtener, con este refuerzo de luz, un panorama más vasto y profundo de Dios, del mundo y sus problemas.

A la luz del misterio de la Trinidad, la Encarnación y la Pascua todo lo dicho anteriormente alcanza una grandeza y profundidad inimaginables. Nuestra tarea inmediata será pues, sobrepasando el nivel filosófico pero apoyándonos también en él en virtud de la *analogia entis*, delinear un esbozo de lo que la revelación aporta a la belleza.

El dato fundamental de la Escritura es doble pero íntimamente relacionado entre sí: Cristo es *la Imagen*, Cristo es *la Palabra*. Según el testimonio de la Escritura, Dios Padre es de una tal grandeza y profundidad e intensidad de ser, que “*nadie jamás lo ha visto*” (Jn. 1, 18). Él habita envuelto en “*una luz inaccesible*” a las miradas de los hombres (1 Tim. 6, 16). Sus planes son inescrutables (Rom. 11, 33) y nadie puede conocer al Padre sino su Hijo (Mt. 11, 27).

Sin embargo, este Dios inescrutable e inmenso, siempre fascinante y siempre incomprendible, sale de su silencio (Ign. Magn. 8, 2) y se manifiesta en su Hijo (Jn. 1, 18). Él es la “*Imagen de Dios*” (2 Cor. 4, 4), “*el Icono del Dios invisible*” (Col. 1, 15), el “*resplandor de su gloria y la figura de su substancia*” (Heb. 1, 3). Es la Palabra viviente y luminosa del Padre en la cual nos habla y se nos manifiesta (Jn. 1, 1-14). La gloria de Yahvé vista por Isaías (Is. 6, 1ss) —concepto bíblico para expresar la majestad, el poder, el fulgor y el peso roqueño de la divinidad— es Jesucristo (Jn. 12, 41).

“*Imagen del Dios invisible*”, “*Resplandor de su gloria*”, “*Figura de su substancia*”, “*Palabra luminosa*”, el Hijo posee todos los elementos que nos permiten llamarlo la “*Belleza de Dios*”. Esta expresión no aparece en la Escritura, porque en ese contexto era ajena al vocabulario semita. Pero ciertamente la idea es bíblica y está expresada en las fórmulas aquí citadas.

De lo expuesto podría desprenderse que la Escritura refiere al Hijo de Dios, al Verbo divino, y no al Verbo encarnado Jesucristo, el ser Imagen de Dios. De hecho no es así. Los

textos siempre tienen delante al Señor Jesús. Preexistente a la creación, aparecido en la carne, glorioso a la diestra del Padre, es siempre el Cristo Jesús, el que nació, murió y fue resucitado, quien ocupa la atención del Nuevo Testamento (Col. 1, 15-20; Ef. 1, 3-14).

En Cristo Dios Padre se revela plena y definitivamente. Traduce su misteriosa infinitud a una onda captable por la limitación de la mente humana. En las palabras y acciones de Jesús de Nazaret, en sus gestos y en su presencia Dios se hace visible. La gloria inaccesible del Padre resplandece en el rostro del Señor (2 Cor. 4, 6) y desde allí se derrama sobre el mundo (2 Cor. 3, 18). Por esto podía afirmar sin vacilación: *“Quien me ha visto, ha visto al Padre”* (Jn. 14, 9).

Junto con señalar que Cristo es la Imagen gloriosa del Padre, la Escritura nos añade que él es la verdad y el amor personificados de Dios. El mismo se dice ser *“la Verdad”* porque nos muestra y nos lleva al Padre (Jn. 14, 6).

San Juan no se cansa de repetir en sus cartas que Jesucristo es la epifanía de aquello que, por encima de cualquier otra definición, constituye la esencia misma de Dios: el amor (Jn. 4, 8.16).

En Cristo, cooperando el Espíritu Santo, Dios-el-Amor se vuelca totalmente y se nos manifiesta en forma inequívoca. Primero en ese *“velloncito de carne..., si es no es de este mundo... niño dormido”* (Gabriela Mistral). Luego en el exceso tremendamente fuerte de la Cruz, el instante del *“no hay mayor amor”* (Jn. 15, 13). Por último, en el éxtasis glorioso de la Resurrección, entrada en su gloria (Lc 24, 26), luz resplandeciente (Apoc. 21, 23), alegría sin ocaso, vida sin fin.

Vimos en la primera parte de este trabajo cómo la belleza está íntimamente ligada a la verdad y al bien, al amor. Lo aquí expuesto sobre Cristo como epifanía de la Verdad y el Amor refuerza el nombre que le hemos dado de *“Belleza de Dios”*. En él se manifiesta visiblemente el misterio insondable del Padre que se comunica a los hombres impelido por el fuego ardiente y fascinante del Espíritu Santo.

## LA IMAGEN DE TODAS LAS IMÁGENES

---

Hasta aquí hemos visto en qué sentido Jesucristo es Imagen del Padre, es decir, manifestación al mundo del Misterio de Dios. Nos falta sin embargo mostrar que Cristo es también y al mismo tiempo la Imagen de todas las imágenes. En otras palabras, el arquetipo de toda belleza creada, sea en el orden de la belleza natural o en la del arte.

Los pilones fundamentales de esta doctrina los encontramos en San Pablo y en San Juan. *“Todas las cosas —las del cielo y las de la tierra...— fueron creadas por Él, en Él y para Él. Él existía ya antes de todo y todo subsiste en Él”* (Col. 1, 16-17). El autor de la Carta a los Hebreos se hace eco de esta doctrina paulina y precisa: *“Él, que es resplandor de la gloria (del Padre)... sostiene todas las cosas con su palabra poderosa”* (Heb, 1, 3). Y Juan, en su Prólogo, vuelve sobre el mismo tema, profundizando la doctrina: la Palabra de Dios, que estaba desde el principio con Dios, ha creado todas las cosas; *“Todas las cosas fueron hechas por Él y sin Él nada existe. Por Él vino a existir la vida y esa vida era la Luz de los hombres”* (Jn. 1, 2-4).

Porque el mundo ha sido creado *por* y *en* la Palabra, la Palabra está en el mundo con su potencia y sabiduría. Aún antes de la Encarnación la Palabra de Dios en cierta manera se dio a conocer al mundo (Jn 1, 4s.; 8, 56-59; 12, 41), aunque la plena manifestación en lo humano de Dios como Padre y de Jesús como Hijo suyo sólo tuvo lugar cuando la Palabra se hace carne, en Jesucristo.

Cristo es la epifanía de Dios en el mundo, la Palabra viviente y sensible, la Imagen y Belleza increadas hecha mundo, hecha criatura. Todo el universo ha sido hecho por Él y lleva por tanto su huella. El cuerpo del primer hombre, Adán, y toda su descendencia fue moldeado según la forma y figura del cuerpo de Jesucristo, y no viceversa, porque Él es la Imagen perfecta y primera, según lo enseñaban con audacia y penetración los Padres griegos de los primeros siglos del cristianismo<sup>6</sup>.

Como Palabra reveladora y eficaz, que son los dos aspectos del *dabar* hebreo, Cristo estructura y da contenido esencial a los seres. Es la Palabra clavada en el centro mismo del

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, S. Ireneo, *Epideixis*, 11.

universo —*Lógos infixus* lo llamaba Ireneo— <sup>7</sup> que moldea y plasma la creación de acuerdo a la riqueza de su propia figura y forma. Todo subsiste en él, él sostiene todas las cosas (Col 1, 15-20).

Siguiendo la intuición profunda de las religiones antiguas, la Biblia se representa el mundo de aquí abajo como calcado según el prototipo del mundo celestial. La teoría de las ideas de Platón —el *tópos noetós* y el mito de la caverna— no es sino una elaboración filosófica de esa intuición profunda de las religiones del Antiguo Oriente. Así, Jerusalén y su Templo son la imitación, imperfecta todo lo que se quiera, pero sin embargo muy real, de la morada divina (cf. Ps. 48, 1-4).

La historia humana, que es fundamentalmente historia de salvación, es decir, un relato de los esfuerzos de Dios por llevar a los hombres a Sí, se desarrolla conforme al arquetipo divino en una línea ascendente, impelida por el amor salvífico de Dios, y no en los ciclos ciegos de los dioses de la Élide.

Este ejemplarismo simbólico, presente ya en el Antiguo Testamento, alcanza en el Nuevo una precisión fundamental. El modelo según el cual las cosas han sido creadas, el arquetipo conforme al cual la historia se desenvuelve, el ideal orientador del crecimiento y progreso del hombre es Jesucristo. A través de su vida, pasión y muerte sube a la gloria y alcanza el estadio definitivo de Imagen perfecta y radiante de Dios, del hombre y del universo todo.

Esta es la explicación de que Él pudiera tomar toda suerte de objetos y hacerlos hablar del Reino de su Padre: la dracma, la red, la levadura, el lirio, los niños en ronda. De aquí también que él se haya podido servir de objetos tan materiales como el agua, el aceite y el vino y convertirlos en signos eficaces del encuentro e inserción a él.

Esto alienta a la Iglesia a tomar como sacramentales que conducen a Cristo a tantos objetos aparentemente profanos, como un ramo de palmas, una medalla de aluminio, los cirios, las campanas, las cenizas.

En el fondo de este modo de hablar y de actuar existe una profunda verdad teológica: el hombre y todas las cosas están Cristo-estructuradas, Cristo-orientadas, Cristo-dinamizadas. Justino, el valiente filósofo del siglo segundo, expresaba esta verdad con su teoría del *Logos spermatikós*. Para Justino la Palabra de Dios está desparramada como semillas en la

<sup>7</sup> *Adv. Haer.* 5, 18, 3.

humanidad. Dondequiera que se dé verdad, belleza, bondad, allí podemos reconocer la presencia fértil del Sembrador que ha atravesado el campo esparciendo su semilla.

Con una imagen sacada de la física, podríamos decir que el Cristo glorioso está activamente presente en el corazón del universo como un poderoso imán que atrae a Sí todas las cosas.

La tarea cristiana consiste en configurarnos decir, plasmarnos según la forma (*symmórfous*) de la imagen de Cristo (Rm. 8, 29). El verdadero modelo, el hombre ideal de todo arte y de todo humanismo, no es en último término el hombre de esta tierra sino el “*último Adán*”, el Cristo glorioso (1 Cor. 15, 45-49). El primer Adán y sus descendientes no son sino un pálido bosquejo de Aquel que había de venir (Rm. 5, 14). Ni siquiera el Cristo de la tierra —“Jesús”, habría que decir, hablando con rigor— es la Imagen y Modelo ideal del hombre. Sólo por su Resurrección y la subida al Padre alcanza Cristo la gloria y esplendor definitivos que lo constituyen en Imagen resplandeciente de belleza, Imagen de Dios y de todo lo creado, hacia la cual todo tiende, también la creación inanimada que gime esperando su glorificación última y definitiva (Rm. 8, 20-23).

No nos es posible dentro de los límites de este artículo desarrollar cómo se realiza esta conformación al Cristo glorioso, Arquetipo ideal de belleza. Debemos sí señalar que implica ante todo en despojarnos del pecado (Col. 3, 9) y hacer nuestro el modo de Cristo de ver, querer y juzgar las cosas, personas y situaciones. En palabras de Pablo, consiste primeramente en renovarnos mediante una transformación espiritual de nuestro modo de pensar para revestirnos del Hombre Nuevo, creado según Dios en la justicia y la santidad de la verdad (Ef, 4, 23-24).

Esta transformación no es fruto de nuestro propio esfuerzo y tesón, sino don gratuito del Espíritu de Cristo que habita en el corazón de los que creen en él. El Espíritu nos abre el gusto para la belleza del vivir cristiano y por esto ha sido llamado “*el Sentido estético sobrenatural*”<sup>8</sup>. Su fruto más alto y rico es el amor mediante el cual amamos a Dios, al prójimo y las demás cosas con la intensidad y pureza del amor divino (Col. 3, 14). El amor suscitado por el Espíritu es el motor, que impulsa a la búsqueda de la auténtica Belleza. De aquí que lo podemos llamar “*alma inspiradora de toda belleza*”, lo que concuerda plenamente con nuestro análisis filosófico inicial sobre la relación entre belleza y amor.

<sup>8</sup> Hans Urs von Balthasar, “*Offenbarung und Schönheit*”, en *Verbum Caro, Einsiedeln* (1960), 124.

Esta conformación al Cristo, Imagen de Dios y del hombre, no se reduce sin embargo únicamente a la esfera espiritual del hombre. También — como ya lo dijimos — la materia está llamada a participar en paz y gozo sin fin de la gloria y resplandor de su Arquetipo.

Concluyendo, podemos afirmar que el *Kyrios-Christos*, el Señor resucitado, es la Imagen de todas las imágenes y por ende la Belleza de todas las bellezas. Parafraseando a Santo Tomás, es posible afirmar que “*en todo lo bello está Cristo*” (*in quolibet cognito cognoscitur Deus*, es la frase original). Es decir, todo acto de captación de belleza es explícita o implícitamente cristológico. Y, de la misma manera, toda creación de auténtica belleza es desarrollo y manifestación de las virtualidades estéticas de la “Plenitud de la Belleza” (*Pléroma aisthetikon*) que es Él. Porque así como en Cristo, la Plenitud (Col. 1, 19; 2, 9), se encuentran todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col. 2, 3), así también están en Él todos los tesoros de lo bello.

## LA TAREA DEL ARTISTA CRISTIANO

---

Lo dicho muestra el alcance y sentido teológico de la tarea del artista cristiano. Muestra que su vocación lo pone en íntima comunión con el centro del Misterio trinitario: la revelación del Padre en Jesucristo por el amor comunicativo del Espíritu Santo.

En la Iglesia, la gran Familia de Dios, en que cada uno recibe diversos dones para servir a los demás, el artista es el depositario de un carisma que le permite descubrir en el mundo del color, de la forma, del sonido, del volumen, del movimiento y de la historia y vida humanas en general los rayos de la presencia de Cristo, arquetipo de toda belleza.

Más aun, es aquel que puede crear belleza, no por búsqueda utilitaria sino por el amor de lo bello, asemejándose así a Dios que crea por pura loca bondad y deseo de comunicar a otros su gloria.

Artista es el que sabe descubrir el abismo de luz, ritmo y armonía presentes en las cosas. Artista es el que es capaz de ver los seres con la mirada fresca con que un niño mira por primera vez el mar. Artista *cristiano* es el que puede descubrir tras de esa luz y esa fresca juventud el fondo del Misterio divino en el cual él se mueve y existe.

No es lo específico del artista cristiano el inspirarse en temas sacados de la tradición cristiana; en otras palabras, en temas explícitamente religiosos. Esta es la tarea del “arte sagrado”, el cual —con todo lo que tiene de excelente y necesario— no se confunde adecuadamente con el campo de inspiración del artista cristiano.

Más aún, precisamente porque cristiano, el artista sabe que toda belleza es al mismo tiempo reflejo *de* y flecha *hacia* la Belleza con mayúscula. De este modo su campo de inspiración se ensancha a posibilidades ilimitadas.

Sabemos cómo Nemesio Antúnez puede hacer de unas cuantas piedras en el agua una paleta mágica de colores transparentes. De algo tan burdo como un portillo en una cerca de madera, Enrique Barreda logra crear todo un mundo interior de profundidad y sugerencia. Una historia legendaria de unas ruinas perdidas en la selva tropical inspiran a Neruda su poema a Machu Picchu y dos docenas de versos lo immortalizan en su *Poema 20*. Cualquier tema es cantera promisor para la fantasía creadora de un artista. Y dondequiera que exista la belleza el artista cristiano está en su campo propio cumpliendo su tarea.

Lo que decimos del artista creador, también vale de ese artista en pequeño que son los que jamás han pintado una tela, escrito un verso o compuesto una frase musical, pero pueden, eso sí, reconocer y gustar lo que otros crean. Porque gustar la belleza implica ya un proceso creador interior. Cuando un campesino silba desde el fondo de su alma una tonada y cuando un muchacho tararea una canción sentimental, en una medida humilde pero real —la medida del común de la gente—, están revelando la alegría o la tristeza de su corazón, están creando belleza <sup>9</sup>.

En todas las dimensiones de lo bello —belleza natural, belleza artística, belleza sencilla de lo popular, belleza profunda y fascinante de lo religioso— el artista cristiano “en grande o en pequeño” se sabe igualmente en su casa y cercano a la Fuente e Imagen de toda belleza.

Esta amplitud de horizontes confiere al cristiano una actitud de gran respeto y apertura para valorar y apreciar las creaciones artísticas de los que no comparten su fe. Vimos

<sup>9</sup> Cf. Karl Rahner, “*Das kleine Lied*”, en *Orientierung* (1959) 93–94.

en nuestro análisis filosófico que la belleza es esencialmente histórica, es decir, ligada al flujo del espacio, del tiempo y de las situaciones humanas. Vimos también que el Cristo de nuestra fe no es un ser extraño al acontecer humano, separado de nuestra historia. Por el contrario, está inmerso en lo más profundo del universo, con la profundidad que le viene del Resucitado, que guía el curso de la humanidad y la vida de cada ser hacia los Nuevos Cielos y la Nueva Tierra.

Esta convicción de la historicidad de nuestra fe da cuenta del incesante sucederse de las formas de belleza y nos hace simpatizar con la incansable búsqueda de los artistas. Sin caer en extremos, la fe en el Cristo presente en la historia nos da un sexto sentido para saber encontrarlo en todas las nuevas formas de auténtica belleza.

Nuestra época está empeñada en la gigantesca tarea de encontrar una imagen del mundo adecuada a la evolución de los tiempos. La imagen del mundo de la Edad moderna, la que ha imperado desde el Renacimiento hasta hace una treintena de años, está agotada. Las diversas ciencias —la física, la sociología, la psicología, la filosofía y la historia— buscan una nueva imagen que responda a la realidad actual. El artista tiene en esta tarea una especial responsabilidad porque, a diferencia de las diversas ciencias especializadas cada cual en su propio terreno, él es el más capacitado para entregarnos una imagen a escala humana, no tan fragmentada, de esa realidad.

En una época en que la Iglesia está empeñada en adquirir una conciencia más lúcida de sí misma y de su relación al mundo en sus diversas conglomeraciones humanas y estructuras temporales —piénsese en todo el esfuerzo del Concilio, del post-Concilio y ahora de nuestro Papa Francisco —, el artista cristiano deberá ser creador como ningún otro a fin de poder responder al desafío que Dios nos plantea en los grandes cambios que exigen los nuevos tiempos.

Más que nunca será hoy el artista un profeta que abrirá los ojos de sus hermanos para que vean el resplandor de la Presencia de Dios en el mundo y en la historia. En una época que ha sido bautizada *“la civilización de la imagen”* el artista es el único capaz de hacer llegar un mensaje esplendente a las masas.

La teología no puede ofrecer al artista normas estéticas concretas por las que él se rija en su arte. El artista cristiano sabe que él no puede esperar tal cosa porque la revelación no es sustituto para el cultivo de la estética humana. El arte, como todo lo temporal, goza de

una autonomía relativa frente a la revelación. La gracia no absorbe sino presupone la naturaleza y la respeta. Sin embargo, el artista cristiano sabe que “el instinto estético sobrenatural”, la iluminación interior del Espíritu Santo, le da nueva fuerza para descubrir regiones y abismos de belleza insospechados para quien no participe de esa luz. Así, por ejemplo, le permitirá incorporar y dar sentido dentro de su visión de la belleza al sufrimiento, al dolor, a lo deforme y a la muerte.

Alimentado con la luz que brota de la Cruz de Cristo, el sentido estético sobrenatural permite al artista hacer resplandecer luz la de belleza aun a través de las miserias humanas más bajas y abyectas: “*Si Dios está en favor nuestro, ¿quién podrá vencernos?*” (Rm. 8, 31).

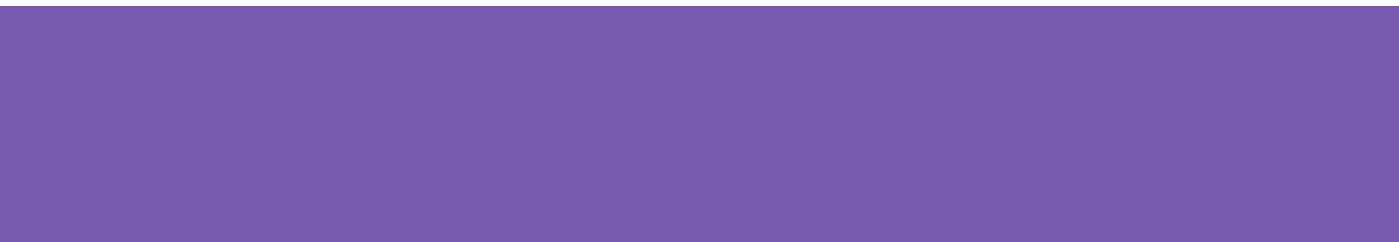
La obra más bella y más dramática de la historia, la lucha entre la Vida y la Muerte, ha sido y seguirá siendo fuente de inspiración artística. Y en esta lucha el artista cristiano camina confiado en el Señor.





ARTÍCULO IV

DIOS EN SANTO  
TOMÁS Y EL  
QUEHACER  
TEOLÓGICO



# DIOS EN SANTO TOMÁS Y EL QUEHACER TEOLÓGICO

*Inicialmente el presente trabajo fue pensado para estudiantes de teología. Pero muy pronto me di cuenta que el tema de fondo era “encontrar a Dios en todas las cosas”, lo que va para todos. Trata de la experiencia espiritual ofrecida a todo cristiano y no sólo a los teólogos. El argumento me ha fascinado toda la vida. ¿Me puedo relacionar desde lo cotidiano, desde la vida, con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo? ¿O es sólo con un “Dios genérico”, Dios en general?*

*Ya pasaron los tiempos en que se conocía la existencia de Dios a partir de un silogismo que, partiendo desde el efecto, la creación, llega a la causa, Dios. La creación hoy la vemos, como lo hace la Biblia, desde su raigambre trinitaria y cristológica. Así todo se personaliza.*

*Hay también otra intención en este estudio, que es finalmente de orden práctico, pero que pasa por lo teológico y filosófico. Desde los griegos se ha discutido cuál de los dos, el Ser o el Bien, sea el nombre que mejor corresponda a Dios. Santo Tomás escoge el Ser, opción, como veremos, preñada de consecuencias.*

La situación eclesial y teológica por la que atravesamos, el ordenamiento social y político, los valores morales que están al alza o a la baja en el mercado de la conciencia individual y colectiva, todo esto se relaciona íntimamente con la idea que tenemos de Dios. Trátese de la tozudez o intransigencia integrista, del anarquismo caótico y voluntarista o de la búsqueda lúcida y confiada de un orden religioso y humano más pleno, estas actitudes, presentes hoy por todas partes, reflejan la idea que nos ha sido legada, que está en el ambiente y que nos hacemos de Dios.

Si concebimos a Dios como un ser encerrado en sí mismo, autoritario, que no ama al mundo, pero que lo gobierna con leyes férreas e inflexibles, propenderemos a un modo totalitario de ordenar la sociedad. Igual cosa se puede decir del Dios que engendra o favorece el anarquismo caótico. Será una visión de Dios puro impulso vital, espontaneidad sin cauces, actuaciones sin normas racionales. Aquí la sinrazón y lo arbitrario rigen la voluntad divina, sin que ésta tenga algún orden o norma interna a ella misma. Son conocidas las repercusiones del nominalismo de Guillermo de Ockam, con su teoría de la doble verdad: Dios pudo haberse encarnado en una piedra; pudo habernos mandado que lo odiásemos. Si el plan de Dios dependiera exclusivamente de su arbitrio, extrínseco a su propio ser, entraríamos en un terreno resbaladizo.

Tratar de Dios y de la idea que de él nos hacemos no es asunto sin consecuencia, intrascendente para la vida concreta y compleja de la sociedad actual. A fortiori, no es cosa que concierne sólo a los individuos y a su vida religiosa interior. Toca de lleno a la sociedad toda.

Por otra parte, como hombres marcados por la fiebre utilitaria y dominadora de la cultura de nuestro siglo, fácilmente tendemos a utilizar a Dios para nuestros fines, ¡Dios sirve para tantas cosas! Para justificar el establishment, para defender la civilización occidental, para amparar el que los ricos tengan mucho y los pobres nada, para conjurar enfermedades,

para aprobar los crímenes más nefastos! Una nación invoca a Dios para que la ampare de los planes expansionistas de su vecina, mientras ésta hace otro tanto. En todo momento nos acecha la tentación de domesticar a Dios ¿Qué queda entonces del “*Tú solo eres el Santo, Tú solo el Señor*”?

Tema de este trabajo es Dios en Santo Tomás de Aquino. Lo considero un testigo privilegiado de dos milenios de pensamiento. Mucho de la modernidad, por ejemplo la autonomía relativa de la razón y de las estructuras del mundo, nos ha llegado a través suyo. Santo Tomás nos refresca la memoria teológica y nos invita a ser abiertos a todos y a tener lucidez.

## PRESENTACIÓN DEL TEMA

---

Es cosa compleja, nada simple, explicar cómo Santo Tomás habla de Dios. Es para él muy claro que la teología es ciencia, tanto especulativa como práctica, cuyas bases de partida son las verdades de la fe, pero que recurre todo el tiempo a la razón natural, y se sirve no sólo de conceptos sino también de imágenes y metáforas. También es sabiduría, y la más suprema, porque conoce las cosas divinas y nos enseña a ordenarnos según ellas (ST I, 1, 1-9).

Por querer hacer ciencia teológica, Tomás utiliza muchas las palabras abstractas, las ideas más universales, porque lo propio de toda ciencia es no quedarse en las cosas particulares, sino mostrar las grandes líneas que hay en los seres y procesos del mundo. Es lo del antiguo adagio: “*la ciencia se ocupa de las cosas universales*”.

Hay gente que siente un rechazo a este modo de pensar. Buscan lo concreto, lo emotivo, lo sensacionalista; y que ojalá sea entretenido.

¿Por qué recurrir a ideas abstractas, universales? Como lo señala su etimología, “universalizar” es buscar el hilo que une a las partes; lo común, la unidad, entre muchas cosas.

Etimológicamente viene de “uno” y de “verter”. Es decir, verter lo múltiple en una unidad; aunar en un nombre común lo numeroso, lo variado. No puede hacerse de otra manera, cuando el hombre quiere pensar con rigor y hacer ciencia. Cuando pretende decir algo más sólido que una mera opinión.

Hay muchos niveles de universalidad. El sufragio universal pide que en un país todos los mayores de edad voten para elegir sus autoridades. La universidad es una institución que aspira a reunir la pluralidad de las ciencias en un todo. El universo es la totalidad de todas las cosas que existen en el mundo. Pero el proceso de universalizar es siempre el mismo: reunir lo múltiple bajo una especie o un género determinado; acoger lo plural en la unidad; incluir todo bajo un solo rubro; no quedarse en lo disperso ni sólo con una parte sino ver las partes en un todo.

Un nivel universal inferior pasa a ser parte de otro superior. Es el principio operativo detrás de las “Páginas Amarillas” que nos ayudan a buscar lo que necesitamos comprar. Son las clasificaciones, utilizadas en el tráfico de las ciudades, en la investigación científica y en todas las actividades humanas. Pero hay “realidades” que no se dejan clasificar porque están más allá de todo género o especie determinada. Están presentes en todas las cosas, pero no se identifican ni se agotan en ellas: las trascienden. Pero no son por eso menos reales. Podríamos decir que por ello son más reales. De ellas se ocupan la filosofía y la teología.

Lo mismo sucede con la teología. Por querer hacer ciencia, utiliza palabras abstractas, tales como Trinidad, existencia, naturaleza, relación, persona, causa, felicidad, paz, eternidad. Santo Tomás lo hace con sobriedad y rigor, lo que a muchos les produce un placer de asombro y entusiasmo.

Por dar algún ejemplo, el comentario a la obra “*Los nombres de Dios*” rezuma admiración contenida sobre la bondad de Dios, su belleza, el amor que es él y el que nos tiene, la vida divina como éxtasis de amor. Igual cosa se siente con los nombres que se refieren a Dios como Plenitud del existir, Vida, Sabiduría y Verdad, Poder infinito, Justicia, Salvador y Liberador. Dios es paz, es eternidad, es el Santo de los santos, Rey de reyes y Señor de los señores. Es perfecto, uno y trino. Recurriendo con libertad a la teología simbólica, aplica a Dios nombres metafóricos como piedra, fuego, león y otros de marcado sabor bíblico y patrístico.

En la *Suma Teológica* y en la *Suma contra los Gentiles* Tomás presenta a Dios como bondad y amor, como felicidad y gozo, como libertad y paz, como inteligencia y sabiduría, como

pura acción y a la vez descanso; como fuente y principio de todo ser, bondad y verdad; como Padre y Señor de la gloria; como Trinidad gozosa en la unidad de naturaleza; como meta y fin hacia quien convergen todas las criaturas.

Tomás acude sin complejos a las palabras abstractas para esas catedrales del pensamiento que son sus dos *Suma*. Todo se cimenta sobre bases críticamente sólidas, hay mucha luz y armonía, el método es riguroso, todo asciende, todo se traba.

Sabe, sin embargo, que el pensamiento abstracto y universal no basta. No puede bastar, porque los seres de la realidad no son ideas volátiles sino que viven encarnados en la materia y el flujo del tiempo, en lo único e irrepetible de las personas, en sociedades y culturas distintas según épocas y lugares. La vida concreta es historia, juego de libertades indeducibles: la de Dios y la de los hombres.

Tomás piensa y habla de Dios desde y dentro de la historia salvífica. El Creador y Señor de la historia hace historia. No es para nada un padre irresponsable que echa criaturas a la existencia despreocupándose de ellas. Está activo y amante en la creación del mundo, prepara al Pueblo escogido, envía a los profetas como anticipadores de la venida del Mesías, su amor al hombre lo mueve a que su Hijo se encarne, viva como todos y muera en la cruz. Por amor Dios lo resucita y, por el Espíritu, va recapitulando en Cristo todos los seres hasta que él sea todo en todas las cosas y se inaugure el Reino definitivo del Padre (1 Cor. 15, 28).

El pensar abstracto de la teología no compite ni sustituye el modo bíblico de hablar de Dios, que es el histórico. No compite ni lo sustituye, pero ambos dialogan en una tensión creativa, que apunta a que la Buena Nueva sea acogida por la gente de los diversos tiempos y culturas. Dios Padre, el Ser ingénito de las categorías griegas, es el mismo que viste los lirios del campo, hace llover sobre buenos y malos y cuenta nuestros cabellos sin que ninguno caiga. Es el Padre del hijo rebelde que lo acoge con los brazos abiertos y le hace una fiesta.

No hay oposición, sino compenetración interactiva entre estos dos lenguajes. No olvidar que Tomás dice en el prólogo de la *Suma Teológica*, que la sistematización que él hace es para facilitar el aprendizaje a los que se inician en la teología. Para él lo más valioso suyo está en los comentarios a la Escritura.

## Teología desde el medio histórico

Como los grandes teólogos de la Iglesia, Santo Tomás piensa a partir de su tiempo y piensa su tiempo. Esto no hace de él un espíritu estrecho, restringido a lo inmediato. Al contrario, su visión es muy amplia e incorpora a su estudio todo el saber del pasado y de su época. A esto lo impele su misma concepción del quehacer teológico que tiene como objeto a Dios y a toda la realidad, en cuanto de él se origina y hacia él tiende (I q. I, a. 7, c). La fuerza impulsora de este vasto campo teológico no es otro que la caridad. En la II-II afirma que el objeto del amor se extiende no sólo a Dios y el prójimo (q. 25, a. 1) sino también a todas las creaturas, incluso los seres irracionales, y da como razón el que ellas existen para honor de Dios y utilidad de los hombres (q. 25, a. 3, c).

De aquí su gran sensibilidad y aprecio por todos los problemas y pensadores, trátase de las “*auctoritates*” eclesiásticas, de los filósofos paganos o aun de los heterodoxos, cuyo pensamiento expone con respeto, procurando desentrañar de ellos lo que de verdad puedan aportar.

## Metafísica del Bien y del Ser

En este trabajo nos concentraremos en un punto eje de la elaboración teológica del Aquinate. Es lo que lo distingue de la tradición teológica anterior y hace de él un hombre de los tiempos modernos. Explica en buena parte su teología trinitaria y de él brotan luces para problemas espinudos de nuestra situación actual. El punto en cuestión es el del primado del Ser en la teología de Santo Tomás. Es tan abstracto, que ni siquiera debiéramos llamarlo abstracto, sino más bien trascendente. A algunos puede parecer inútil y aburrido. La gente de hoy ama lo concreto, lo visual, lo palpable, lo anecdótico y ojalá sensacionalista. Nada más lejano a esto que discutir sobre el primado del Ser.

Pero, por otra parte, el tema se ha mantenido actual por más de dos mil y quinientos años y lo sigue siendo hasta hoy día. El Ser es una realidad trascendente que se hace presente en todo y lo colorea todo. La teología, por tratar de reunir en una visión universal lo plural,

no puede prescindir de él. El tema nos permite ver los hilos conductores de la visión tomásica de Dios y sus implicancias para algunas cuestiones relevantes hoy día.

Numerosos estudios del pensamiento del siglo XIII han reparado en la opción teológica y metafísica entre la primacía del Bien y la del Ser. Etienne Gilson habla del “triumfo de la causa eficiente sobre la causa final”<sup>1</sup>. André Hayen encuentra más exacto decir “el triunfo del acto de ser”<sup>2</sup>. Michael Schmaus distingue dos corrientes en la teología trinitaria medieval. Una se funda en el principio neoplatónico de que “el bien tiende a comunicarse” (*bonum est diffusivum sui*). La otra, en el primado del ser.

Exponentes de la primera son Ricardo de San Víctor, Guillermo d’Auxerre, Alejandro de Halés y San Buenaventura, ligados al Pseudodionisio (s. V o VI). De la segunda, que se remonta a San Juan Damasceno (676 a 749), son Pedro Lombardo y Tomás de Aquino<sup>3</sup>.

Olegario González, en un estudio histórico sobre San Buenaventura, titulado *Misterio Trinitario y Existencia Humana*, presenta con agudeza esta opción teológica y afirma que “*toda la teología cristiana posterior se dividió al escoger como noción primaria divina, como nombre propio de Dios, el Ser o el Bien*”<sup>4</sup>.

Para comprender mejor esta opción, será conveniente exponer con cierta amplitud la inspiración profunda de San Buenaventura, representante maduro de la primacía del Bien. Así lograremos percibir mejor el aporte de Santo Tomás y las repercusiones que trae consigo.

## San Buenaventura ante la opción del Ser y del Bien

Buenaventura, siguiendo la tradición teológica, sabe que para nosotros Dios es radicalmente inenunciable, ya que su infinitud sobrepasa ilimitadamente todo lo que podamos decir de él. Sin embargo, la razón humana, en su esfuerzo por expresar a Dios, puede “*uti-*

<sup>1</sup> Medieval Studies 13 (1951) 223-225. Citado por A. Hayen, *La Communication de l’Etre 1* (Paris 1957), 82.

<sup>2</sup> *Op. cit.* 82

<sup>3</sup> *Der liber propugnatorius des Thomas anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 11. “Die trinitarischen Lehrdifferenzen”, en *Beiträge z. Gesch. dar Phil. und Theol. des M. A. XXIX*, 1 y 2 (Münster 1930), 659. Citado por A. Hayen, *Ibid.* 84.

<sup>4</sup> O. González, *Misterio Trinitario y Existencia Humana*, (Madrid 1966) 123.

*lizar tres series de nombres, correspondientes a los tres modos de conocimiento posibles partiendo de los efectos divinos en las criaturas: afirmando de él toda su perfección porque es su creador, negándole las imperfecciones que el ser creado supone, y aplicándole en grado infinito todo lo que nuestra inteligencia considera como valor y bien...”<sup>5</sup>*

Todo nombre dicho de Dios proyecta sobre él un poco de luz y a la vez mucha oscuridad. Como peregrinos hacia él, estamos interiormente necesitados de nombrarle para así hacérselo presente y acercarnos a él. Nos acercamos a él reduciéndole de alguna manera a la finitud de la palabra. Los nombres que nosotros aplicamos a Dios son más que nada símbolos que nos sugieren la realidad hacia lo cual apuntamos. En todo esto coincide Buenaventura con Santo Tomás (I q. 12, a. 12).

Sin embargo, Dios ha salido en ayuda de nuestra limitación y nos ha revelado el nombre con el cual podemos llamarlo. Para Buenaventura hay fundamentalmente dos: Ser y Bien (*qui est y Bonum*)<sup>6</sup>. El primero nos ha sido revelado por Moisés; el Bien, por Cristo. Ambos corresponden a etapas progresivas de la revelación divina: el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Para él Ser y Bien son nombres propios de Dios, ambos revelados por él; ambos se necesitan y complementan. El nombre de Ser es el más amplio y manifiesto. Dios es. Todos los demás nombres son reducibles a éste<sup>7</sup>.

Habiendo concedido esto respecto al nombre de Ser, San Buenaventura piensa que dicho nombre no expresa toda la riqueza y originalidad de Dios. Aludiendo al encuentro de Jesús con el hombre rico, que lo llama «Maestro bueno», y a la respuesta de Jesús «Nadie es bueno, sino sólo Dios» (Mc. 10, 17-18 par;), dice que Jesús “*de modo principal y preciso, atribuye a Dios el nombre de bueno*”<sup>8</sup> (7).

Buenaventura privilegia al fin de cuentas al Bien sobre el Ser, movido en parte por su pensamiento histórico (novedad y avance del Nuevo Testamento sobre el Antiguo) y por fidelidad a las palabras del Evangelio (réplica de Jesús al hombre rico); pero en forma principal,

<sup>5</sup> Itinerarium mentis ad Deum, V, 2.

<sup>6</sup> O. González, *Ibid.* 121. Ver nota (15).

<sup>7</sup> “*nomen Dei manifestissimum et perfectissimum, quia omnia quae sunt Dei comprehenduntur in hoc nomine. Hoc nomen Dei est proprie proprium, de quo dictum est quomodo omnes res repraesentant ipsum per viam ordinis, originis, et completionis vel connexionis*». In *Hex 11,1*. Citado por O. González, *Ibid.* 123.

<sup>8</sup> *nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit.*, *Itin.* 5,2. Citado *Ibid.* 123.

aunque inconsciente, en esto influye el estar penetrado hasta la médula de la doctrina del *bonum diffusivum*.

No es del caso reconstruir aquí la historia del carácter fundamentalmente difusivo del bien, retomando sus orígenes desde Platón, Plotino, San Agustín, el Pseudodionisio, San Anselmo y Ricardo de San Víctor<sup>9</sup>. Podemos sí afirmar que ésta era la corriente dominante en el siglo XII y XIII. San Buenaventura trabajó su teología respirando esta atmósfera y esto le permite aplicar el concepto del *bonum diffusivum* al proceso de la creación: “*Si el bien es comunicativo, el bien mayor es más comunicativo y el bien máximo es comunicativo en grado máximo*”<sup>10</sup>. Esto significa que la bondad de Dios ejerce la función de causa no sólo final sino también eficiente de todas las creaturas.

Respecto a las emanaciones intra-trinitarias utiliza también el mismo principio, aunque variando la terminología. Le choca hablar de «difusión de la bondad», ya que la difusión implica relación de causa a efecto, cosa que no se da en Dios. Por eso habla más bien de un «comunicarse de la bondad»<sup>11</sup>. Citando una vez más el estudio de O. González,

*“Lo radicalmente nuevo en San Buenaventura es que el concepto común de Dios como Bien difusivo, que Plotino utiliza para explicar la diversidad de los seres procedentes en su multiplicidad del simplicísimo Uno, a través de la inteligencia y el ser, y que los autores cristianos habían utilizado para explicar la creación, él, llevándole a sus últimas consecuencias, lo transformará en instrumento explicativo del misterio mismo de las emanaciones trinitarias, para hacer inteligible por qué Dios no puede no ser sino Trinidad, y ello con la sensación no de hacer especulación metafísica, sino de hacer teología cristiana, pues considera la idea de Dios como Bien, la cumbre de la revelación de Cristo...”*<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. O. González, *Ibid.* 124-127, con más bibliografía.

<sup>10</sup> *Si enim bonum est communicativum, magis bonum magis communicativum et maxime bonum maxime communicativum*”. *Comm. Luc.* 11, 13, n. 34. Citado por O. González, *op. cit.* 132.

<sup>11</sup> “*Si ibi est summa bonitas, cum bonitatis sit summe se communicare et hoc est maxime in producendo ex se aequalem et dando esse suum, ergo est in Deo trinitas Personarum*”. *I Sent d. 2 a. 1 q. 2 fund. 1*. Cfr. O. González, *op. cit.* 133.

<sup>12</sup> *Op. cit.* 134.

Exceptuando quizás unos pocos textos<sup>13</sup>, Buenaventura no parte, como Ireneo y otros exponentes de la teología trinitaria griega, de las tres personas, para pasar de allí a la unidad de la esencia, sino que se apoya en la difusividad del Bien divino para concluir de allí a la trinidad de las personas.

Baste lo dicho para entender una teología basada en la opción del primado metafísico del Bien. Ciertamente posee una inmensa grandeza, tiene mucha proximidad al aserto joánico «*Dios es Amor*», es de gran fuerza espiritual e impulsa a la vida en la Trinidad.

Encierra, sin embargo, sus límites y peligros. El primero es el de no ser una visión suficientemente teocéntrica. En efecto, el nombre de Bien no apunta o lo que es Dios en sí mismo, sino a lo que él es en relación a la creación, a nosotros. “El bien es lo que todos apetecen” (*Bonum est quod omnia appetunt*). Todas las criaturas desean su perfección, y ésta la encuentran en Dios como su origen (causa eficiente) y su meta (causa final). En este sentido Dios es el Bien sumo, pero es una consideración de segunda instancia, porque primero se requiere ser, para así atraer a las criaturas a sí.

Además, al presentar primero a Dios como el Bien, se desvincula a la voluntad de la verdad, o sea de la transparencia del ser a sí mismo, que es el principio rector de la realidad. De aquí fácilmente se pasa al voluntarismo, que es el imponer el bien a cualquier precio. Conocemos por experiencia los daños causados por lo arbitrario y lo maquiavélico<sup>14</sup>.

La cultura de hoy día está muy marcada por la primacía del bien. Lo palpamos en el conseguir a toda costa logros y resultados rápidos y productivos. La productividad es una diosa. Hemos perdido la paciencia de los procesos humanos de lenta maduración. La sociedad global, la patria chica y la familia pagan el precio. Se disminuye el interés por lo natural y lo humano y se pierde la visión de que lo humano, para ser valioso, debe ser plenamente asumido y respetado como humano.

<sup>13</sup> Op. cit. 133, nota 52.

<sup>14</sup> M. J. Le Guillou, *Le Mystère du Père* (París 1972), 139-45.

## Santo Tomás ante la opción del Bien y del Ser

La opción de Santo Tomás en favor de una metafísica del Ser es fruto de una experiencia espiritual que lo llevó a centrarse en Dios buscado por sí mismo. La pregunta que rondaba en la mente del hijo del conde de Aquino era «¿Qué es Dios?». Encontró la respuesta en la revelación de Dios a Moisés: «*El que es*» (Qui est).

En la *Suma Teológica* se pregunta si el nombre «*El que es*» sea el que conviene a Dios con máxima propiedad. Responde que sí por tres razones.

*«La primera, por su significado. Porque no significa alguna forma, sino el mismo ser (sed ipsum esse). Por tanto, puesto que al ser de Dios sea su misma esencia, y esto no le acontece a ningún otro, está claro que, entre todos los nombres, éste nombra a Dios con máxima propiedad: porque cada ser se denomina por su forma. La Segunda, por su universalidad. Porque todos los demás nombres o son menos universales (vel sunt minus communia) o, si son convertibles con él (si convertantur cum ipso), le añaden, sin embargo, algunas especificaciones de razón (aliqua supra ipsum secundum rationem); por lo tanto, en cierta manera lo informan y determinan... La tercera razón es su cosignificación (ex eius consignificatione). Porque significa ser en presente (esse in praesente), y esto se dice con máxima propiedad de Dios, cuyo ser no conoce ni pretérito ni futuro, como dice Agustín en el Libro V de Trinidad»<sup>15</sup>.*

A la segunda razón añade Santo Tomás una consideración muy luminosa. Reconoce por una parte que nuestro entendimiento es incapaz de conocer a Dios en esta vida. Esta es una afirmación básica del Santo, que repite hasta el cansancio. Mejor podernos conocer lo que no es Dios, que lo que es (I q. 1, a. 9, ad. 3). Se honra más a Dios por el silencio, porque así entendemos que nos falta mucho para comprenderlo<sup>16</sup>.

En lo que respecta al nombre «*El que es*», también es insuficiente como nombre de Dios (*sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo*

<sup>15</sup> I, 13 a, 11.

<sup>16</sup> «*Deus honoratur silentio, quia intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse*». In Boetium, proemium q. 2 a. 1 ad 6.

*quo Deus in se est*). Pero, siguiendo a San Juan Damasceno, lo prefiere a todos los otros y concluye: *pero este nombre «El que es» no determina ningún modo de ser, sino se extiende sin restricción a todos; por lo tanto designa al mismo «mar infinito del ser»* (I q. 13 a 11).

Basado en estas razones, Santo Tomás arguye contra aquellos que dicen que el Bien es el nombre que más propiamente conviene a Dios. En la objeción segunda del artículo que nos ocupa presenta la opinión de Dionisio, que es partidario de la primacía del Bien por ser Dios el principio universal de todas las cosas. La respuesta a esta objeción es que el nombre de Bien (*bonum*) es el nombre principal de Dios en cuanto es causa, pero no sin más (*simpliciter*), ya que es necesario que la causa antes exista para que cause<sup>17</sup>.

El hilo de la argumentación es claro desde el punto de vista lógico. Dios es bueno en cuanto es Creador de los seres y en cuanto los llama a ir a él como a su destino último. Esto, en el lenguaje de los filósofos, es el ejercicio de la causalidad eficiente y final. Pero esta perspectiva no denomina a Dios en lo que él es en sí mismo, sino *quoad nos*, en función de nosotros creaturas. Pero a Santo Tomás le interesa en primer lugar preguntarse qué es Dios en Sí mismo.

A primera vista podría parecer que esta preocupación del santo sólo obedece a un frío y riguroso análisis conceptual. La sospecha se robustece por el hecho de que ya antes (I, 5, 2), había realizado un análisis de la relación entre el bien y el ser. Allí contesta que el Bien no es la categoría suprema, sino un trascendental del Ser. El bien es un aspecto del ser, pero un aspecto posterior porque dice relación a un ser que lo desea, al apetito: *“Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quidam quasi motus ad rem”* (I q. 5 a. 4 ad. 3).

El Bien pues no ejerce causalidad eficiente — como en la filosofía y teología del *“bonum est diffusivum sui”* — sino sólo final. El Bien está fundado en el Ser y por esto el nombre que cuadra a Dios con mayor propiedad no es el del Bien. En todo rigor, si no existieran las creaturas, no se podría dar a Dios el nombre de Bien sino sólo el de Ser.

Al afirmar esto, Tomás está haciendo una profunda revolución metafísica. Olegario González la explica:

<sup>17</sup> *«Hoc nomen bonum est principale nomen Dei in quantum est causa, non tamen simpliciter: nam esse absolute praeintelligitur causae»* (I, 13, 11 ad 2). Ver también I, 5, 2 ad 1).

*“El Bonum ha dejado de ser un término trascendente para ser un trascendental del Ser. Es decir, ha habido un destronamiento de la categoría Bien, en favor de la categoría Ser. El Bien no es ya causa-origen del Ser, sino que es un predicado suyo. Hemos bajado de una ontología en que la fórmula era: Bien causa eficiente del ser, éste es su primera creatura, a una lógica en que la fórmula es: Del ser se dice el bien, porque el ser es bueno... La resultante final ha sido la inversa de la del neoplatonismo: “Una cosa es buena en cuanto es ser”<sup>18</sup>.*

Pero hay más. La opción de Santo Tomás por la primacía del Ser como principio metafísico y como nombre proprísimo de Dios nace de algo más hondo que un análisis conceptual. Brota de una creciente experiencia espiritual que tiene su raíz más profunda en la Trinidad<sup>19</sup>. Es ésta la que estimula a Tomás a buscar una síntesis superior, que integre toda la riqueza de la Teología del Bien, abriéndola a su vez a nuevos y amplios horizontes. Continuemos esta búsqueda.

## La teología del Ser en perspectiva trinitaria

La teología de Santo Tomás es radicalmente teocéntrica. Al preguntarse en la *Suma Teológica* por el sujeto del que trata la teología, su respuesta es decidida: *“Dios es el sujeto de esta ciencia”*. Y luego explica: *“En la doctrina sagrada todas las cosas son tratadas desde el punto de vista de Dios (sub ratione Dei) sea porque son Dios mismo o porque se ordenan a Dios como al origen y al término”* (I q. 1 a. 7).

Esta explicación parece convincente en lo que se refiere al tema u objeto de la teología. Pero es una perspectiva todavía demasiado extrínseca y el mismo Santo Tomás da pie para profundizarla. En el cuerpo del artículo recién citado ofrece una pista muy promisoría. Como segunda razón para afirmar que Dios es sujeto de la teología, dice:

<sup>18</sup> *Op. cit.*, 130.

<sup>19</sup> A. Hayen, *op. cit.* I, 85 ss.

*“Esto también se ve claro si consideramos los principios de esta ciencia, que son los artículos de la fe, la cual trata de Dios (quae (fides) est de Deo). Porque el sujeto de los principios y de toda la ciencia es el mismo, puesto que toda la ciencia se contiene virtualmente (virtute continetur) en los principios” (I q. 1 a. 7).*

Santo Tomás da aquí como razón el que la teología se apoya en los artículos de la fe, que son sus principios. Hasta aquí parecería no sobrepasar el nivel de los contenidos o formulaciones de la fe. Pero sin duda va más allá de éstas cuando dice que la fe “*trata de Dios*” y que el sujeto de los principios (en este caso Dios) está presente por su poder (*virtute*) en todo el quehacer teológico.

¿Cuál es ese poder por el cual Dios actúa y se hace presente en el hacer teología? Es la fe que es fuerza sobrenatural producida por el don del Espíritu de Cristo. Se trata no sólo de “las verdades creídas” (*fides quae*) sino de “la fe en cuanto es fuerza por la cual creemos” (*fides qua creditur*).

Avancemos más en esta línea. También la filosofía trata de toda la realidad y, mirando al mundo, descubre a Dios. Pero filosofía y teología proceden desde diversos puntos de partida (*non eodem ordine utraque doctrina procedit, CG, II, 4*). Y da la razón: en la filosofía se parte de la consideración de las creaturas para llegar por último a Dios. En la teología se funciona con la fe, que es luz divina, y viene en primer lugar la consideración de Dios y después la de las creaturas. Y por esto es más perfecta: porque participa más del conocimiento de Dios y se le asemeja más, quien conociéndose a sí mismo, ve las otras cosas. (*Ibid*).

Todo esto debe entenderse en un sentido muy concreto y fuerte. Porque el teólogo está penetrado de la luz interior del Espíritu de Cristo, que habita en él por la fe, la esperanza y el amor, él vive en una comunión de Espíritu con Dios, que lo capacita para ver a Dios y, en Dios mismo, a todo el mundo y la historia que El creó y conduce por amor <sup>20</sup>. En la luz divina de la fe la teología conoce al Dios Trinidad y a toda la realidad que procede de Él <sup>21</sup>.

<sup>20</sup> “*Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; caritas autem secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo*” (I-II, 109, 3 ad 1).

<sup>21</sup> Mejor que aducir textos, basta recordar cómo Santo Tomás asume tantos datos de la historia, de la física y ciencias de su época para manifestar la naturaleza y actividad de Dios. Ver sin embargo: “*In Theologia Sacrae Scripturae tractantur aliqua, quae sunt in materia el motu, secundum quod requirunt rerum divinarum manifestatio..., et quae assumuntur ad manifestationem subjecti*”. (*In Boet. de Trin.* 5. 4. c. Citado por A. Hayen, *op. cit.* I, 74).

Más aún, en el amor divino la teología —no tanto la cosa escrita en los libros sino lo que hace el teólogo creyente— ama al Dios vivo y personal, acepta con gozo su plan y designios para el mundo, se compromete a transformarlo para hacer más diáfana la presencia de Dios en él. La teología ama el mundo con el mismo amor que Dios le tiene. Por lo mismo lo trata de conocer con amplitud, exactitud, respeto y cariño. Todo el universo, creado en Cristo, ofrece al teólogo campo de reflexión para que lo ilumine con la luz divina y lo penetre y asuma con el amor de Dios.

La teología trinitaria de Santo Tomás está íntimamente ligada al primado del Ser. El Aquinate se niega a deducir la existencia de las personas de la Trinidad apelando a las “razones necesarias”, según el procedimiento usual de Ricardo de San Víctor, Buenaventura y muchos otros teólogos de esa época. En su opúsculo “*De rationibus fidei*” aconseja a su corresponsal:

*“Te advierto que en tus discusiones con los infieles no intentes jamás probar las verdades de la fe con razones necesarias. Esto significaría derogar la sublimidad de la fe, que excede no sólo la capacidad humana sino la angélica, y cuya doctrina nosotros admitimos por ser revelada por Dios. Lo que proviene de la verdad suprema no puede ser falso,... Lo mismo que no puede ser probado porque trasciende la mente del hombre”. (Cap. 2).*

Esta posición guía todo su método teológico y está expuesta con claridad al inicio de la *Suma Teológica* (I, 1, a. 8). Por este motivo piensa Santo Tomás que la sola razón natural no puede llegar al conocimiento de las tres personas divinas. El hombre es un ser en el mundo y el mundo está siempre implicado en su conocer. No hay cabida en Santo Tomás para la teoría de una iluminación natural.

Para conocer los misterios de Dios se requiere una luz más fuerte que el conocimiento humano; se necesita la luz de la fe (I-II, 109 a. 1). La razón natural puede atribuir a Dios el ser, la sabiduría y la bondad, pero de ahí no puede colegir la existencia del Padre, el Verbo y Espíritu. Partiendo del mundo sensible, la razón natural es incapaz de afirmar necesariamente la realidad de las personas divinas<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> De Veritate q. 1 a 4 sed contra 2, Citado por O. González, op cit. 394. Este mismo autor dice que Santo Tomás, manteniendo su tesis, se hizo en el De potentia q. 9 a 5 un poco más simpatizante de los esfuerzos por buscar razones

Su postura está dictada no sólo por un afán de no derogar la fuerza y carácter gratuito-divino de la fe, sino también por razones pastorales. Entre éstas señala: no prestarse a hacer el ridículo ante los no-creyentes, presentándoles razones insuficientes, ya que esto les haría pensar que creemos por motivos tan débiles (I, 32,1c).

La otra razón pastoral que le hace fuerza es el deseo de hablar al no creyente desde su propio punto de vista; pasarse en cierta manera a su propio campo, para desde allí, y confiando en la fuerza de la razón natural que es también obra de Dios, poder dialogar con él y ayudarlo a acercarse a la fe (I, 32, 1).

Supuesto lo anterior, debemos decir que eso no es todo. Santo Tomás sabe que la creación toda procede de Dios trino y que en ella está siempre actuante el Padre a través de la misión de su Verbo y de su Espíritu. No es la esencia divina la que crea, sino las tres personas, cada cual dejando su impronta. En el artículo 6 de la cuestión 45 de la primera parte de la Suma Teológica se pregunta si el crear sea algo propio de alguna de las personas. El sentido de la cuestión es saber si la acción creativa puede ser exclusividad de una persona divina. La respuesta es: *“Por lo tanto, el crear no es algo propio de alguna de las personas, sino común a toda la Trinidad”*.

Esto podría dar la falsa idea de que en la creación, por ser común, actúa la Trinidad en forma indiferenciada, sin que cada Persona se haga presente y actúe en el mundo con su íntima peculiaridad. Tal es la idea corriente entre los cristianos y que, asfixiando por desuso la fe trinitaria, los lleva a una especie de ateísmo, que desemboca en la sensación de que Dios está muerto.

Santo Tomás explica en el mismo artículo el sentido de la acción creadora común de la Trinidad. Las personas divinas ejercen su causalidad creadora según el modo de su procesión. Por tanto Dios Padre obra la creación por su entendimiento y su voluntad, es decir, por su Verbo, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo (I, 45, 6c.).

El tema lo profundiza más en la respuesta a la segunda objeción:

*“Así como la naturaleza divina, aunque sea común a las tres Personas, les conviene sin embargo en cierto orden, ya que el Hijo la recibe del Padre y el Espíritu Santo*

---

de conveniencia en favor de la existencia de la Trinidad. Reconoce Santo Tomás que esta investigación *“produce un gozo vehemente en el alma, y opera un perfeccionamiento íntimo de la existencia personal”* (O. González, *op. cit.* 397).

*de ambos, así también sucede con la fuerza creadora, la cual —aunque común a las tres Personas— les conviene no obstante en cierto orden. Porque el Hijo la tiene del Padre y el Espíritu Santo de ambos”.*

El fondo de su argumentación lo condensa en la respuesta a la tercera objeción, que, por argüir, decía que el causar las creaturas pertenece a la naturaleza común. A esto responde Santo Tomás: *“También las procesiones de las Personas son de algún modo causa y estructura (causa et ratio) de la creación”.*

Sobre la base de esta argumentación sacada de la revelación, pasa Santo Tomás a resolver la cuestión siguiente: *“Si se encuentran necesariamente en las creaturas huellas de la Trinidad”* (I q. 45 a. 7). El que con tanta fuerza y consistencia había improbadado el método de encontrar razones necesarias en las creaturas para afirmar la existencia de tres Personas en Dios, desde la luz de la fe responde afirmativamente a esta pregunta.

Sostiene que en el hombre y demás creaturas racionales, por el hecho de estar dotadas de inteligencia y voluntad, existe una imagen de la Trinidad (*repraesentatio Trinitatis per modum imaginis*), que es el sello en ellas de las dos procesiones: la del Hijo, que procede como Verbo del entendimiento; y la del Espíritu Santo, que procede como Amor de la voluntad.

En todas las creaturas se da una representación de la Trinidad a manera de huella; hay rasgos que es necesario hacerlos remontar a las Personas divinas como a su causa. A la persona del Padre se remonta el ser de las creaturas, ya que él es principio sin principio de la naturaleza divina. A la del Verbo se remonta la verdad y forma especial de cada una. Al Espíritu Santo, que es Amor e impulso de Vida, se remonta el dinamismo que dirige ordenadamente a las creaturas hacia sus metas y realización plena<sup>23</sup>.

Esto le permite ser enormemente creativo para profundizar, iluminar y enriquecer la fe. Si el mundo está lleno de huellas divinas, desde esta fe Tomás hace que el amor y la inteligencia salgan a buscarlas. Es tarea del teólogo aducir razones de conveniencia, razones de verosimilitud —hoy hablaríamos de “signos de los tiempos”— en pro de los misterios de la fe para mayor intelección y consuelo de los creyentes. Tomás distingue muy bien éstas de las razones necesarias, que él rechaza. Todo el tiempo hace uso de las razones de conveniencia.

<sup>23</sup> I, 45, 7.

En seguida enumera Santo Tomás otras trilogías consideradas por San Agustín como vestigios trinitarios —en particular, la tríada memoria, entendimiento y voluntad— y abre el camino para que se encuentren otras muchas con estas sencillas palabras: “*Y de igual manera, fácilmente pueden explicarse otras cosas que así se dicen*” (Ibid.).

Nos encontramos pues en un mundo y una historia que por todas partes lleva la huella y sello de la Trinidad: el mundo como espejo, como escala, como símbolo. Pero hay mucho más. No se trata tan sólo de “reflejos” aptos para ser contemplados. Se trata por sobre todo que Dios vive, intima, hace historia y se compenetra con los hombres, no sólo en el rostro anónimo de la naturaleza divina común, sino con el rostro concreto del Padre que nos crea en su Hijo para que, divinizados por el Espíritu-Amor, nos hagamos cada vez más semejantes y unidos a Cristo para gloria del Padre.

En cuanto que el Padre es el principio sin principio del ser infinito, que viene de sí y no de otro (*agénetos*), la metafísica tomista, centrada en el ser, se convierte en realidad en una reflexión trinitaria sobre la paternidad de Dios. Parménides de Elea (s. V ac) tuvo la genialidad de intuir el concepto de “no engendrado” (*agénetos*), lo que hace años me movió a peregrinar y detenerme en esa ciudad al sur de Nápoles, para releer y saborear, allí mismo en Velia, el poema del carro de la diosa.

Contrariamente a la posición de Pascal, la paradoja cristiana no exige que el Dios revelado no sea el Dios de los filósofos. El misterio cristiano es paradójico justamente porque el Dios de amor, que es él, es el Dios perfecto y originador de sí mismo (=aseidad) que presupone la creación. La revelación del designio trinitario en la economía no anula la aseidad divina. Al contrario, muestra su razón última y misteriosa, que no es otra sino el Padre, que es a la vez origen de la vida intra-divina del Hijo y del Espíritu Santo, y fuente gratuita del designio creador y benevolente de toda la Trinidad hacia los hombres<sup>24</sup> (23).

Permaneciendo fiel a la opción metafísica del Ser y haciendo justicia a lo que es propio de la fe y a lo que corresponde a la razón natural, Santo Tomás logra así una teología plenamente trinitaria.

<sup>24</sup> Le Guillou, *op. cit.*, 119. Este autor muestra como la llegada tardía a Occidente de los escritos de San Juan Damasceno (Cfr. J. de Ghellinck *Le Mouvement Théologique du XIIe Siècle* (Bruselas 1948, 385ss) sirvió para combatir el modalismo de Abelardo y otros errores trinitarios y para confirmar a Santo Tomás en las proyecciones del misterio trinitario en la economía. Ver Ibid. 116-123. Para el influjo de los escritos de Juan Damasceno en la mantención de la ortodoxia trinitaria y sacramental y en la vinculación de la teología occidental con la oriental, ver de Ghellinck, *op. cit.* 406-412.

Esta es la postura de Santo Tomás, postura que hace de él un hombre de mentalidad moderna, especialmente apta para un mundo en que la fe es patrimonio de pocos y en que se espera del creyente una inmensa buena voluntad y capacidad para dialogar con los no creyentes. Especialmente apta, además, para un mundo que es consciente de los métodos, límites y relativa autonomía del arte, la cultura, las diversas ciencias; y de lo temporal en general (*Gaudium et Spes* 36).

## La Trinidad y el trabajo teológico

Procuremos ahora decir algo sobre el trabajo teológico que se nutre de la vida trinitaria de Dios. Para ello me apoyaré en el estudio de André Hayen “*La Communication de l’Etre*” I: “*La métaphysique d’un Théologien*” (1958). Pero para precaver cualquier mal entendido, que lleve a pensar que los teólogos son una especie de “Club de almas selectas”, conviene afirmar desde la partida que lo que aquí se diga del teólogo vale fundamentalmente de todo cristiano que se deja iluminar por la luz de Cristo y se hace conducir por el amor y los dones de su Espíritu, viviendo así una vida de alabanza, servicio y adoración filial a Dios Padre. Sólo que el teólogo lo hace siguiendo la ciencia de la teología con un método riguroso.

Para Santo Tomás la teología —palabra (*lógos*) desde Dios, en Dios y sobre Dios— es prolongación de la misión del Hijo y del Espíritu Santo. El ser humano —por el hecho de ser, pensar y amar con capacidad insaciable— está hecho a imagen de la Trinidad. Esto de ser imagen no es cosa inerte y estática, sino algo muy dinámico y que va aumentando. La imagen trinitaria crece y reluce más en los actos. Es decir, en cuanto avanzamos con el pensamiento y así nos encendemos más en el amor<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> I, 93, 7c. El título del artículo es “*Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus*” La respuesta es afirmativa y dice en su parte pertinente: “*Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit 14 De Trin. El ideo primo principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamos, et ex hoc in amorem prorumpimus*”.

Cuando alguien alcanza un conocimiento divino que lo hace avanzar en el amor de Dios y de los demás, y del mundo que Dios tanto ama, es porque el Hijo ha sido enviado invisiblemente a él<sup>26</sup>. Dios nos envía a su Hijo no para impartirnos conocimientos puramente intelectuales, sino para comunicarnos enseñanzas que nos hagan prorrumpir en afectos de amor (I q. 43 a. 5 ad 2).

Igual cosa se debe decir de todo crecimiento en el amor de Dios: cuando éste nos es dado, es porque nos ha sido enviado el Espíritu Santo a habitar en nosotros (*Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius CG 23, 3*).

Desde esta perspectiva, en el quehacer teológico auténtico, “*aquel que se ordena al afecto, al amor de caridad*” (*In Cantic. Proemio, final*), se da el ejercicio actual de las misiones divinas. Es continuación y perfeccionamiento “*de la obra del Padre que, por su Hijo encarnado, se comunica El mismo a nosotros en la unidad del Espíritu Santo*”. Se reencuentra así la enseñanza repetida de San Juan: nos toca a nosotros llevar al amor de Dios a su perfección<sup>27</sup>.

Visto así, el quehacer teológico no es algo estático sino profundamente dinámico y crece de manera inacabable en esta vida. Nos movemos de un conocimiento a otro, y así concomitantemente se va acrecentando el amor. Cada logro alcanzado es un acicate para una nueva puesta en marcha. Esta es la realidad de nuestra condición de peregrinos. Hay también retrocesos, marcha atrás, y pequeñas o grandes claudicaciones. Pero en toda esta aventura vamos acompañados y confortados por la misión del Hijo y del Espíritu que nos conducen a la casa del Padre.

La profundidad de estos pensamientos podría prestarse a la sospecha de que el teólogo se desinteresa del mundo y del acontecer histórico. Son muchos los que piensan que la acción del Hijo y del Espíritu sólo atañe al orden interno de la gracia en los corazones y no a las creaturas y los acontecimientos.

Santo Tomás distingue entre misiones divinas y procesiones. Las procesiones son eternas, las misiones son temporales. Éstas son un empezar a estar, o un nuevo modo de estar, Cristo y el Espíritu en aquellos adonde son enviados (I,43,2). Las procesiones divinas son

<sup>26</sup> CG IV 23, 3.

<sup>27</sup> A. Hayen, *op. cit.* 151.

continuas y permanentes y atañen no sólo a lo recóndito del corazón humano sino a toda la creación (1,45,7).

Por esto el discurso teológico jamás puede desinteresarse de las creaturas y de las vicisitudes de lo historia. De querer influir en cambiar la historia. Le pertenece el tener una dimensión política en miras de la praxis. No hacerlo equivaldría a traicionar la propia vida trinitaria de la cual se nutre e inspira. El papel del teólogo es asumir la realidad toda entera en la luz de Dios a fin de hacernos conocer más claramente su misterio y contribuir a que se realice “*haciendo la verdad en el amor*”. Desde la atalaya de la fe, el teólogo escruta todo lo que se mueve y palpita en el universo creado; especialmente en la Iglesia, o la cual él sirve con dedicación especial.

## Teología, amor, belleza y adoración

El quehacer teológico del Aquinate es teocéntrico hasta lo último. Por lo mismo se extiende a toda la realidad, desde el comienzo hasta el final. Desde la más sencilla hasta la más alta, uniéndose a ella con el conocimiento y abrazándola con el amor, en un impulso por transformarla. En esto, una vez más, no hace sino seguir el orden trinitario, porque la misión del Hijo culmina con el don del Espíritu, que vincula al teólogo con el Padre y con todo lo que el Padre ama (CG IV, 23, 3).

El conato científico del teólogo creyente procede no de su propio esfuerzo por amar a Dios, sino de la libre y graciosa iniciativa del Padre que, en Cristo y por el vínculo del Amor —el Espíritu—, se ha apoderado de él <sup>28</sup>. La teología, para ser verdaderamente tal y no una mera acumulación de datos o repetición de fórmulas, ha de hacerse en la fe viva. Es, sin más, la acción creyente de un ser poseído por Dios. Por lo mismo, no es factible que el teólogo se encierre en sus libros, despreocupado de los avatares de su tiempo. En una nota, que tiene mucho de autobiográfica, André Hayen escribe:

<sup>28</sup> *Ibid.*, 175.

*“El ejercicio de la caridad en la que la ciencia teológica alcanza su concreta culminación —como la flor en el fruto— no es la práctica de una virtud particular. Es la asunción en el amor de Dios, la asimilación en la vida de Dios, la transformación “en Dios de toda la vida humana... Es, en otros términos el “compromiso teologal” del teólogo en todas las tareas humanas”<sup>29</sup>.*

Todo esto tiene mucho que ver con la belleza. Si entendemos la ciencia teológica como aquí la hemos esbozado, se comprende la frase del Aquinate: *“La mayor belleza humana consiste en el resplandor del saber” (maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae)*<sup>30</sup>.

Por último, tiene mucho que ver con la alabanza, la acción de gracias y la adoración: *Adore Te, devote!* La sobriedad, la aparente impersonalidad de la teología de Santo Tomás, es profundamente adorante. Es el hermano Tomás que se esfuerza por desaparecer ante la ciencia del Dios que vive en él mismo<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.* 178.

<sup>30</sup> De malo 4, 2 obj. 17. Citado por H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* 111/1 (Einsiedeln 1965), 360. En esta obra, páginas 354-370, se exponen las ideas de Santo Tomás sobre la belleza, que se apropia al Hijo, que es *“Imago expressa Patris”* (I, 39, 8).

<sup>31</sup> A. Hayen, *op. cit.*, 177.

## CONCLUSIÓN

---

Dijimos al comienzo que la imagen que nos hacemos de Dios no es indiferente para nuestra vida. No deseo recapitular todo lo dicho, pero sí creo provechoso resaltar algunas ideas.

Lo primero que se desprende de la lectura de Santo Tomás es que Dios está muy cerca de nosotros: nos sigue, nos penetra, nos transforma, nos incorpora a las procesiones trinitarias. Recalca la intimidad que crea su presencia.

El Padre nos asigna como misión y tarea el que prosigamos nosotros mismos, como individuos y como comunidad, la misión del Hijo y del Espíritu, llevándole a él todas las cosas.

El Padre nos atrae a sí por el sencillo hecho de “ser-estando” con nosotros. Para los que somos “desde el Otro” y no desde nosotros mismos, es fascinante estar siempre colgados, bebiendo de esa Fuente inagotable del Acto increado, y poder reconocerlo y agradecerlo. Más todavía, si lo sentimos con la mirada bíblica de un Dios que es Padre, puro amor, alegría y misericordia compasiva y sanadora.

Santo Tomás recoge de la doctrina de la Iglesia la igualdad de las tres personas divinas, iguales en naturaleza y dignidad. Pero con igual claridad insiste en que son diferentes a causa del orden de las procesiones. Y que esta diferencia queda plasmada en las criaturas. En la Trinidad, el Padre, Ser infinito y eterno, se dice a sí mismo y engendra al Hijo, la Verdad, el resplandor de su propio ser de Padre; y brota de ambos la atracción del amor, el Espíritu. Algo semejante se da en toda criatura y en el total de la creación. Por todas partes los seres, partiendo por el hombre, se despliegan a semejanza del Dios Trinidad en verdad y bondad, en lo bueno y lo verdadero.

La tensión entre las personas de la Trinidad está presente y actuante en la creación. En esto somos imágenes vivas de la Trinidad: en que nos movemos por la luz de la inteligencia y por la fuerza del amor, lo que nos van haciendo crecer en libertad. Ser hombre es preservar y hacer crecer los valores de la inteligencia, del amor y la libertad. Coartarlos o prostituirlos equivale a destruir al hombre y frustrar la misión del Verbo y el Espíritu.

En una creación que vive, se mueve y existe desde el Padre y en presencia suya, y que en su auto-transparencia amorosa engendra al Hijo, Luz-Logos que todo lo ilumina y lo mueve

por el Amor (Espíritu), no debiera haber cabida para una postura agnóstica; salvo por el hecho de nuestra humana libertad y sus condicionamientos. Dios Padre de facto está presente en el mundo. Es el sólido cimiento increado del frágil mundo creado. Su Luz (Jesucristo) brilla para todos los que se abren a recibirlo, y el Espíritu de amor los sella y cristifica.

La libre economía de la creación-salvación es llevada por la energía del Espíritu de Amor. Así como la presencia del Logos en el mundo no admite acción sin alguna idea o proyecto de por dónde caminar, así también la presencia activa del Espíritu rechaza toda ley sin amor. Asimismo destierra el espontaneísmo sin norma o la dictadura del capricho y del poder fáctico. Si al Espíritu Santo se atribuye el dar vida, gobernar y dirigir con amor los seres hacia la Meta última, también las autoridades de todo orden deben conducir a los demás por la vía del amor. Esto puede requerir disciplina y esfuerzo, pero siempre ha de ser en servicio al amor.

Mediante el amor y fidelidad al primado del Ser y el rechazo de mezclar la razón natural y las razones de la fe, Santo Tomás muestra un camino para ver la creación toda en Dios y, a la vez, toda criatura con su valor y autonomía. Este es el tema del Concilio de Calcedonia. Precisamente por ser gran teólogo, se sentía impulsado a ahondar en la filosofía de Aristóteles y en todo lo humano a fin de asumirlo en el primado de la ciencia de Dios (genitivo objetivo y subjetivo).

Esta afirmación tan fuerte de la monarquía del Padre en la Trinidad, de la unidad de la naturaleza divina y de las huellas de las tres divinas personas (*vestigia Trinitatis*) en la creación, ofrece una respuesta armonizadora a la pregunta de si hemos de elegir la primacía del Ser o la del Bien. La respuesta es que en esos términos la cosa está mal planteada. Hemos de pensar trinitariamente. Quien no procede de otro es el Padre, que es quien subsiste por sí mismo. Por esto le corresponde el primado del Ser, que no es de origen temporal ni de mayor grandeza, sino de procedencia: no procede de otro. Pero es una primacía trinitaria; es decir, indisolublemente vinculada a la Verdad y al Bien. Tanto es así, que sería más justo no hablar de ningún primado excluyente, ni del ser ni del bien, por su fatal connotación de mayor grandeza o de prioridad temporal. Lo real es que Dios es comunidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo. No busquemos en Él primados que aislen a uno de los demás.

La visión de Dios de Santo Tomás nos obliga o repensar nuestros conatos utilitaristas por fabricarnos un Dios domesticado, que responda a nuestros intereses arrivistos, económicos, políticos, ideológicos, etc. El Dios, que subsiste por sí mismo sin ser causado (*Ipsum*

*esse subsistens*), el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, es puro don y bondad. Pero también es plenitud de iniciativa, libertad y poder. Precisamente porque nos ama, es un Dios celoso que no acepta sustitutos que sean vulgares ídolos al servicio de intereses mezquinos.

Ante el Padre, el Hijo y el Espíritu caben sí la alabanza, el servicio alegre, la adoración y la gloria, cosas nada fácil en una cultura que mide todo por la utilidad que las cosas prestan, sin dar lugar a lo gratuito, que es en el fondo lo único que llena al hombre plenamente, lo único de lo cual en realidad el hombre está rodeado por todas partes, porque lo gratuito es Dios que se nos da libremente.



ARTÍCULO V  
EL PODER DE  
CRISTO



## EL PODER DE CRISTO

*La búsqueda de poder se disfraza hoy de mil caras tanto en las relaciones humanas como en relación a Dios. Tal vez nunca como hoy tuvo el mundo tanto poder económico y bélico. Las grandes potencias son quienes dirigen la marcha del mundo. La gente busca el poder de muchas maneras: los primeros puestos en los rankings Forbes de los más ricos del mundo, triunfar en los campeonatos del fútbol mundial, concursos de cine en Hollywood o Berlín.*

*Por otra parte se advierte un hastío del modelo socio-económico competitivo y consumista. Hay quienes buscan refugio en comunidades sencillas en contacto con la naturaleza.*

*En lo religioso, hay personas que, por miedo al poder y sus excesos, prefieren quitarle a Dios el atributo de “todopoderoso”, y llamarlo “todo misericordioso”. Hay cristianos que buscan evangelizar “por la grande”, usando todos los medios, mientras otros sólo aceptan los medios pobres.*

*El papa Francisco, en la encíclica LODATO SI’, llama a un cambio radical del orden mundial que nos salve de la devastación apocalíptica a que nos está llevando el desenfreno en el uso del poder.*

*El artículo, con leves retoques de hoy día, fue escrito en 1980, después de Puebla y la conversión que ésta trajo a la Iglesia, y refleja las tensiones de esos años. Tiene mucho de teología de la liberación y contiene enfoques cristológicos que después*

*se difundirían por todas partes, como ser en el libro sobre JESUS. APROXIMACIÓN HISTÓRICA, (2007) de José Antonio Pagola.*

Los cambios culturales repercuten en el significado de las palabras. Por eso, antes de entrar en el tema, es necesario reflexionar sobre el sentido del término “poder” hoy.

## Estrechamiento del significado de poder

Hoy día asistimos a un muy fuerte estrechamiento de la palabra poder. Lo primero que salta a la vista es la tendencia general a identificar poder con fuerza física; vale decir, la que se impone sobre los demás por razón de su aplastante superioridad. En el lenguaje usual, los poderosos son los que tienen el control político, las armas, el progreso técnico y el dominio económico. Los países desarrollados son aquellos que, por poseer tales formas de poder, se imponen sobre otros llamados piadosamente “países en desarrollo”, o más crudamente, “subdesarrollados”.

Se habla de “las grandes potencias” para referirse o aquellas naciones que, por razón de su fuerza bélica y económica, se imponen sobre el resto del mundo. El Diccionario de la Real Academia Española da como segunda acepción de la palabra, las “fuerzas de un Estado, en especial los militares” (1970, p. 1041).

Si el poder significa hoy en día “fuerza superior que se impone, por su misma superioridad, sobre los demás”, cabe preguntarse: ¿qué tipo de fuerza es la que hoy se privilegia?, ¿qué especie de poder?

Porque existen muchos grados y clases de poder y fuerza. Tantos como los del ser. Se habla del poder y fuerza del amor, de la verdad, de la moral, de la belleza, del orden, del derecho, de la libertad, de Dios. La naturaleza —en toda su inmensidad y variedad— está llena de poderes que el hombre está aprendiendo cada día más a conocer y manejar.

Se da también el poder físico, no porque esté restringido al campo del que se ocupan las ciencias físicas (= *power house*, planta generadora de electricidad; *power*, para encender un aparato tecnológico), sino porque se impone sobre los demás y modifica sus condiciones de existencia, sin esperar que ellos aprueben consciente y libremente las condiciones que se les imponen<sup>1</sup>.

Nuestra cultura valora este poder físico por encima de las otras formas de poder. Tanto es así, que para la mayoría de la gente poder es simplemente sinónimo de poder físico. Es el que se ejerce en los imperialismos, la carrera armamentista, la mayor parte de los sistemas económicos y políticos. El poder físico se ha absolutizado. Ya no se le ve como una de las formas de poder, que debiera integrarse dentro del marco de otros poderes que le son superiores, sino como la única forma valedera del poder.

## Crisis que de esto se sigue

Este culto al poder físico ha llevado al mundo a la crisis más grave de su historia. Está en juego no tal o cual aspecto determinado del bien de la humanidad, sino su supervivencia misma.

La encíclica de Juan Pablo II “*El Redentor del Hombre*” (1979) quiso golpear las conciencias de los pueblos y de sus gobernantes, de los individuos y de las agrupaciones sociales. Pedía que, acercándonos ya al año 2.000, cayéramos en la cuenta de esta situación y enderezáramos el rumbo con una conversión colectiva e individual de ciento ochenta grados. Respecto a la gravedad de la crisis, afirmaba:

*“El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimien-*

<sup>1</sup> Ver K. Rahner, *Escritos de Teología*, IV 1964, Madrid, pp. 496-497.

*to, de las tendencias de su voluntad. Los frutos de esta múltiple actividad del hombre se vuelven contra el mismo hombre; ellos están dirigidos o pueden ser dirigidos contra él. En esto parece consistir el capítulo principal del drama de la existencia humana contemporánea en su dimensión más amplia y universal. El hombre, por tanto, vive cada vez más en el miedo. Teme que sus productos... puedan convertirse en medios o instrumentos de una autodestrucción inimaginable, frente a la cual todos los cataclismos y las catástrofes de la historia que conocemos parecen palidecer.” (RH 15).*

Al dar cuenta el Pontífice de las causas de esta situación, mencionaba las siguientes ideas. El hombre se ha hecho “explotador” y “destructor” de la naturaleza sin ningún reparo (15). Hay un creciente desfase entre el progreso técnico y el desarrollo moral. El progreso técnico no ha hecho al hombre más humano (15). La situación del hombre en el mundo contemporáneo dista tanto de las exigencias objetivas del orden moral, como de las exigencias de la justicia y, aún más, del amor social (16). El mundo actual hace primar la técnica sobre la ética, las cosas sobre la persona, la materia sobre el espíritu, “tener más” sobre el “ser más” (16).

Como consecuencia, el hombre cae en la esclavitud de las cosas, de los sistemas económicos, de la producción y de sus propios productos (16). Surge así la civilización del consumo, que consiste en un cierto exceso de bienes, pero en beneficio de las sociedades ricas y desarrolladas, mientras las demás, a! menos amplios estratos de las mismas, sufren el hambre, y muchas personas mueren a diario por inedia y desnutrición (16).

Se abusa de la libertad. Los poderosos limitan la libertad de los demás, haciéndolos cada vez más pobres. Se confunde la libertad con el instinto del interés —individual o colectivo—, o incluso con el instinto de lucha o de dominación, cualesquiera sean los colores ideológicos que revisten (16).

Esta crisis, así descrita por Juan Pablo II, está íntimamente ligada a la pérdida del sentido verdadero del poder. Entremos pues al corazón de nuestro tema: “El poder de Cristo”.

## El poder de la Iglesia y de los reyes

La historia de la Iglesia es rica en ejemplos de desequilibrios y efectos nefastos producidos por luchas de poder. Tras ellos ha estado una comprensión errada del poder de Cristo, sea por exceso o por defecto.

El conflicto entre Felipe IV el Hermoso, rey de Francia entre 1285-1314, y el Papa Bonifacio VIII (1294-1303), con la Bula *Unam Sanctam* (1302), desató una controversia sobre el poder real de Cristo. Por un lado estaban los regalistas y por el otro los defensores de la teocracia. Los primeros elaboraron una cristología que desembocaba en la teoría del derecho divino de los reyes. Los defensores de la teocracia pontifical hacían derivar el poder de la Iglesia del poder de Cristo, acudiendo a razonamientos muy finos sobre la unión hipostática y la escatología<sup>2</sup>.

Las consecuencias de estas posturas extremas se han hecho sentir hasta nuestros días, como se ha visto en los repetidos rebotes de ellas en los países de América Latina, a los que alude el documento del episcopado de este continente reunido en Puebla. Denuncia que ha habido integristas de derecha e izquierda, nueva teocracia, “derecho divino” del capitalismo liberal, “derecho divino” del estado colectivista, idolatría de la Seguridad Nacional.

Esto indica que la cuestión del poder de Cristo —como todos los problemas hondos— no se soluciona de una vez para siempre mediante una formulación nítida sino que vuelve a surgir cada vez que se alteran los componentes valóricos de una situación cultural dada. Indica también que el problema no es sólo teórico, sino de profunda incidencia en la praxis.

## El poder, atributo de Dios

En todas las religiones el poder es un atributo esencial del ser divino. También lo es en la fe bíblica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En la literatura judía “el Poder” (*dynamis*) era una perífrasis para referirse a Dios<sup>3</sup>. También Jesús la emplea cuando respon-

<sup>2</sup> Ver J. Leclercq, *L’Idée de la royauté du Christ au Moyen Age* (París, 1959 *Unam Sanctam* 32), 171-191.

<sup>3</sup> V. Taylor, *The Names of Jesus* (London 1962), p. 150.

de al Sumo Sacerdote: “*Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a lo diestra del Poder y venir entre las nubes de cielo*” (Mc 14,62). “El Poder” es un equivalente de Yahvéh. En boca de Jesús se refiere a Dios, su Padre. Lucas explica el significado de “el Poder” —claro para oídos judíos— escribiendo: “*De ahora en adelante, el Hijo del Hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios*” (Lc 22,69). La reacción del Sanedrín de condenarlo por blasfemo, confirma esta equivalencia entre Dios y “el Poder”.

Israel había aprendido por experiencia, no por la razón, a conocer a Dios como el poder. En esto se diferencia del mundo griego, para el cual el Sumo Bien (*o agatós*) es tan elevado que no puede mezclarse en los asuntos del mundo. Para esto recurre al Demiurgo, que es el principio inmanente y ordenador del universo. Lo griego es reconocer el poder del Ser primero mediante un razonamiento. Pero no acepta un Dios capaz de dialogar con nosotros, porque esto sería rebajarse.

El Dios de Israel es, en cambio, un ser personal, el Dios vivo y dador de vida, que pese a ser innombrable (Ex 3, 14), entra en contacto con Moisés y participa activamente en la liberación de Egipto: «Yahvéh iba al frente de ellos» (Ex 13, 21).

El poder de Yahvéh resplandece a lo largo de todo una historia de vicisitudes, rebeldías y conversión. Su poder, que libera y castiga, hiere y sana, es fiel y constante porque brota de la Alianza (Ex 19, 3-6; Dt 4, 32-40). Es a su vez el resultado del amor compasivo y apasionado (*jeseb*) de Yahvéh por su pueblo (Os 2, 20-26). El libro del Deuteronomio es, en el fondo, una larga meditación sobre el poder de Yahvéh, que actúa con amor fiel, ardiente y tierno en favor de Israel. Y sobre la respuesta que Israel es llamado a devolverle: amor sobre todas las cosas (6, 4-9), fidelidad (6, 14-19), confianza en el gratuito favor de la elección y en la fuerza divina (7, 7-11), sin confiar en las fuerzas propias (9, 1-6), circuncisión del corazón y no de la mera carne (10, 12-22).

Importa mucho retener esta íntima conexión entre poder y amor. Asimismo, la ternura de Yahvéh y la respuesta de amor, gratitud, santidad y confianza que ese poder y amor esperan de parte de los hombres.

La grandeza del poder de Dios se manifiesta al crear el mundo de la nada (Gen 1; 2 Mc 7, 28), en su duración a lo largo de los siglos (Sal 119, 90), en el orden de las cosas, todo sucediendo con sabiduría (Prov 8, 22-31; Job 28, 23-27; 38, 4-39, 1-30). Pero no hay duda que lo que mejor manifiesta su poder es la Alianza. Aquí Dios sale al encuentro de Israel, amante infiel

(Os 1, 2 y 11; Is 1, 21; Jer 3, 6; Ez 20). Lo busca, lo limpia, lo perdona, le da nuevas fuerzas que le transforman su corazón infiel e inconstante: *«Yo les daré un corazón nuevo y pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis preceptos... y así sean mi pueblo y yo sea su Dios»* (Ez 11, 19-20).

En la Alianza, continuamente renovada, se manifiesta el poder en su forma más potente: en la forma del amor apasionado que logra transformar en amigo y amante al que se había tornado enemigo e infiel. Aquí ya preluce el poder de la Cruz, el poder del amor liberador, que vence la enemistad y hace de todos amigos de Dios.

## El Dios todopoderoso en el Nuevo Testamento

Dijimos que Jesús se refiere a su Padre Dios con el título de «el Poder» (Mc 14, 62). Siguiendo la fe judía sobre el poder de Yahvéh, para Jesús el Padre tiene la plenitud del poder. Él alimenta las aves del cielo y viste de hermosura las hierbas del campo (Mt 6, 26.30). Escucha las oraciones de sus hijos (Mt 7, 7-11) y se complace en la oración y el ayuno callados y en secreto porque «ve en lo secreto» (Mt 6, 6.18). De su poder amante y perdonador esperamos que venga su Reino, que nos perdonemos mutuamente y que nos perdone los pecados; y que nos libre del Maligno (Mt 6, 9-14).

El poder del Padre insta una justicia nueva, superior a la antigua, en la que se excluye el rencor interno contra el hermano, los deseos impuros y cualquier casuística que opaque la verdad. No sólo se pide no odiar, sino que se debe amar al enemigo (Mt 5, 20-48).

Cuando Jesús, en el discurso del Monte, caracteriza el espíritu del Reino de Dios, es decir, de su Padre, lo definirá como amante de los pobres, de los que lloran, de los que sufren, de los limpios de corazón, de los que buscan la paz, de los perseguidos por la justicia (Mt 5, 1-12).

Estas bienaventuranzas están en continuidad con los rasgos del Dios de la Alianza y todos apuntan al distintivo más sublime del poder de Dios: ser un Padre perfecto en misericordia (Mt 5, 48, combinado con Lc 6, 36), que nos llama a responder con igual amor hacía los demás a fin de ser de verdad hijos suyos.

## «Cristo el poder de Dios» (I Cor I, 24)

La expresión «*Cristo poder de Dios*» es usada por San Pablo una sola vez. La elegimos como subtítulo de este desarrollo porque expresa muy bien la paradoja interna del poder de Cristo: su poder es su no poder.

Por el arte religioso estamos habituados o asociar el título de «Todopoderoso» —*Pantokrátor*— con el Cristo resucitado. Pero esto es bíblicamente inexacto. El nombre «Todopoderoso» aparece una vez en San Pablo (2 Cor 6, 18) y siete veces en el Apocalipsis (1, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 16, 14; 19, 15; 21, 22). La mención de Pablo es el término usual para concluir un oráculo divino, ligado en este caso a una cita de la profecía de Natán a David (2 Sam 7, 14), releída por Isaías (43, 6) y Jeremías (31, 9). En el Apocalipsis Pantocrátor siempre se refiere a Dios, Padre de Jesucristo. Es equivocado atribuirlo a Cristo. Él no posee en sí y de por sí el poder. Le viene de su Padre, que es el Todopoderoso en sí mismo y por sí mismo.

## El Señor (Kyrios)

Vincent Taylor, en su estudio sobre *Los nombres de Jesús*, cuenta más de cincuenta nombres y títulos conferidos a Jesús por las comunidades cristianas del período neotestamentario. De estos cincuenta, deseo referirme ahora a sólo uno de ellos, por su especial vinculación con el poder. Es el título de *Kyrios*. Lo complementaremos después con el estudio del poder de Jesús en su propia vida, en sus acciones y en sus palabras. Pero es útil como una primera aproximación a lo que los primeros cristianos comprendieron sobre el poder de Cristo.

El título de Señor no se lo dieron a Jesús durante su ministerio en Palestina, salvo una vez en el sentido totalmente corriente de “señor” (en chileno popular usamos “caballero”), y sin hondo contenido teológico (Mc 11, 31). *Kyrios* = Señor es un título que se aplicó a Jesús a partir de la resurrección. Lo dice Pedro en su primer discurso después de Pentecostés: «*a este Jesús o quien vosotros habéis crucificado, Dios lo ha constituido Señor y Cristo*» (Hechos 2, 36). Lo mismo lo confirma el himno de Filipenses 2, 5-11, que describe la exaltación de Jesús por Dios al estado de *Kyrios*, gracias a su abajamiento en obediencia hasta la muerte y muerte de Cruz.

## Contenido y ámbito de su señorío (Kyriotes)

No hay otro título empleado con mayor frecuencia. ¿Pero de qué poder está investido el Señor? ¿En qué consiste el poder de su señorío? Los textos paulinos nos precisan esto. Señalemos algunos.

El Señor es el mismo Jesús terrestre cuya vida es normativa para los creyentes. Tiene, pues, el poder de ir moldeándonos y dirigir nuestra conducta (1 Cor 7, 10.12.25; 9, 14), cosa que hace por medio del Espíritu, que nos va transformando a imagen suya (2 Cor, 3, 3 y 18). A él le deben los creyentes un servicio total (Rm 12, 11). Somos del Señor en la vida y en la muerte. Para él vivimos y morimos (Rm 14, 9). Junto con el Padre, el Señor da a los creyentes la gracia y la paz (Rm 1, 7; 1 Cor 1, 3).

Otorga a sus apóstoles poder para gobernar las iglesias (2 Cor 10. 8), poder que es «*para edificar y no para destruir*» (2 Cor 13, 10). Ante él «*se dobla toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los abismos*» (Fil 2, 10), lo que indica que su señorío se extiende y está llamado a ser reconocido por todo el universo.

El Señor es la manifestación del amor de Dios, del cual nada nos podrá separar: ni la vida ni la muerte, ni lo presente ni lo futuro, ni las fuerzas hostiles al hombre que actúan en el mundo ni otra criatura alguna (Rm 8, 38-39).

Él es quien se entrega por nosotros y actúa en la Última Cena haciéndonos participar, para nuestra salvación, en la Nueva Alianza de Dios; hasta que Él, como Señor, venga a llenarnos de Él mismo (1 Cor 11, 23-27).

Al momento que Dios lo ordene —al sonido de «la trompeta de Dios»—, bajará el Señor desde el Cielo y todos resucitaremos y estaremos siempre con Él (1 Tes 4, 16-17).

## En línea con la Alianza

Estos textos nos muestran que el estilo de su señorío está en la línea de la Alianza. Tiene los rasgos característicos de las alianzas del Dios de Israel: elección libre de un nuevo

Pueblo de Dios, solicitud de una respuesta de amor y servicio total, promesa de victoria sobre los enemigos, amor, fidelidad, verdad, luz, fuerza, gracia, paz, resurrección.

## La Cruz como fuente de su poder

El poderío del Señor no es algo que él se otorgue a sí mismo, como cosa propia suya, sino que le viene del poder de Dios, su Padre, que lo resucita, llenándolo del Espíritu de vida. Lo recibe como respuesta de Dios a aquel acto que a los ojos del mundo significa la máxima impotencia y necesidad: la entrega de su vida en la Cruz. Donde se muestra que *«la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que el poder de los hombres»* (1 Cor 1, 25).

Una vez que Jesús ha sido constituido Señor, *«Hijo de Dios con poder»* (Rom I, 4), ¿pasará él a ser la fuente última del poder de su señorío? Para Pablo la respuesta es un rotundo no. Cristo es y sigue siendo *«el poder de Dios»* (1 Cor 1, 24), lo que significa que su poder como resucitado le es dado por su Padre. Él prosigue siempre viviendo en diálogo de Alianza con su Padre y los hombres, sus hermanos. Su entrega total en amor obediente hasta la muerte se continúa en el cielo. El Padre le responde llenándolo con lo que es su ser más hondo: su Espíritu resucitador y vivificador, que es Amor, Vida y Poder.

La epístola a los Hebreos nos dice que *«Cristo, por (día) el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios»* (9, 14). Esto lo hizo *«una vez para siempre»* (9, 12. 26. 28; 10, 14), sin necesidad de ofrecerse a sí mismo *«repetidas veces»* (9, 25).

El Padre da a Jesús su Espíritu de amor y entrega. El mismo Espíritu que opera la encarnación y que lo acompaña, lo santifica y lo mueve a actuar a lo largo de toda su vida<sup>4</sup>. El resucitado sigue entregándose al Padre y a nosotros por la fuerza del Espíritu del que él está ungido y colmado. Sigue viviendo en Alianza con aquel mismo amor ardiente con que entregó su vida por sus amigos y enemigos. El Padre lo sigue llenando con el poder resucitador del Espíritu. Y es de ésta, su plenitud inagotable, que todos recibimos vida y salvación.

<sup>4</sup> Cf. León XIII, *Divinum illud munus*, Dz-Sch. 3327, citando a San Basilio.

## Eucaristía y poder de Cristo

Este poder dador de vida opera para nosotros en la Eucaristía. En palabras del papa Juan Pablo II:

*«La Eucaristía es el sacramento en que se expresa más cabalmente nuestro nuevo ser, en el que Cristo mismo, incesantemente y siempre de una manera nueva, “certifica” en el Espíritu Santo a nuestro espíritu (1 Jn 5,5-11) que cada uno de nosotros, como partícipe del misterio de la Redención, tiene acceso a los frutos de la filial reconciliación con Dios (Rm 5, 10s.; 2 Cor 5, 18s.; Col 1, 20-22), que él mismo había realizado y siempre realiza entre nosotros mediante el misterio de la Iglesia» (RH 20).*

## En las fuentes del «poder en la debilidad» (2 Cor 12, 9)

En el acto incesantemente renovado con que Cristo, mediante la cooperación del Espíritu, se ofrece o Sí mismo al Padre, nos llega del Padre y se pone a disposición nuestra el Espíritu Santo, que es conjuntamente vida, amor, poder y resurrección.

Esto indica que “*el no-tener-ningún-poder*” de Cristo, aumentado hasta el summum en la radicalidad abismante de su muerte, es para él la fuente de su poder infinito; lo que lo convierte en «*el poder de Dios*» (1 Cor 1, 24).

El evangelio de Juan señala la causa por la cual, de la falta total de poder, surge el poder pleno: «*Porque el Padre ama (filíi) al Hijo, le muestra todo lo que El hace*» (5, 20). O en otro lugar: «*El Padre ama al Hijo y ha puesto todo en su mano*» (3, 35). La causa u origen del poder del Hijo es el amor del Padre.

## El poder del no-poder en la Trinidad

¿Podríamos ahondar más y encontrar en Dios mismo, en su vida intratrinitaria, la ley del «*poder en la debilidad*»? Es una ley que marca toda la historia de la Alianza, desde los orígenes de Israel hasta su culminación en la Muerte y Resurrección de Cristo. Si lo lográramos, habríamos encontrado en el ser mismo de Dios la raíz de ese poder, lo que nos ayudaría a entender un poco más el misterio del anonadamiento de Cristo, que es quien nos muestra cuál es el poder verdaderamente poderoso.

Los textos de Pablo y de Juan, ya comentados, apuntan en la dirección del poder en la debilidad. La teología trinitaria nos enseña que el abajamiento de Cristo en su encarnación y su Cruz son la manifestación intrahistórica de aquella pobreza y humildad eternas del Hijo en el seno del Padre.

Porque lo que constituye al Hijo como persona es precisamente el no tener nada de sí, sino recibirlo todo del Padre y devolvérselo en amor, que es el Espíritu. El Hijo es pura relación de recibir todo del Padre: el amor, el poder, la divinidad. Podría parecer que decir esto, daría suma fragilidad a la persona del Hijo, sin nada suyo pues en “todo momento” lo recibe todo de Dios. Pero no es así porque no hay nada tan fuerte como el amor de Dios.

El Hijo es el eterno Mendigo, porque su ser más íntimo está constituido por ese incesante recibir todo del Padre. Es el eterno obediente, porque todo su ser es escuchar a su Padre y cumplir en amor su voluntad. Esto es lo que lo constituye en Palabra viva, Verbo de Dios lleno del Espíritu-Amor-Poder.

Es «el Poder de Dios» precisamente porque su ser es el carecer de todo poder que él pudiese llamar original y propio suyo. Su poder le viene de no tener poder propio, de recibir del Padre todopoderoso la infinitud de su amor paterno. Desde antes de la creación el Hijo vive en estado de incesante entrega. Devuelve al Padre, sin guardarse nada para sí, el ser divino que el Padre le regala en amor.

Por esto su entrega en la Cruz es la concreción en nuestra historia de esa disposición eterna que constituye al Hijo como segunda persona de la Trinidad. Encontramos clavada en el ser de Dios la ley de Jesús de que «*el que pierde su vida la encontrará*» (Mt 16, 25).

Poderoso no es el que retiene ávidamente su vida o sus mal llamados «poderes propios», o «posesiones propias», sino el que las abdica en servicio del amor a Dios y a sus hermanos. Así se hace más grande. C. S. Lewis lo dice con profundidad:

*“Desde lo más elevado hasta lo más bajo el yo existe para ser abdicado y, mediante tal abdicación, se vuelve más verdaderamente persona (self) para inmediatamente abdicar en mayor grado aún y así por siempre jamás. Esta no es una ley celestial que podamos eludir permaneciendo terrenales, ni una ley terrenal de la que podamos escapar para ser salvos. Lo que está fuera del sistema del darse a sí mismo no es la tierra ni la naturaleza ni la «vida ordinaria», sino simple y puramente el infierno”<sup>5</sup>.*

## El poder en la vida de Jesús

A la luz de esta ley intradivina releamos algunos momentos de la vida de Jesús de Nazaret. Así se concretará lo dicho, lo que es capital porque la vida de Jesús es modélica para los cristianos. Sistematicemos esta presentación en torno a tres puntos: Poderes a que Jesús renuncia. Poderes que ejerce. Poderes con que entra en conflicto:

**\*Poderes a que Jesús renuncia.** En su vida Jesús renuncia al poder económico, al político, al de las armas, al prestigio e influjo social, a las acciones espectaculares y al mesianismo fácil de las masas populares. Vive en una de las aldeas más pobres de Galilea. Junta un grupo de seguidores carentes de todo poder e influjo social. No tiene dónde habitar. Él y su grupo se asocian con los pobres, los enfermos, los pecadores, los despreciados.

Cuando las multitudes tratan de proclamarlo el Mesías político tan ansiosamente esperado, Jesús los rechaza y los deja. Su actuar y su enseñanza son un constante esfuerzo para que no se identifique la llegada definitiva del Reino de Dios, la Alianza nueva, con uno más de otros tantos levantamientos de liberación política de Israel.

<sup>5</sup> El problema del dolor. Edit. Caribe. 1977, Miami, pp. 148-149.

Por igual motivo Jesús renuncia a las armas y reprende severamente a Pedro por herir con espada a Malco, el sirviente del Sumo Sacerdote que había venido a prenderlo (Jn 18,11).

Prisionero, renuncia a defenderse ante los falsos testigos que lo acusan y emprende el vía crucis sin protesta ni rebeldía.

**\*Poderes que ejerce.** Dios mueve a Jesús por el poder del Espíritu. Es el Espíritu quien opera en María la encarnación (Lc 2, 35). Es el Espíritu Santo el que actúa en él y lo dirige a lo largo de su vida. Desciende sobre él en el Bautismo (Mc 1, 10) y lo impele a ir al desierto para ser tentado (Mc 1, 12). Lo mueve a volver a Galilea a comenzar allí a proclamar la regocijante Buena Noticia de que el Reino de Dios ha irrumpido en su propia persona, en sus actos y palabras (Mc 1, 15; Lc 4, 14. 21). Movidado por el Espíritu realiza los signos anunciadores del Reino, de la Buena Nueva de que Dios ha hecho una alianza definitiva con los hombres: *«los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva»* (Lc 7, 22).

Hay una fuerza (*dynamis*) que sale de él y que obra curaciones y expulsa demonios (Mc 5, 30; Lc 6, 19). Jesús tiene poder para liberar del peso inhumano de la Ley. Justifica que sus discípulos arranquen espigas en sábado (Mc 2, 23-28) y realiza en ese día numerosas curaciones (Mc 3, 1-6). Reinterpreta la ley, rechaza las tradiciones farisaicas (Mc 7, 1-23) y ofrece en cambio las nuevas perspectivas del Sermón del Monte (Mt 5-7).

El celo de la Casa de Dios lo mueve a emplear la fuerza física y a arrojar fuera del templo a los cambistas y vendedores (Mc 11, 15-18). Pero su lucha frontal es con el pecado y los demonios. Jesús declara haber recibido de Dios poder de perdonar pecados (Mc 2, 10). Ama y busca a los pecadores. Se mezcla gustoso con ellos, va tras la oveja perdida (Lc 15, 4-7). En su trato con los pecadores demuestra poseer el corazón del padre del hijo pródigo, vale decir, el amor compasivo (*hesed*) del Dios de la Alianza.

La Buena Nueva del Reino se autentifica por el poder con que Jesús combate y vence a Beelzebul, príncipe de los demonios, y a sus huestes, que inducen a los hombres a pecar, llevándolos a su perdición.

Dos generaciones más tarde la Iglesia primitiva reflexionará sobre el hecho que, pese al triunfo de Jesús sobre la serpiente, Satanás continúa el combate contra los cristianos. Se sirve para esto de los poderosos de esta tierra, en concreto, del Imperio Romano, al cual da *«su poder y su trono y gran poderío»* (Apoc 13,2). El libro del Apocalipsis es la narración de cómo la Iglesia

continúa la lucha comenzada por Jesús contra los demonios y cómo Jesús combate en ella contra los poderosos de este mundo, terminando con la victoria de la novia y el Cordero (Apoc 20-21).

Jesús ejerce además formas de poder físico relacionadas con el dominio de Dios sobre las fuerzas de la naturaleza: multiplica los panes (Mc 6, 30-44), camina sobre las aguas (Mc 6, 45-52), calma la tempestad (Mc 4, 35-41) y resucita muertos (Mc 5,35-43). Estos milagros cósmicos son signo de que en Jesús Dios ya está realizando la Alianza prometida de hacer «nuevas todas las cosas».

**\*Poderes con que Jesús entra en conflicto.** La vida concreta de Jesús fue marcada por una alta conflictividad con los poderes de su tiempo. Su muerte no fue un accidente casual, un doloroso malentendido producto de un alboroto popular. No. Su muerte fue el resultado de sus acciones; de su modo consecuente de vivir y anunciar la llegada del Reino, el amor compasivo de Dios, su Padre, hacia los pecadores y los pobres.

Jesús entra en conflicto con los judíos observantes de la Ley. Anuncia que Dios no se ciñe ni a la justicia ni a las prescripciones de la ley, sino busca ante todo al pecador porque se apiada de él con un amor gratuito y anticipador de la amistad divina. Se coloca por encima de la autoridad de Moisés y de la Ley en sus enseñanzas sobre el sábado, en las antítesis del Sermón de la Montaña y en sus propios actos de comer con impuros y proscritos.

No sólo contradice la Ley sino también las esperanzas mesiánicas de la época que pretenden atar el amor salvífico y compasivo del Padre al principio de la retribución a los justos y del castigo a los impíos. La Buena Nueva de Jesús es la proclamación de la soberana libertad de Dios para perdonar y dar su gracia y amor a justos e injustos, pero especialmente a los pobres y proscritos. Los poderosos de la ley no toleran la justicia del amor compasivo y acechan constantemente a Jesús, hasta lograr conducirlo a la muerte por blasfemo. Pero precisamente por esto, porque muere a causa de la Ley, Jesús pone «fin a la ley... para justificación de todo el que cree» (Rom 8, 4).

Jesús no sufrió la pena propia de la blasfemia, la lapidación (Hch 7, 55-60). Fue crucificado, pena que era reservada a los esclavos prófugos y a los rebeldes contra el Imperio Romano. Su crucifixión fue una pena política. El bien y la prosperidad del Imperio estaban ligados a la pax romana. El culto al César era un modo de promover esta prosperidad. Jesús denuncia esta idolatría del poder político (Mc 12, 13-17) y del poder económico que lo sostiene para sus fines de lucro. Por estos motivos es condenado a la cruz como revoltoso.

Su mensaje del Reino desenmascara los ídolos del poder político y del dinero, del dios Mammon de los comerciantes fenicios, y va mucho más allá. Solidariza con los despreciados, los inermes, los desvalidos, los proscritos, los burlados y los asesinados. Sus palabras a uno de los malhechores crucificado junto a él: «Hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23, 43), muestran que Dios Padre se acerca al hombre en medio de su mayor abandono. Por muy marcado que esté el hombre por la culpa, el sufrimiento, la persecución y la muerte, éstos son lugares privilegiados de encuentro con el poder del Crucificado que vive para siempre.

Así el Crucificado por causa política y económica, al entrar en conflicto con los poderosos y solidarizar con los pobres y perseguidos, libera a todos —ricos y pobres, opresores y oprimidos— de la esclavitud del poder y del dinero, y echa las bases de la fraternidad y solidaridad del Reino de su Padre.

## Tarea

Esta es la liberación de Cristo que el papa Francisco propone como tarea y desafío a los cristianos de todo el mundo en la Exhortación Apostólica “La Alegría del Evangelio”. Es un llamado a volver los ojos a Cristo y entusiasmarnos por el evangelio.

No podemos seguir privilegiando idolátricamente el poder de los sistemas legales, económicos y políticos denunciados por el Papa argentino. Hay formas más altas y sublimes de poder. Hay poderes más poderosos, que son más divinos y por ende más humanos. Son los que Cristo nos muestra y que, como cristianos, estamos llamados a vivirlos, transmitirlos e impregnar con ellos los corazones y los valores de una nueva manera de ser humanos y de vivir en el mundo.





ARTÍCULO VI

HANS KÜNG, LA  
CUESTIÓN DE  
FONDO



## HANS KÜNG: LA CUESTIÓN DE FONDO

*Este artículo fue publicado en Mensaje el año 1980. El “caso Küng” fue ampliamente publicitado y debatido en el mundo entero; por supuesto que también en Chile. Surgieron muchas críticas y defensas y para algunos pasó a ser divide aguas si se es avanzado o conservador. Esta situación me movió a abordar el tema más en profundidad, yendo al fondo de la controversia, que es el problema de la infalibilidad de la Iglesia.*

*Los lectores de Mensaje conocían por la prensa el curriculum vitae de este teólogo brillante y a la vez discutido, que en 1967 había recibido una primera invitación de la S. Congregación de la Fe para aclarar su pensamiento expresado en su obra “La Iglesia” (1967). Asimismo, era ya conocida de todos —aunque a veces no bien comprendida— la decisión de la Congregación para la Doctrina de la Fe (15-11-79), que retiraba al profesor Küng la misión canónica que le había sido confiada para enseñar teología en nombre de la Iglesia.*

*Me parece que el tema sigue teniendo actualidad por plantear el problema de la relación entre el magisterio de la Iglesia y la teología.*

**E**n estas páginas quisiera ofrecer algunos elementos que complementen la información ya recibida y que sirven para entender mejor el fondo del problema. Pero antes de entrar en esto, vale la pena recordar el alcance preciso de la decisión de Roma respecto a Küng.

## Alcance de la decisión de Roma

El Obispado de Rotemburgo, al que pertenecen tanto el profesor Hans Küng como la Universidad de Tubinga, ha expuesto este punto con mucha claridad en una nota del 18 de diciembre de 1979, publicada en el boletín oficial de la diócesis. Ahí se dice:

### La decisión de la Congregación no significa:

- Que el profesor Küng no haya de seguir siendo considerado como miembro de la Iglesia Católica. Está, igual que antes, en la comunidad de la Iglesia Católica.
- Que el profesor Küng vaya a ser impedido en el ejercicio de su oficio sacerdotal o que se le aparte de sus funciones. Sigue siendo sacerdote con todos los derechos y deberes ligados a dicho oficio.
- Que el profesor Küng no pueda en adelante enseñar e investigar como científico. La libertad de la ciencia como principio de nuestra Constitución y como derecho individual de un profesor universitario le siguen dando la posibilidad de trabajar científicamente. No sufren perjuicio ni su situación como funcionario ni su sueldo.

## La decisión de la Congregación significa:

- Que el profesor Küng no puede en adelante enseñar por encargo de la Iglesia.
- Que no puede seguir en posesión de un cargo estatal dependiente de la Iglesia<sup>1</sup>.

Tal es la situación actual de Hans Küng. Se le ha aplicado no una condenación ni una excomuniación, sino una medida muy moderada y perfectamente congruente con la situación teológica en que él mismo se ha colocado: “...cuando se dé el caso de que un maestro de las disciplinas sagradas escoge y difunde como norma de la verdad el propio criterio y no el sentir de la Iglesia y, no obstante haber usado con él todos los medios sugeridos por la caridad, continúa en su propósito, la misma honradez exige que la Iglesia ponga en evidencia tal comportamiento y establezca que ya no puede enseñar en virtud de la misión recibida de ella”<sup>2</sup>.

Por último, conviene hacer notar que ni el Santo Padre ni el episcopado alemán han perdido “la esperanza de que el profesor Küng rectifique su postura y su opinión”<sup>3</sup>, lo que sugiere que en tal caso la situación actual puede cambiar. Como lo afirma una nota de la Sala de Prensa de la Santa Sede (30-XM-1979), esto haría “posible la restitución de la facultad de enseñar por parte de la Iglesia”<sup>4</sup>.

## Legitimidad de las búsquedas de Küng

La enseñanza de Küng sobre la infalibilidad es el punto central que motivó la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Desde antes de 1963, Hans Küng se había preocupado del tema de la Infalibilidad de la Iglesia y del Papa, Aparece en sus obras *Estructuras de la Iglesia* (1963), *La Iglesia* (1967), *¿Infalible?* (1970), *¿Falible? Un balance* (1973), *Ser Cristiano* (1974), y en varios escritos menores. Lo que impulsa a Küng a ocuparse de este tema es

<sup>1</sup> Tomado de la revista *Ecclesia* (26 de enero de 1980, Madrid), p. 13. Subrayado es mío.

<sup>2</sup> Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 15-XII-79. Ver *L'Osservatore Romano*, edición semanal española (6-1-80), p. 9.

<sup>3</sup> Comunicado del Episcopado alemán del 7 - 1 - 80. Ver revista *Ecclesia* (26-1-80), p. 12.

<sup>4</sup> *L'Osservatore Romano*, edición semanal española (6-1-80), p. 11.

una preocupación muy compleja, primando en él la intención misionera de hacer relevante la fe para un mundo cristiano secularizado y la intención ecuménica de encontrar un camino de acercamiento a las otras Iglesias cristianas que objetan la definición del Concilio Vaticano I (año 1870) sobre el magisterio infalible, en ciertas condiciones, del Romano Pontífice.

Este intento no sólo es legítimo sino que constituye una de las tareas encomendadas por el Concilio Vaticano II a los teólogos (UR, 11). En lo que respecta al punto específico de la infalibilidad del Papa, el mismo Concilio Vaticano II expuso esa doctrina en un contexto más amplio y más profundo, facilitando así el camino al diálogo ecuménico<sup>5</sup>.

El Decreto sobre el Ecumenismo del Vaticano II reconoce que aún en la exposición de la doctrina —que debe distinguirse con sumo cuidado del depósito mismo de la fe— pueden haberse introducido imperfecciones que es necesario corregir (UR, 6).

La Congregación para la Doctrina de la Fe, en su Declaración *Mysterium Ecclesiae* (24-VI-1973), promulgada para rectificar ciertos errores teológicos actuales, entre ellos los de Hans Küng, reconoce que las verdades dogmáticas pueden estar condicionadas en su expresión por los condicionamientos históricos del momento en que fueron formuladas. Puede darse el caso de que una formulación de la fe sea expresada primeramente en forma incompleta —lo cual no quiere decir que sea falsa— y que más tarde reciba una expresión más íntegra y más perfecta. Con esto, se está admitiendo la necesidad de interpretar rectamente los enunciados de la fe para hallar su sentido verdadero. Esta es la tarea de los teólogos, los cuales hacen con ello “*un gran servicio al Magisterio, al cual ellos están sometidos*” (Nº 5).

Esto nos muestra que sería injusto criticar a Hans Küng por su deseo de reformular y buscar el sentido más hondo del dogma de la infalibilidad del Papa y de la Iglesia. Vale la pena recalcar este punto porque hay hoy día personas y corrientes de mentalidad muy rígida, que pretenden detener las búsquedas teológicas acerca de las verdades fundamentales de la fe. Son mentalidades “tradicionalistas”, en el sentido peyorativo de esta palabra, que no tienen nada que ver con la inmensa fuerza, vida y creatividad del concepto católico de la Tradición. El Papa Juan Pablo II, el mismo día en que la Congregación para la Doctrina de la Fe

<sup>5</sup> Ejemplo de esto, y de lo mucho que se está avanzando, lo podemos ver en “Teaching Authority and Infallibility in the Church”. Lutheran - Roman Catholic Dialogue Theological Studies 40 (1979) 113-166 Sobre lo que aporta el Vaticano II a la definición del Vaticano I sobre la infalibilidad, ver *ibid.* 143-145.

retiraba al profesor Küng su misión canónica de enseñar, decía a los profesores de teología de la Universidad Gregoriana:

*“Queridísimos profesores: el Papa, que ha sido también un hombre de estudio y de universidad, comprende muy bien las dificultades de vuestro trabajo, el peso gravoso que comporta, las asperezas que se oponen a vuestro compromiso y a vuestro ideal. No os dejéis desalentar por las tensiones cotidianas. Sabed ser creadores cada día, no contentándoos demasiado fácilmente con cuanto ha sido útil para el pasado. Tened la valentía de explorar, bien que con prudencia, nuevos caminos. La Constitución Apostólica “Sapientia Christiana” os reconoce ‘una justa libertad de investigación y de enseñanza, para que se pueda lograr un auténtico progreso en el conocimiento y en la comprensión de la verdad divina’ (Normas comunes, art. 39, 1, 1)”<sup>6</sup>.*

¡Ser creadores cada día! ¡No contentarse con repetir lo del pasado! ¡Tener la valentía de explorar! En otra ocasión, en la audiencia del 26 de octubre de 1979 a la Comisión Teológica Internacional, el mismo Juan Pablo II decía a los presentes, entre los cuales se encontraba el Cardenal Prefecto y los teólogos de la Congregación para la Doctrina de la Fe:

*“Realmente es claro que el estudio de los teólogos no se circunscribe, por así decirlo, a la sola repetición de las formulaciones dogmáticas, sino que conviene que ayude a la Iglesia para adquirir cada vez un conocimiento más profundo del misterio de Cristo”<sup>7</sup>.*

¿Se podrá reprochar a Hans Küng el haber sido desobediente a estos deseos y directivas del Papa? Ciertamente que no se le podrá achacar ni falta de valor para explorar ni el ser mero repetidor del pasado, ni falta de laboriosidad creadora. Los problemas que señala suelen ser muy reales, como se puede ver en su último libro *¿Existe Dios?* Su campo de interés es muy amplio. Si las búsquedas de Hans Küng son legítimas y necesarias, ¿dónde radica el problema?

<sup>6</sup> L’Osservatore Romano, (6-1-80). p. 8. El subrayado es nuestro.

<sup>7</sup> L’Osservatore Romano (23-XII-79), p. 7.

## Crítica a la infalibilidad y sugerencia de sustitución

Tocante a la infalibilidad, la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe dice que el profesor Küng “pone en duda el dogma de la infalibilidad en la Iglesia o la reduce a una cierta indefectibilidad fundamental de la Iglesia en la verdad, sin excluir la posibilidad de errar en las doctrinas que el Magisterio de la Iglesia enseña que se han de sostener de manera definitiva”<sup>8</sup>.

Esta Declaración repite en términos casi idénticos la anterior Declaración de la misma Congregación (15-11-75), en que se le pedía al profesor Küng que cesase de enseñar estas opiniones, petición que tenía el carácter canónico de “amonestación”. El profesor Küng no se atuvo a esto, sino que siguió escribiendo sus opiniones acerca de la infalibilidad, incluso de manera más acentuada. La suspensión de la misión de enseñar teología en nombre de la Iglesia debe entenderse a la luz de este período de casi diez años de diálogo tanto de la Congregación de la Fe como del Episcopado alemán con Hans Küng. Está, pues, muy lejos de haber sido —como lo ha presentado Küng— un acto precipitado e inquisitorial.

Excedería las posibilidades de este breve artículo el presentar y criticar de manera adecuada las objeciones de Küng al concepto de infalibilidad, en qué sentido le parece admisible y por qué prefiere reemplazarlo por el de “indefectibilidad”. Pero tampoco es posible omitir alguna declaración sobre este punto tan central en la controversia. A riesgo de simplificar demasiado, permítaseme esquematizar su discurso en los siguientes pasos:

1. La noción de infalibilidad está ligada a una concepción griega de la verdad: la verdad como captación de las ideas o las esencias inmutables y eternas. De ahí que se la haya asociado a afirmaciones o proposiciones incambiables, que excluyen cualquier error.
2. Pero esto es inaceptable, si tenemos en cuenta: a) el carácter históricamente condicionado de la verdad; b) la verdad no se alcanza de manera estática, como un objeto captado de una vez para siempre, sino que es encontrada en un proceso dialéctico y dinámico en el cual se hallan mutuamente implicados tanto el sujeto cognoscente como el objeto conocido. Afirmación, negación e integración en una afirmación su-

<sup>8</sup> L'Osservatrc Romano (6-1-80), p. 9.

perior, sin que el proceso se detenga, son el camino hacia la verdad, la cual no se da en una afirmación aislada sino en el todo (Hegel); c) toda afirmación es, a la vez, manifestación de un cierto aspecto y ocultamiento de otros aspectos de la realidad. Esto vale en especial forma, para las afirmaciones apologéticas, que buscan condenar un error, porque sucede que en estos casos, se suele perder la parte de verdad que contiene todo error: d) de hecho —piensa Küng— la historia de los dogmas nos alecciona que afirmaciones que en algún tiempo fueron tenidas por irreformables, después fueron cambiadas.

3. La Iglesia ha recibido de Dios la promesa de que permanecerá incólume ante los ataques de las fuerzas del infierno (Mt. 16, 18), de que el Señor estará con ella hasta el fin de los tiempos (Mt. 28, 20), de que vendrá a ella el Espíritu de la verdad (Jn. 14, 16), que éste la conducirá a la verdad total (Jn. 16, 13). Ante estas promesas, que están en continuidad con las de la Antigua Alianza de Yahweh con Israel, surge la pregunta: ¿Es posible conjugar las promesas hechas a la Iglesia con la desaparición de proposiciones infalibles? ¿Depende realmente la infalibilidad de la Iglesia de la existencia de proposiciones infalibles?<sup>9</sup>. Küng dirá sí a lo primero y no a lo segundo.

Según Küng, la infalibilidad de la Iglesia en la verdad no se refiere a sus enseñanzas; aún las más solemnes, pueden contener error. Se refiere al hecho que ella, debido a la promesa de Dios, no va a sucumbir al poder de la mentira, es inengañable. “*A pesar de todos los errores y equivocaciones, Dios la conserva en la verdad*”<sup>10</sup>. En este sentido Küng acepta hablar de la infalibilidad de la Iglesia. Pero prefiere que se sustituya la palabra infalibilidad —dado que se presta a malentendidos— por el término “indefectibilidad” o “perpetuidad” en la verdad. Lo indefectible es lo que no puede ser destruido, lo que tiene permanencia, perpetuidad. “*La verdad de la Iglesia no depende de proposiciones fijas, infalibles, sino del hecho de que ella permanece en la verdad a través de todas las afirmaciones, incluyendo las erróneas*”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Infallible? An Enquiry, London (1972, Fontana), p. 144.

<sup>10</sup> Ibid., p. 149.

<sup>11</sup> Ibid., p. 150.

## Crítica a Küng: una búsqueda insuficiente

Detengamos aquí este apretado resumen del pensamiento de Hans Küng sobre la infalibilidad. Habría mucho más que explicar, pero no es éste ni el lugar ni el momento. Quien haya seguido esta exposición, comprenderá fácilmente por qué Roma y el episcopado alemán se han sentido obligados a pronunciarse. Por nuestra parte, limitémonos a hacerle unas pocas precisiones.

Según la teología católica, la infalibilidad es una prerrogativa de las personas que enseñan (los Obispos con el Papa; o el Papa, Cabeza del Colegio episcopal) y no de las proposiciones enseñadas. Como afirma el Concilio Vaticano II, los Obispos en comunión con el Papa actúan como “*testigos de la verdad divina y católica*” (LG, 25).

Las definiciones de fe de los Concilios o del Papa pertenecen al orden de la verdad testimoniada; vale decir, la verdad de Cristo profesada por la Iglesia gracias al don del Espíritu de Verdad. Cuando un Concilio o un Papa —en ciertas circunstancias— proclaman que una enseñanza ha de ser tenida como definitiva, su testimonio está respaldado por la prerrogativa de la infalibilidad, es decir, por la asistencia del Espíritu Santo para no poder errar en su oficio de enseñar. La infalibilidad no está en las proposiciones de fe, como lo afirma Küng, sino en la Iglesia, que mediante su Magisterio solemne, da testimonio de la verdad de Cristo mediante proposiciones que han de ser definitivamente creídas por todos los fieles<sup>12</sup>.

Cuando el Concilio Vaticano I afirma que tales definiciones son “irreformables”, no quiere decir que su formulación sea la única posible o la mejor para todos los tiempos. Lo que indica la palabra “irreformable” es que lo que el Papa define como dogma de fe es verdad definitiva por el sólo acto magisterial del Papa, asistido por el Espíritu Santo, y no necesita de ninguna aprobación de otros ni admite apelación a otro tribunal (LG, 25), como lo pedían ciertas corrientes jansenistas.

De lo dicho se desprende que los ataques de Küng a la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia, los Concilios y el Papa no apuntan al blanco. En realidad no tocan a la infalibilidad sino al hecho de que la Iglesia proponga verdades definitivas o dogmas de fe. Pero esto nos lleva al punto siguiente.

<sup>12</sup> LG, 25: “*definitive tenendam*”; “*definitive actu proclamat*”.

## Reinterpretación de los Dogmas

Fundándose en el carácter histórico y necesariamente fragmentario de las afirmaciones dogmáticas de fe, Küng rechaza con vehemencia que la Iglesia sea poseedora de verdades definitivas. Pero en esto va demasiado lejos y, paradójicamente, como indicaremos después, cae en una postura arcaizante que ni respeta la evolución del dogma ni se abre a las nuevas problemáticas de los tiempos.

Es claro que la verdad surge siempre de en medio de un determinado horizonte o contexto histórico y que toda afirmación —también las definiciones dogmáticas— está situada: se expresa en la lengua de ese horizonte, responde a los problemas de los hombres de ese horizonte y pretende darles un aporte eficaz para solucionarlos. Las varias presentaciones de Jesucristo que se encuentran en el Nuevo Testamento son una prueba de esto: lo que es claro y constructivo para la comunidad cristiana palestinese de los primeros años no resulta tanto para los cristianos de Éfeso de una época más tardía. La historia de los dogmas está llena de ejemplos que corroboran esta aserción. Por esto será siempre necesaria una relectura y reinterpretación de los dogmas. También en algunos casos será necesario llegar a una nueva formulación que testimonie la verdad de Cristo presente en la Iglesia de manera más completa, más integradora de otros aspectos de este misterio insondable, más atenta a la evolución del pensamiento y de la sensibilidad religiosa que traen consigo los nuevos tiempos. Asimismo esto explica que ciertas formulaciones dogmáticas del pasado pierdan actualidad vital para los creyentes de una determinada época y horizonte cultural, sin que por tal motivo jamás pueda decirse que se hayan hecho falsas.

Del hecho que la Iglesia de Dios vaya peregrinando en el tiempo y que los creyentes de los diversos pueblos, culturas y subculturas coexistan simultáneamente en diversos horizontes históricos y pasen sucesivamente de un horizonte a otro se desprende la necesidad de vivir la fe con honda confianza y apertura de búsqueda: San Agustín nos impulsa a esto: *“Busquemos para encontrarle, busquémosle encontrado... Él sacia a quien le busca, según la capacidad del buscador. Y a quien le encuentra le hace más capaz, para que de nuevo trate de llenarse viendo que ya tiene mayor capacidad”*<sup>13</sup>. Esta confiada búsqueda no debe

<sup>13</sup> Comentario al Evangelio de Juan, 63, 1.

entenderse tan sólo de las personas individuales sino de la Iglesia entera. La obra de Hans Küng insiste mucho en esto. Es bueno reconocerle este mérito y evitar, por temor a sus posiciones extremas, de caer en un fixismo de las formulaciones de la fe.

El pensamiento cristiano no ha tenido que esperar a Hegel para descubrir que a la verdad —y a Dios, que es la Verdad suma— nos acercamos por un proceso dialéctico. San Agustín está lleno de esto. Los grandes maestros de la Escolástica han practicado y enseñado el proceso de ir a la Verdad divina por el triple paso de la afirmación, la negación y el exceso o eminencia (S. Tomás, 1-12-12). Lo mismo hay que decir de la conciencia de la radical inadecuación de nuestras palabras para designar el misterio infinito de Dios. Es bueno recordar estas cosas para que, sin que disminuyamos en nada los aportes de Hegel, no apelemos a él para decir que sin él no se comprendía el proceso dialéctico de aproximación a la Verdad divina y el carácter siempre limitado de las afirmaciones dogmáticas. El acto humano de conocer —y también el conocimiento del Dios revelado mediante la luz sobrenatural de la fe— no se detiene en la formulación del enunciado, que es siempre limitado, sino que alcanza a la realidad misma. Por esto podemos decir con confianza que la Iglesia posee verdades definitivas —la verdad de Cristo que permanece con ella— y que el Papa y los Obispos, por la asistencia especial del Espíritu Santo, pueden formular de manera infalible su propio testimonio de esta Verdad.

El condicionamiento histórico de los dogmas no los hace ser efímeros. Su verdad no desaparece una vez que pasa el momento cultural en que surgieron. Por mucho que estén influidos por éste, los dogmas contienen una verdad permanente: la de Cristo presente en la Iglesia como nuestro camino hacia el Padre, que es la verdad de la cual dan testimonio todas las afirmaciones infalibles.

## El contexto global

La pluralidad de horizontes o contextos históricos y su influjo en las formulaciones de la fe no debe entenderse en forma tan extrema que desaparezca toda posibilidad de intercomunicación entre ellos. La gran fuerza unificadora de todo el universo y de la pluralidad de

los horizontes culturales por que atraviesa la historia es Jesucristo. Él es la Palabra del Padre mediante la cual todo ha sido creado y recibe luz y vida (Jn 1, 1-5). Él es su Imagen, en quien todo se apoya y cohesiona y hacia quien todos los hombres —con sus contextos culturales— convergen (Col. 1, 15-20). Pero precisamente de esta Verdad —inserta en la historia y que la dirige por la fuerza de su Espíritu hacia su meta, recapitulando en un todo la pluralidad de los hombres y de sus situaciones— da testimonio la Iglesia tanto en la Escritura como en su Magisterio ordinario y extraordinario.

Küng acentúa tanto la discontinuidad entre éstos, que llega a una verdadera ruptura de la verdad surgida en una situación histórica particular en relación a las que le precedieron y a las que le siguen. Esto lo mueve a buscar la continuidad no en la línea de la doctrina expresada en proposiciones, sino en la de la confianza en las promesas de Dios, que conserva a su Iglesia incólume a perpetuidad, pese a todos los errores. Considera que su aporte —el hablar de la indefectibilidad de la Iglesia en la verdad— es un retorno al concepto bíblico de verdad tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (*emet, alétheia*). En lo que constituye, a mi modo de ver, una simplificación inmensa, le resta importancia al elemento de enseñanza y doctrina, que también están presentes en la verdad bíblica.

Consigue así construir una solución a los problemas de las enseñanzas dogmáticas definitivas, que no está en continuidad ni con la Escritura ni con la tradición de la Iglesia. Contra todo su intento, el descuido del carácter doctrinal definitivo de la verdad lleva a Küng a posturas retrógradas. Esto se ve en el modo como vuelve a las “cristologías de exaltación” más primitivas del Nuevo Testamento. Se ve también en el menor interés por todos los escritos más tardíos del Nuevo Testamento y los que dicen relación a la autoridad en la Iglesia, la transmisión de la doctrina y otros puntos. Sin saberse bien por qué, piensa que el hombre actual sintoniza más con el *emet* bíblico y con la noción de indefectibilidad en la verdad. ¿Pero no es esto arcaísmo y falta de sentido de la evolución de las culturas?

Por esto, parece que su posición es el resultado de una búsqueda insuficiente. No ha trabajado lo bastante los datos teológicos del problema como para ofrecer una nueva comprensión de la infalibilidad que abra nuevas perspectivas y sea a la vez capaz de integrar lo permanente de la Tradición de la Iglesia. Esto explica —como observa el profesor Bernard Welte— que sus ideas resulten atrayentes para muchas personas que son especialmente

sensibles a los problemas que él toca; pero que al mismo tiempo resulten destructivas y chocantes para muchos otros cristianos<sup>14</sup>.

## Otros puntos

Pese a lo anteriormente expuesto, Küng reconoce el valor y la función del Credo, de las formulaciones dogmáticas, especialmente las de los primeros Concilios ecuménicos. Duda, sin embargo, de la validez permanente de proposiciones de fe definitivas. Esto lo ha llevado a intentar formular la doctrina sobre la consubstancialidad de Cristo con el Padre en términos que son verdaderos en lo que expresamente dicen, pero insuficientes por lo que silencian. Mucho más insuficiente se muestra en la exposición del dogma de la Iglesia sobre la virginidad de María, que resulta vaciado de su contenido tradicional sin ser integrado éste en una nueva síntesis que, estando en continuidad con lo anterior, lo ilumine y profundice más.

En varios otros puntos Küng se aleja de la enseñanza tradicional de la Iglesia. Su manera de entender el quehacer teológico lo independiza excesivamente del Magisterio. Como ha sido reconocido por sus críticos, tiene páginas de mucha penetración y hondura. Sus preguntas muchas veces son válidas porque tocan cuestiones vitales. Su afán misionero de hacer comprensible la fe al hombre de hoy es muy intenso. Pero el teólogo no puede contentarse con esto sólo, sino que debe elaborar respuestas más integradoras y constructivas. Küng tiene el valor, la capacidad y la amplitud de horizontes. Esperemos que él rehaga su trabajo con mayor rigor teológico, prestando así un servicio inapreciable a la Iglesia y a la teología.

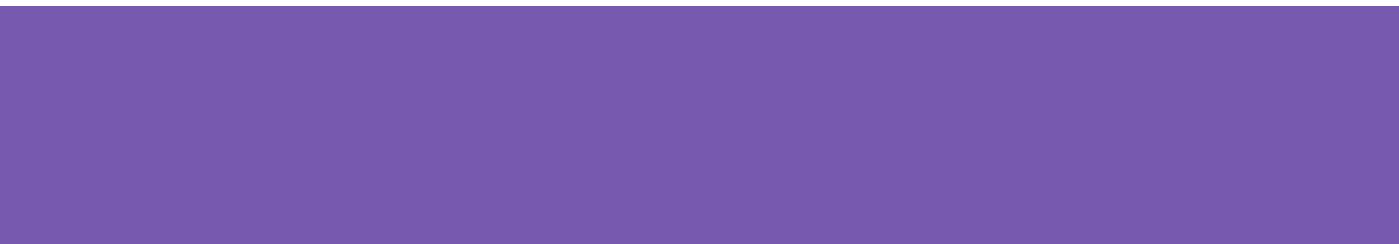
<sup>14</sup> "Die philosophisch-theologische Problematik" Herder Korrespondenz (1980), p. 81.





ARTÍCULO VII

JOHN HENRY  
NEWMAN.  
CONCIENCIA  
CRÍTICA PARA EL  
SIGLO XXI



# JOHN HENRY NEWMAN: CONCIENCIA CRÍTICA PARA EL SIGLO XXI

*Al beatificar a Newman, la Iglesia nos lo propone como ícono viviente del cristiano que no se cansa de buscar la verdad, que ‘no peca contra la luz’. Y a la vez como desafío, para que continuemos actualizando las grandes líneas del último Concilio.*

*El liberalismo religioso del siglo XIX toma hoy día otros nombres, pero la incredulidad sigue y está mucho más extendida. También los extremismos religiosos han cambiado de denominación, pero en la sustancia afloran por todas partes.*

*En las universidades de hoy el conocimiento más y más se tecnifica y el saber se fragmenta. Newman las invita al amor de las humanidades, la religión y las letras, de acuerdo al lema del antiguo Oxford ‘El Señor es mi luz’. Newman era benevolente con la ignorancia de la gente sencilla, pero no tanto con la de las personas educadas.*

*Las dificultades que tuvo Newman con la praxis de la infalibilidad papal continúan hoy y son las que mueven al papa Francisco a lanzar la reforma del papado. Su enfoque pastoral de no argüir sino mostrar a Jesucristo, de no quedarnos con una ‘fe nociónal’ sino pasar a una ‘fe real’, es lo que nos pide Dios por medio del Concilio y el Papa Francisco. Necesitamos a Newman como conciencia crítica para el siglo XXI.*

(Por motivos de edición hemos omitido las referencias de los textos citados).

**E**l 19 de septiembre de 2010 el Papa beatificó en Inglaterra a John Henry Newman (nació el año 1801 en Londres; murió el año 1890 en Birmingham). Este es un hecho ecuménico potente porque del total de sus 90 años de edad, la primera mitad fue anglicano y la segunda católico romano. Es cierto que la beatificación se concentra en su mitad católico-romana, pero evidentemente ambas mitades en él se traslapan. La beatificación reconoce lo mucho de católico romano que hubo en sus años de anglicano y, a la inversa, lo mucho de anglicano en su vida de católico romano. O dicho más a lo Newman, la beatificación proclama que lo católico, cuando se lleva a fondo, trasciende las concreciones históricas que toma la Iglesia de Cristo en un tiempo determinado.

Pero no es sólo un hecho ecuménico sino además un acto que mueve a los cristianos a buscar a Dios de verdad y al mismo tiempo los relanza al mundo en las líneas del Concilio Vaticano II. Newman fue un crítico de los criterios estrechos del racionalismo, el liberalismo, la increencia y el positivismo de su tiempo y entró en diálogo con ellos. Fue un renovador de la Iglesia y del mundo, acercándolos y desvirtuando los extremos del indiferentismo y del ultramontanismo inflexible. Fue pionero en el retorno a la Escritura y la Patrística como fuentes vitalizadoras de la teología. Su conversión la vivió en un intenso intercambio ecuménico. Consignó en páginas llenas de sabiduría cuál sea el alma de una Universidad. Por razones de conciencia declinó asistir al Concilio Vaticano I, y mucho de lo que él pensó e hizo anticipó el Concilio del “Papa bueno”, lo que le ha valido ser llamado “el teólogo del Vaticano II”.

## El Newman humano

Impresiona en Newman su viva sensibilidad para meterse dentro de sí y de las cosas, captar los detalles y describirlos con claridad diáfana. Sus primeros recuerdos son los bor-

des del papel del salón de su casa. De los cuatro años conserva imágenes muy vívidas de las candelas encendidas en las ventanas para celebrar la victoria inglesa sobre Napoleón en Trafalgar.

Hijo de padre banquero y de madre de familia empresaria, a los siete entró a una escuela de buen nivel, donde tuvo problemas con sus compañeros. Aún de viejo recuerda haber dicho al director que no quería entrar a la sala porque sus compañeros iban a abusar de él (*bully me*). Cercano a los 11 escribe a una tía anticipando los gozos de la próxima Navidad con *‘pie de carne y manzana, pavo y las otras cosas buenas de Navidad’*.

Tenía tres hermanas: Mary, que murió joven, Harriet que emigró después a Australia, y Jemina, que fue su confidente hasta el final de su vida.

En el colegio era del “tipo estudioso”, poco dado a participar en los juegos, ávido de aprender. Actuó en obras de teatro en latín, aprendió a tocar el violín, cosa que hará a lo largo de su vida, ganó concursos de oratoria, fue editor de revistas y publicó artículos. De mayor dirá que Cicerón fue quien más lo marcó en su estilo y oratoria. Toda su vida se quejó de lo mucho que le costaba escribir, reformulando sus páginas hasta 8 o 10 veces.

A los 16 obtiene una beca para entrar a Trinity College, Oxford, normalmente para la nobleza, pero que hacía excepciones en favor de plebeyos calificados. En carta a su padre describe en detalle su primera cena: variedad y abundancia de carnes, mozos a sus espaldas para servirlo.

Newman se sentía diferente de sus otros compañeros, consciente de que lo miraban y se reían de su vestimenta. Evitaba la vida social, consistente principalmente en borracheras. Una vez que lo acosaron con amenazas a que fuera a una de sus fiestas, les dijo que *‘esa conducta no era de caballeros’*. Al día siguiente, vino a pedir disculpas uno que había querido golpearlo, añadiendo que “rara vez o nunca había visto tanta firmeza”. La natación era su ejercicio preferido, y lo hacía con frecuencia y regularidad.

Estudiaba 9 a 10 horas diarias, ritmo que mantuvo por muchos años en su vida, llegando a veces hasta las 14 horas. Amaba los clásicos griegos y latinos y le iba bien en matemáticas. Escribe a su madre: *‘Si alguien quiere estudiar mucho, creo que no hay mejor college que Trinity; ninguno que lo pueda estimular tanto. Pretende escalar en la Universidad, y sube rápido’*. Compitió con otros 10 candidatos por una beca de 60 libras al año y la ganó. Esa vez estaba pálido y no sabía cómo comportarse en presencia de los derrotados. La timidez es un rasgo que lo acompañó toda la vida.

En el Oxford de esos años el espíritu del romanticismo se hacía presente en todo: en la historia, el arte, la filosofía, el paisaje, el modo personal de sentir, la amistad y las relaciones de familia. El Newman maduro, religioso y pionero, está marcado por el romanticismo, con su énfasis en el sentimiento y la imaginación. Escuchemos estas reflexiones del joven de 18 años:

*‘Repican las campanas. El placer de escucharlas. Lleva la mente a anhelar algo que desconozco. No es que traiga el pasado a la memoria. No trae nada. ¿Qué hace? Tenemos una especie de anhelo de algo que nos es querido y bien conocido, muy aliviador. Este es mi sentimiento en este momento, al escucharlas’.*

El carácter histórico de la realidad, tan marcado en el romanticismo, lo mueve con especial deleite a los primeros siglos de la Iglesia. Para él no hay hechos presentes sin historia: *“el presente es un texto, y el pasado su interpretación”*;... *“siempre juzgamos lo que nos llega del presente, por lo que ya sabemos. No existe eso que llaman un texto desnudo de nota o comentario”.*

Un rasgo muy suyo es la amistad. Llama a los amigos *‘los grandes apoyos de la vida’*. Corto de genio como era, necesitaba y cultivó grandes amistades. Su enorme correspondencia epistolar lo atestigua. Oxford fue para él un despliegue de amistad. El trabajo académico, hecho con rigor en base a publicaciones y tutorías, promovía la colaboración entre los pares. La vida de Newman está ligada a la amistad con Keble, Pusey y otros tantos, que lanzaron el Movimiento de Oxford. En algún momento su familia resintió que John Henry tuviese un mundo afectivo tan pleno, sin casi necesitar de ella. Es famosa la prédica de despedida de sus amigos de Oxford al dar el paso a la Iglesia de Roma. Les pide que lo recuerden y que recen por él, *‘para que en todas las cosas pueda conocer la voluntad de Dios y estar siempre dispuesto a cumplirla’*. En su vejez experimenta el dolor de los amigos que parten definitivamente.

El mito de un Newman hipersensible, triste, sin humor se ha demostrado sin fundamento. Tal vez el retrato de Lady Coleridge haya contribuido a crear esta leyenda. Sin duda tenía una sensibilidad muy viva, que fue para él un estímulo y a la vez un sufrimiento, que lo acompañó en sus luchas y búsquedas intelectuales. Pero esto no hace de él un resentido ni un triste y apocado. Por el contrario, fue de temperamento fuerte, constante, emprendedor,

tenaz, valiente para acometer mil tareas. Se identificaba especialmente con el Obispo San Atanasio de Alejandría, en combate contra los influyentes herejes arrianos del siglo IV.

Si no hipersensible, era sí algo rezongón y quejoso. Se queja de todo: del tiempo, de sus pobres logros académicos, de los vituperios que recibe (*'vituperios, sí; pero no que nos aniquilen'*), de lo opaco que es la vida comparada con la eternidad, de sus enfermedades, de la vejez con sus achaques, del Papa, la Curia y los obispos (*'prohíben, pero no inspiran ni crean'*). Para qué hablar de Faber, Wiseman y Manning, sus amigos y colegas que le hicieron la vida tan difícil, hasta hacerle decir que como católico lo ha pasado muy mal, que ha sido el chivo expiatorio para muchas cosas, que en Roma se les llena la boca con los convertidos ingleses, pero que desconfían de ellos y no hacen nada para apoyarlos. Solía decir el proverbio *'las cosas tienen que empeorar antes que empiecen a mejorar'*. Esto le daba un encanto especial por su franqueza y verdad para llamar las cosas por su nombre.

Su aguda sensibilidad le hacía percibir el mundo como ascua pálida de una Luz mucho mayor y más intensa. Es así como este joven pastor anglicano, navegando en el Mediterráneo y muy enfermo, escribe el famoso poema oración: *'Guíame tú, Luz bondadosa, guíame siempre adelante...La noche es densa, me encuentro lejos del hogar, guíame hacia adelante'*. Fue entonces cuando entre muchas aflicciones comprendió que *'Dios le tenía reservado un trabajo en Inglaterra'*.

Era nada menos que el *"Movimiento de Oxford"*, que lo concibe como *'una fraternidad de aquellos que desean un retorno al estado primitivo de la Iglesia'*. Pronto se convirtió en su gran estrategia, sacando su inspiración de los Padres de los primeros siglos. No esperaba recibir apoyo ni de la Corona ni de la aristocracia: *'hemos de ir al pueblo',... 'la Biblia prefiere a los pobres, y en la práctica la Iglesia, cuando ha sido más pura y más poderosa, es cuando se ha apoyado en los muchos'*.

El sentimiento de lo transitorio de este peregrinar desde la oscuridad a la Luz lo acompaña de por vida y está grabado para siempre en la inscripción sepulcral que él mismo se eligiera: *"Desde las sombras y las imágenes a la Verdad"*. Lo pasajero y lo fútil de las cosas no quiere que lo detengan. Camina movido por un anhelo incoercible de mayor luz y Verdad.

## La increencia de la era moderna

Newman sufría por el escepticismo y la pérdida de fe de la Europa de su tiempo. Era como una gran epidemia, *'maravillosamente cautivante'*, que *'se propaga movida no por la razón sino por la imaginación'*;... que ofrece de forma reiterada *'una manera posible, plausible, de mirar las cosas'*, que *'termina por imponerse'*. En sus años de anglicano, viendo una religión tan aguada, no se extrañaba de las conversiones a la Iglesia católica romana. Y a los 73 pronunció un sermón profético titulado *"La Infidelidad del Futuro"*, en que desarrolla el tema de una increencia distinta: *"Siempre hubo personas individuales no creyentes, pero hasta ahora el cristianismo nunca había vivido en un mundo simplemente no religioso"*. Otra vez dirá: *'lo que el mundo político y social entienden por la palabra "Dios" demasiado a menudo no es el Dios cristiano'*.

Miraba con mucha compasión, y hasta con horror, a la próxima generación, especialmente a los jóvenes. *'No es la razón, insistía, la que está contra nosotros, sino la imaginación'*. La mente contemporánea, alimentada en la ciencia, con total descuido de los evangelios, llena su imaginación de prejuicios contra la religión. No es pues de extrañar que al ir a la Escritura experimente una total extrañeza con lo que lee. En un ambiente así es inútil pensar que la Escritura logre contrarrestar las promesas de luz y felicidad que la ciencia y la literatura nos ofrecen. Se saca poco con discutir con argumentos: *'Nuestra grande, nuestra sola defensa del escepticismo es la experiencia personal del poder del Evangelio'*.

Pero se consuela pensando que *'el error no puede durar y que ha de llegar la luz después de la oscuridad'*; también con el hecho de que *'en la mayoría de los no creyentes hay una profunda sospecha de estar equivocados o probablemente equivocados'*. En algunos casos su misma obsesiva hostilidad a la religión revela una profunda inseguridad. *'El caso de tantos, como John Stuart Mill, que a medida que envejecen se aproximan a la fe, indica que el corazón humano rechaza una total increencia'*.

## El liberalismo del siglo XIX

Newman tenía en su mira al liberalismo de su siglo. ¿Qué es lo grave que veía en él? No era la pretensión liberal de separar el estado de la religión, porque él no era ningún entusiasta del *establishment* inglés y anhelaba una Iglesia carente de todo otro poder que no fuera el poder de Cristo. Tampoco era la libertad de conciencia de los liberales, ya que era el mejor campeón de los derechos de la conciencia. No eran las ciencias, porque coincidía con los liberales en el cultivo del saber, también el científico, y en el combate al oscurantismo. No tuvo ningún problema con Darwin y diez años antes de éste escribió su gran obra “*El desarrollo de la doctrina cristiana*”, que es el equivalente teológico del libro de Darwin “*Origen de las especies*”. No era la animosidad del liberalismo hacia las derechas nostálgicas del pasado, ultramontanos y demases, ya que como anglicano y como católico las combatió con denuedo. Si en algo era conservador, era en que la Iglesia volviese a ser la Iglesia de los pobres. Y así se podría continuar enumerando puntos de coincidencia entre Newman y los liberales en cuanto a ideas sociales, políticas y científicas.

¿Cuál era pues el liberalismo que él combatía? Lo dice muy claro al final de su vida (Roma, 1879), en el discurso al recibir el capelo cardenalicio: *‘por 30, 40, 50 años he resistido con todas mis fuerzas el espíritu del liberalismo en religión’*. Lo que le contraría es su pretensión pseudo-científica de poder probar que Dios no existe; o que, si existe, no se revela a los hombres. Le enerva su intento de relegar la religión a la esfera privada, quitándole el derecho de salir a los espacios públicos. Combate su estrechez científica, sus prejuicios religiosos y sus interpretaciones racionalistas del credo cristiano, despojándolo de toda sustancia. La ciencia sólo puede entregarnos *‘hechos’*; nosotros tenemos que *‘darles un sentido, y sacar de ellos nuestras conclusiones’*. Aborrecía que se tratase la Biblia en primer lugar como literatura o como ocasión para rigurosos estudios filológicos de textos, desvirtuando su intención primordialmente religiosa.

Newman tiene una vívida esperanza de que en el futuro se encontrará una manera *‘de juntar la libertad que se da en la nueva sociedad con el principio de autoridad de la antigua, sin caer en bajos compromisos con el ‘Progreso’ y el ‘Liberalismo’*.

## “La Gramática del asentimiento”

El tema de las relaciones entre la fe y la razón había estado presente en Newman desde muy temprano. A él dedicó algunos de sus famosos sermones de Oxford de su período anglicano. Después por muchos años acarició el proyecto de reflexionarlo a fondo. Pero estaba recargado de mil cosas, y se sentía demasiado viejo, fatigado y débil. El desafío se le presentaba difícil, *‘como hacer túneles en los Alpes’*. Pero en 1866 puso manos a la obra, recogiendo y profundizando cosas que antes había escrito.

Vio con claridad que el punto de partida debería ser un análisis detenido del proceso humano del asentimiento. En la vida lo que nos mueve a tomar decisiones las más de las veces no es una “prueba” científicamente irrefutable sino un cúmulo de motivos pequeños, quizá inadvertidos, pero que nos ofrecen una seguridad suficiente para actuar. Una colección de *‘pequeñas evidencias’* hace una *‘evidencia fuerte’*; y *‘evidencias convergentes en una misma dirección’* tienen el valor de una ‘prueba’. En 1846 empezó a pensar en *‘acumulación de probabilidades’* que equivalen a una prueba cierta.

Los seres humanos pasamos a la acción movidos por un juicio prudencial que nos dice cuándo la probabilidad es suficiente para tener la convicción de hacer lo que queremos hacer. Esta convicción es un estado interior de la mente, que está más allá y es distinto de los argumentos en que se basa. No varía conforme sea la fuerza de las premisas. El buscar a Dios queriéndolo probar por argumentos de ‘razón científica’ es tan errado como cuando en la Edad Media los escolásticos usaban deducciones silogísticas desde afirmaciones universales para conocer el mundo físico, en vez de la observación empírica de la realidad .

Conforme a este análisis el asentimiento de fe, llamado con razón *“juicio de fe”*, no depende de la fuerza de los motivos sino que es un acto de la voluntad, que sigue a los motivos, pero que es de otro orden, del orden de la gracia y de la sabiduría prudencial que determina cuándo podemos, creerle a Dios y entregarnos a Él. La *‘prueba de la religión’*, escribe en 1861, *‘se asemeja a un cable grueso hecho de numerosas hebras separadas, cada cual débil, pero todas juntas suficientes y sólidas como una barra de hierro’* y que genera una certidumbre *‘del estilo de una demostración matemática’*. En la religión la certidumbre absoluta es *‘el resultado de una suma de probabilidades concurrentes y convergentes’*.

Para el asentimiento de fe es muy importante la condición moral del sujeto. El cristianismo puede ser demostrado como verdadero, pero no como *'irresistiblemente verdadero'*, porque la verdad, como la luz, hay que querer verla y no puede ser vista por un ciego. Para abrazar la fe cristiana se requiere que estemos abiertos a una esperanza trascendente, cosa que el hombre recibe de Dios como constitutivo suyo y que por lo mismo puede llamarse una revelación natural.

Es mérito inmenso de *"La Gramática del Asentimiento"* el haber subrayado el sujeto y sus disposiciones morales, poniendo en su lugar la obsesión del racionalismo por las "pruebas científicas". Ya antes con gracia había dicho que *'no se puede oponer la razón a la fe. Sería como echar a pelear un perro con un pez: están en distintos elementos'*.

## Conciencia habitada y sentido de lo real

¿Cuál es la experiencia personal de fondo que dinamiza a este hombre tan fecundo y rico en realizaciones? ¿Qué es lo que lo mantiene siempre insatisfecho con la mediocridad ambiental y lo espolea a renovar el cristianismo anglicano y católico romano?

Es su experiencia y fuerte sentido de Dios, su interioridad habitada, habitada por el Espíritu de Dios. Dios le es tan real o más Real que su propia existencia: *'Creo en Dios... porque creo en mí... Imposible creer en mi propia existencia...sin también creer en la existencia de aquel, que vive como un Ser en mi conciencia'*. Esta es su experiencia primigenia, la más vívida, la más fuerte, la más cercana al ser, la más real.

De su herencia anglicana y del estudio de la Escritura y los Padres bebió la doctrina de la inhabitación del Espíritu Santo, que pasó a ser pieza fundamental de su visión teológica y espiritual: *'él nos compenetra como la luz entra en un edificio y un perfume impregna un vestido... hasta el punto que con la Escritura hemos de decir que estamos en él, y él en nosotros'*. El Espíritu atrae consigo al Padre y al Hijo a estar en nosotros. Y por muy invisible que sea esta presencia, no tiene nada de irreal: *'... por una presencia real en el alma... Dios es uno con cada creyente'*. Pero la vida de los cristianos sí que es visible. *'El que obedece concienzudamente a Dios y vive santamente, obliga a quienes lo rodean a creer y temblar ante el poder invisible de Cristo'*.

El sentido de lo real se funda en la presencia super real de Dios en la conciencia humana. Advierte en ella no sólo un dictamen moral ('hacer el bien y evitar el mal', en términos abstractos) sino una experiencia muy única de Dios. De aquí que podamos calibrar los diversos grados de realidad de las cosas, acciones, pensamientos, asenso, personas, movimientos históricos y religiosos, iglesias, cismas, según que más nos acerquen al Dios inhabrador y a cumplir su voluntad.

El sentido de lo real permite no sólo calibrar lo "real" sino distinguirlo de lo "irreal", comprendiendo así los diferentes niveles de verdad que hay en las personas, las ideas y las instituciones. Entre lo real y lo irreal existe una inmensidad de grados que es preciso tomar en cuenta. Es lo que hace la analogía, concepto central en Newman. La analogía juzga el grado de realidad de las cosas. La verdad es así sinónimo de lo real: ser verdadero es ser real; y ser real es ser verdadero.

El interés de Newman por lo 'real' se dirige predominantemente a lo religioso. Así la fe es real cuando es un '*creer más*' y no un '*creer menos*'. San Ignacio de Loyola y Francisco Javier fueron '*un centro real de acción*'. La Iglesia de Inglaterra es real sólo en parte porque proviene de un cisma. Las confesiones evangélicas no son reales porque, al rechazar el culto a los Santos se han hecho religiones '*del libro*'. La Iglesia Católica, pese a todas sus fallas históricas, es real y su propia conversión a ella Newman la plantea como paso a una '*mayor realidad*'. La fe será nocional, no real, si creemos sólo con el intelecto y no con el corazón. Será en cambio real si hemos logrado imprimir en nuestros corazones los rasgos de Cristo transmitidos por los evangelios. Dificultades y argumentos contra la fe pueden echar abajo una fe fundada en sólo razones, pero no lograrán destruir una fe real, fundada en el amor personal al Señor.

## Sobriedad espiritual

Para Newman lo normal es que el Espíritu Santo trabaje en nosotros usando los medios humanos —'*la conciencia, la razón y los sentimientos*'— y '*no que venga inmediatamente a cambiarnos*'. Tenemos que vivir y actuar movidos por el Espíritu, pero éste nos hace trabajar

con nuestros propios recursos. En sus sermones enfatiza *‘lo que toca al trabajo de nuestra parte’*, que era lo que más hacía falta en la Inglaterra victoriana. Por lo mismo previene contra el forzar *‘estados interiores de estar ya salvados mirando a Cristo’*, sin preocuparse de hacer las cosas reales de la vida.

Hemos de aspirar a la santidad; pero los medios para alcanzarla son muy humildes, realistas y sencillos. *‘No contentarse con un fervor interior general para superar obstáculos’* sino *‘practicar la abnegación cotidiana’*. *‘Nada más difícil que ser disciplinados y regulares en religión. Es muy fácil ser religioso por arrebatos y partidas, y mantener vivos nuestros sentimientos mediante estímulos artificiales; pero la regularidad parece forzarnos y nos hace perder la paciencia’*.

## Rector de Universidad

El Newman *scholar*, el editor de textos críticos de los Padres griegos, se queja de que su vida fuese un *collage* de respuestas a necesidades imperiosas del momento. La fundación de la Universidad Católica de Dublin y la dirección de la revista *“The Rambler”* son dos piezas importantes de este *collage*.

Los obispos de Irlanda, entonces bajo el dominio inglés, pidieron a Newman fundar una Universidad Católica en Dublin. Él se resistía por sus muchas ocupaciones, pero poco a poco se fue entusiasmando con el proyecto: *‘será exportar Oxford a Irlanda...’*, *‘será la universidad católica de lengua inglesa para todo el mundo’* (¡se olvidaba que ya existía Georgetown!). Su gran objetivo sería *‘vincular la religión con las letras y la ciencia’* Finalmente aceptó hacerse cargo, condicionando su aporte a que lo nombrasen Rector, cosa que algunos obispos no querían.

Debido a demoras burocráticas, Newman tuvo largo tiempo para pensar la universidad, ideas que consignó en la obra *“Idea de una Universidad”*, que sigue siendo leída hasta hoy día. Tiene en su cabeza tres principales frentes que combatir. Primero, el utilitarismo de muchos que piensan que la educación liberal impartida por la universidad no es cosa práctica. Segundo, el estrecho dogmatismo de un catolicismo clerical a la defensiva. Tercero, los temores de grupos nacionalistas que la universidad no sería propiamente irlandesa.

Newman alaba la educación liberal, abierta a la historia, la literatura, el arte, la música, la filosofía y la teología, pero a la vez es sistemáticamente consciente de sus límites. Se regocija en el hecho que *'la Iglesia no teme ningún conocimiento'* ya que *'todas las ramas del saber están interconectadas, por provenir del Creador de todas las cosas'*. Por otro lado, piensa enfáticamente que el conocimiento no es el bien supremo y que es mejor tener una fe religiosa sencilla que una mente muy educada pero sin fe religiosa.

La función de una Universidad Católica es mantener un equilibrio creador entre estas tensiones. Presenta su célebre retrato del *'gentleman'* como el ideal de la educación liberal, pero para él está claro que hay una diferencia radical entre el *'refinamiento mental'* y la *'genuina religión'*, porque la historia enseña que las elites intelectuales suelen tender a crear *'religiones espurias'*.

Los años de Irlanda no fueron fáciles para Newman. Fue víctima de muchas envidias e intrigas. Desde el recogimiento del Oratorio de Birmingham, sintetizó lo vivido en palabras muy del evangelio: *'Cuando he sido más despreciado es cuando he tenido mayor éxito'*. Uno de éstos fue querer mucho a los irlandeses y valorar sus justas luchas contra el imperialismo inglés, hasta decir: *'si yo fuese irlandés debería ser (de corazón) un rebelde'*.

## La Idea del laicado

En marzo de 1857 Newman anota en una hoja: *'El comienzo de un gran trabajo'*. ¿A qué se refiere? En sus años de Rector en Irlanda se había hecho más y más sensible a lo nuevo que se estaba gestando en el mundo. La comunidad Católica de Inglaterra crecía en influencia por la ola de conversiones del Movimiento de Oxford; y también en número, debido a los inmigrantes de Irlanda. La restauración de la jerarquía católica dio a ésta un nuevo estatuto, y los ataques al Papa alinearon a los fieles en torno a sus pastores. Entre tanto, el Imperio inglés crecía en poder y riqueza, se desarrollaban las ciencias y las industrias, y sus naves surcaban los mares. Fue entonces cuando Newman se hizo la pregunta de cómo ser católico en la mitad del siglo XIX. Se le planteó el desafío de *'pensar la posición de la Iglesia en el mundo de ese siglo frente a los enormes conocimientos y habilidades de sus científicos y*

*filósofos*'. Era la misma pregunta que cien años más tarde se puso el Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*.

Por otra parte, tanto en Inglaterra como en Europa veía eclesiásticos que marginaban a los laicos y los efectos nefastos que esto producía en ellos: resentimientos y apartarse de la fe. El resultado final era que quedaban *'sólo dos partidos, ambos extremistas en direcciones opuestas'*. De la Universidad Católica de Dublin tenía la esperanza que fuese *'un lugar en que clero y laicado puedan encontrarse, aprendan a entenderse y ceder uno al otro, y que puedan trabajar al unísono en una época que corre de cabeza a la increencia'*.

Newman no se sintió solo en este *'gran trabajo'*, que expresaba la inquietud de numerosos laicos venidos de Oxford. Le vino además la idea que el Oratorio de Birmingham abriese una escuela para educar a los hijos de estos convertidos, que aspiraban a una educación católica de buen nivel. Con realismo observa: *'Los obispos están necesariamente dedicados a la grande e importante rutina eclesiástica... mientras los sectores de la aristocracia y del talento son dejados sin jefes y sin guías. ¡Cómo deseo vivir 20 años más en plena disposición de mi mente, porque nos esperan novedades!'*

Newman echó a andar la escuela con una planta de profesores laicos, y él como responsable. Entre los laicos se destacaba Sir John Acton, un joven católico capaz y abierto a los nuevos tiempos, formado en historia con Döllinger en Alemania. Newman hizo contacto con numerosos laicos católicos y comprendió a fondo su importancia en los nuevos tiempos que se estaban gestando. Era el comienzo de su *'gran trabajo'*.

Cuando más tarde Acton pasó a ser el dueño principal de la revista católica *"The Rambler"*, y Richard Simpson su director, muchas veces pidieron consejo y colaboración a Newman. Es bonito ver como éste los llama a lanzarse y a la vez a ser prudentes: *'El poder, para ser poderoso, y la fuerza, para ser fuerte, han de ejercerse en ocasiones contadas... cuidando que sacudan a la opinión pública, sin ofensa de la piedad y el buen sentido'*. A otro corresponsal le dirá que *'una fe firme y serena en la Iglesia católica'* no debiera excluir *'decir con fuerza nuestro parecer respecto a las tristes deficiencias que existen'*.

The Rambler era atacado por los católicos ultramontanos y Acton tenía que luchar por defender la libertad de opinión de la revista. Ante un peligro inminente de censura, Newman lo apoyó ante diversas autoridades, diciéndoles que *'estaba muy apenado ante la mera idea de que la autoridad censurara a la revista, que tiene tanto influjo y que ha hecho tanto por*

*nosotros*'. Pero los ataques continuaron, Simpson tuvo que dejar la dirección y pidió que Newman la tomase. Como otras veces, no era esto lo que él más quería (*‘la mayor mortificación de mi vida’,... ‘una pesadilla’*), pero lo aceptó por el bien de tantos católicos.

Junto con animar a Simpson a no quedarse *‘rascándose la herida’*, se lamenta de la poca consideración de los obispos por los derechos de los laicos. Se duele de que haya obispos que pensasen que *‘sólo un laicado ignorante era manejable’*; y que la única razón por la que querían que la revista continuase era que la veían como *‘una válvula de seguridad’*. Finalmente los obispos aceptaron que Newman tomase la dirección y él lo hizo para seguir formando laicos educados en su mente y en su fe.

Como si nada hubiese sucedido, en el número siguiente Newman se contentó con reafirmar el objetivo de la revista: *‘afinar, extender y elevar las mentes de las clases educadas. ...Combinar la devoción a la Iglesia con la discreción y candor en el trato con sus opositores; reconciliar la libertad de pensamiento con la fe; rechazar lo que es insostenible e irreal, sin olvidar la ternura debida a los débiles y la reverencia con que con toda razón se ha de tratar lo sagrado; promover un fuerte estudio de temas de interés público con un profundo sentido de los derechos de la autoridad eclesiástica’*.

Los ataques a *“The Rambler”* no cesaron con Newman como director. Sus palabras a favor de que los obispos desearan realmente conocer la opinión de los laicos en materias de su interés y especial competencia, fueron interpretadas como si él hiciese residir en el laicado y no tanto en la jerarquía la infalibilidad de la Iglesia. Esto le valió una visita del obispo del lugar, buen amigo suyo, que le invitaba a que la revista dejara de lado los temas polémicos: *‘Es tan molesto —le decía. Nuestros laicos son gente pacífica; la Iglesia es paz. Ellos tienen una fe profunda y no les agrada oír dudas’*. Continuó la conversación hasta que el obispo dijo algo así como: *‘¿Después de todo, quiénes son el laicado?’* La respuesta de Newman vino certera: *‘La Iglesia se vería bien estúpida sin ellos’*.

El obispo le aconsejó a Newman dejar la dirección de la revista, cosa que él acató sin dudar: *‘Nunca he resistido ni puedo resistir la voz de un superior legítimo, que habla dentro de su incumbencia’*. Pero antes de traspasar el cargo a Acton quiso publicar un artículo que penetrara hasta la raíz del problema: *“Acerca de consultar los fieles en materias de doctrina”*. El escrito se hizo famoso y fue un referente importante en el Concilio Vaticano II.

¿Por qué consultar a los laicos? *‘Porque el cuerpo de los fieles es uno de los testigos del hecho de la tradición de la doctrina revelada y porque su consensus a través del cristianismo es la voz de la Iglesia infalible’*. Aclara que hay varios *‘canales de tradición’* y *‘ninguno puede ser tratado con poco respeto’*, aun cuando la sola jerarquía tenga la responsabilidad de *‘definir, discernir, promulgar y urgir cualquier parte de la tradición’*. Desde la historia, recuerda que hubo tiempos en que la ortodoxia fue mejor resguardada por los laicos que por la jerarquía. Concluye diciendo que el peligro actual, cuando la jerarquía es tan fiel y ortodoxa, es que se descuide el rol del laicado, siendo que *‘cada parte constitutiva de la Iglesia tiene sus propias funciones, y no es saludable descuidar ninguna de ellas’*.

Con palabras proféticas sobre la suerte de tantos creyentes de su época, afirma que por falta de estudio y formación doctrinal *‘las clases educadas terminan en la indiferencia y los más pobres en superstición’*. Ahora, con la experiencia de casi dos siglos, podemos precisar que las clases educadas en la indiferencia también se hacen hoy supersticiosas en muchas cosas.

## La infalibilidad papal

En el siglo XIX el papado fue atacado por los liberales, los reyes, las nuevas repúblicas y la modernidad en general. Como reacción se acentuó en los católicos la fidelidad al Papa. La declaración dogmática de la Inmaculada Concepción, por Pío IX, había sido ya un signo fuerte en este sentido. Se establecieron oraciones especiales por el Papa y se fomentaron las visitas a Roma “a ver al Papa”. Surgió en varios países la corriente ultramontana, de corte reaccionario frente a la modernidad, y que expresaba su sentir con un apoyo muy fuerte al papado.

En este contexto general nació la idea de que un Concilio Ecuménico definiese la infalibilidad del sucesor de Pedro, aunque se la entendía de manera y grados diferentes. Por la década de 1860 al 70 era tema candente. En Inglaterra el Cardenal Wiseman era el campeón de una infalibilidad no sólo en cosas de fe y moral sino extensible a puntos tan concretos como actos administrativos, leyes y mandatos.

Newman, hombre realista y no de extremos, terció en este debate y entró en conflicto con los ultramontanos y su propósito de definir la infalibilidad pontificia del modo más extenso e ilimitado posible. Le dolía que esto disturbara la paz de los convertidos y que impidiera a otros dar el paso a la Iglesia Católica. Describe el extremismo ultramontano como un *‘inculcar hacer creer que hay necesariamente que creer cosas que no son necesarias, restringiendo la libertad de pensamiento; proponer lo obsoleto o inútil, desconcertando así la fe de los Católicos más inteligentes y creando una ruptura terrible entre la sociedad y la religión’*.

Personalmente Newman no era partidario que un concilio definiera la infalibilidad del Papa. Le veía serios inconvenientes. Preveía que iba a producir un centralismo y autoritarismo exagerados en la Santa Sede, cuya presencia él advertía ya en su tiempo y que temía fuese creciendo. Produciría desequilibrio y desarmonía en relación a la Iglesia anglicana y ortodoxa.

Pese a que él valoraba mucho los dogmas y los credos, y que sostuviese la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia expresada por el Papa en cosas de fe y moral, juzgaba que era innecesario y dañino definir la infalibilidad papal porque se prestaba a pensar que el Papa *‘no estuviese limitado por el Depósito de la fe. Este era el gran peligro’*.

Pero estaba dispuesto a admitir la infalibilidad del Papa si el Concilio la declaraba. Y, típico suyo, buscaba razones en pro de ella: *‘la actual crisis de fe requería una mano fuerte para unir a la gente y así trabajar juntos;... no son tiempos para tolerar en la práctica cien opiniones distintas’*. De la historia de la Iglesia aprende que también los grandes Concilios ecuménicos están llenos de fragilidades humanas, lo que le hace ver al papado como *‘más majestuoso, confiable y necesario’*. En carta a una pariente se enfurece que un monje carmelita francés, enemigo acérrimo de los ultramontanos, hable en un diario ultraliberal contra el Concilio: *‘¿Por qué prejuizarlo? ¡Qué insulto para los obispos que lo componen! ... La Iglesia es la voz de nuestro Señor’*.

En octubre 1874, definida ya la infalibilidad papal, el Primer Ministro Gladstone acusa a los católicos de querer ‘romanizar’ la Iglesia y el pueblo de Inglaterra. Newman reacciona con un escrito de 150 páginas sobre la conciencia de los individuos en relación a una legítima autoridad de la Iglesia. Pide al joven duque de Norfolk que le solicite una aclaración a lo de Gladstone, y así en enero de 1875 sale a luz la célebre *‘Carta al Duque de Norfolk’*.

La carta defiende la infalibilidad papal pero la sitúa en relación con la de la Iglesia. Por mucho que el Papa esté protegido por el carisma de la infalibilidad en su enseñanza ex cáte-

dra de cosas de fe y moral, sus pronunciamientos, tal como los de los Concilios, necesitan ser interpretados. Toda afirmación humana tiene un contexto y armonía. También las definiciones de Concilios y Papas. La armonía y el contexto de una enseñanza de la Iglesia la dan los que la viven en lo concreto. Por esto a la *'infalibilidad activa'* del magisterio conciliar o papal, hay que juntarle la *'infalibilidad pasiva'* de la Iglesia, que al recibir una doctrina definida, la pone en su contexto y la hace ser armónica con la vida cristiana. La *schola theologorum*, los teólogos, es la que normalmente se especializa en buscar contextos y proyecciones de las enseñanzas de la Iglesia, conjugando así lo que hay que creer con la libertad de pensamiento. De ahí la importancia que se otorgue libertad a los teólogos para hacer este servicio eclesial. Por el contrario, los ultramontanos y los Gladstone son los que provocan los conflictos.

Pese a su desacuerdo con la proclamación de este dogma de fe, Newman tiene una mirada providencialista sobre la infalibilidad papal: *'No la llamo inoportuna, porque sólo Dios conoce los tiempos y las estaciones, y la persecución puede ser tan oportuna, aunque no tan agradable como la paz'*. La ve como un mal talvez necesario, que puede servir para que la Iglesia confronte las dictaduras mentales y políticas que van surgiendo en cada época, ya que ella es la única que demuestra tener el coraje de declararse independiente del control de los poderes de este mundo. La infalibilidad se liga con el mandato de evangelizar a todos los pueblos y no hace otra cosa que explicitar la garantía dada por Jesús de estar con su Iglesia hasta el fin del mundo (Mt 28, 18-20).

Para él la objeción de fondo de los protestantes ingleses contra la infalibilidad no es el papado sino la Iglesia: *'no creen que Cristo instituyó una sociedad visible, un reino, para difundir y mantener su religión, que fuese un necesario hogar y un refugio para su Pueblo; pero nosotros sí lo creemos'*. Lo mismo dice de Gladstone: *'No es la existencia del Papa, sino la de la Iglesia, lo que él rechaza'*.

Newman tranquiliza a Gladstone diciéndole que la obediencia a las autoridades de la Iglesia no esclaviza porque el Nuevo Testamento nos llama a la libertad. El Papa llama a la conciencia, pero no entra en ella, que es suprema. Porque *'la conciencia no es un juicio sobre una verdad especulativa o una doctrina en general, sino que trata de lo que hay que hacer o no hay que hacer...'* *'no puede haber un choque directo entre ella y la infalibilidad de la Iglesia o del Papa, que trata de afirmaciones generales y de condenar ciertos errores particulares'*.

En cambio la conciencia es *'un dictado práctico'*, que se endereza a la acción de la persona concreta en todas sus circunstancias. Cuando el Papa manda u ordena algo, no ejerce su infalibilidad sino su poder de legislar. Sin embargo, el *'dictado'* de la conciencia *'para poder prevalecer contra la voz del Papa, ha de ser después de serio pensarlo, oración y el empleo de todos los medios a mano para llegar a un juicio justo en la materia de que se trata'*.

Newman sintetiza estas reflexiones proponiendo un brindis: *'Brindo, en primer lugar, a la Conciencia; y al Papa, después'*.

## Conclusión

Al beatificar a Newman, la Iglesia nos lo propone como icono viviente del cristiano que no se cansa de buscar la verdad, que *'no peca contra la luz'*; y a la vez como desafío, para que continuemos actualizando las grandes líneas del último Concilio.

El liberalismo religioso del siglo XIX tiene hoy día otros nombres, pero la increencia sigue y está mucho más extendida. También los extremismos ultramontanos han cambiado de denominación, pero en la sustancia los vemos aflorar por todas partes. Newman era más benevolente con la superstición de la gente sencilla, pero no lo sería tanto con la de las personas educadas. Será importante recordar su enfoque pastoral: no argüir sino mostrar a Jesucristo; no quedarse con una *'fe nocional'* sino pasar a una *'fe real'*.

En las universidades de hoy el conocimiento más y más se tecnifica y el saber se fragmenta. Newman podría invitarlas al amor de las humanidades y las letras; y devolverles algo del lema del antiguo Oxford *'El Señor es mi luz'*.

Las dificultades que tuvo Newman con la praxis de la infalibilidad papal continúan hoy y son las que llevaron a Juan Pablo II a pedir la ayuda de teólogos y especialistas para encontrar manera de que el primado y la infalibilidad pontificia no sólo sean verdades nocionales sino que ayuden a reunir las Iglesias, superando centralismos nocivos y dando cuenta de la diversidad.

Necesitamos a Newman como conciencia crítica para el siglo XXI.





ARTÍCULO VIII

LA IDEA DE  
REVELACIÓN



## LA IDEA DE REVELACIÓN

*Ofrezco este artículo, publicado en The Theologian (1956), revista interna del antiguo teólogo jesuita de Woodstock, por haber sido mi primer ensayo teológico cuando cursaba el segundo año del estudio de esta disciplina. Lo incluyo en este tomo para mostrar la continuidad de mi interés vital por el tema revelación, que me ha acompañado desde bien temprano en mi vida y que sigue acompañándome hasta el presente.*

*El artículo es muy hijo de su tiempo. Muestra una teología que quiere abrirse a horizontes más amplios y vivenciales, pero que todavía no logra zafarse de la herencia conceptual de la escolástica. Refleja bien el tironeo entre la teología de avanzada del pre-Vaticano II y la que le seguirá después, que es mucho más bíblica y, por lo mismo, más personalista. En lo doctrinal, hay mucho Cristo y mucha Iglesia, pero poco Espíritu Santo. La infalibilidad de la Iglesia la pone en el magisterio, sin nombrar a los fieles.*

*Pese a éstos y otros defectos del artículo, me pareció útil ofrecerlo a los lectores porque anticipa posturas del Concilio y porque sirve de referencia para entender los progresos y los límites de una teología que entonces se sentía de avanzada, pero que aún tenía que madurar. Ayuda a entender mejor el tanto más rico y profundo cuadro de la revelación cristiana que tenía San Ireneo, y que presento en el artículo “Lo vivo y lo actual de San Ireneo”.*

Los teólogos actuales están en un profundo desacuerdo acerca de la idea de la revelación. Algunos la reducen a una serie de afirmaciones contenidas en la Escritura y la tradición, mientras que otros acentúan su carácter vital y orgánico. Para éstos no se puede reducir la revelación a un sistema de proposiciones.

Mi propósito es aclarar la noción de revelación, insistiendo en la conexión entre Cristo, el Revelador, y el mensaje revelado. El enfoque que aquí adoptamos ha sido ampliamente aceptado estos últimos años. Presentamos sus puntos centrales, remitiendo a algunos estudios especializados para un tratamiento más amplio del tema.

## El misterio de unidad

El hecho fundamental, la verdad básica del cristianismo es un misterio de unidad. Las tres Personas divinas brotan de una misteriosa comunidad de naturaleza, y lo que las distingue son lazos de unificación: las relaciones de generación y filiación, la relación recíproca de amor.

Cuando el pecado cercenó la unión con Dios del primer hombre, la Palabra de Dios vino a restaurarla, uniendo en la unidad de su persona la naturaleza divina y la humana. En Cristo, y mediante la acción santificadora del Espíritu, todos hemos sido invitados a sacar nuevamente del agua de la vida que mana del Padre.

De ahí resulta una unión más estrecha que la que se da entre la luz y el aire transparente, entre la vid y los sarmientos. De este modo no sólo nos unimos a Dios, sino que gracias a la participación en la vida de Cristo, nos vinculamos unos a otros en una comunión inefable. El cristianismo es un misterio de unidad, y cuando esto decimos, significamos que es un misterio de amor.

## La revelación en Cristo

Largos tiempos de preparación precedieron el comienzo en el tiempo de este misterio de unidad. Durante ese tiempo el Espíritu de Dios suscitó profetas que fueron revelando lo que había de venir a los ojos anhelantes de salvación del Pueblo escogido. Fue una era de lenta maduración, en que Israel fue conociendo la ternura paternal de su Señor como su cólera, su severidad para con la idolatría y su inagotable misericordia<sup>1</sup>.

Los oráculos oscuros y expectantes de los profetas cesaron cuando Dios “nos habló en su Hijo” (Hb 1, 2). El Logos —no en el sentido griego de “idea” sino en el hebreo de “palabra”<sup>2</sup>—se hizo carne y desde entonces es nuestro Revelador. En sentido etimológico revelar significa “quitar el velo”. Lo que antes estaba oculto a nuestra mirada, ahora lo podemos ver. Cuando el Verbo tomó carne humana, el Invisible, hasta entonces envuelto en su infinitud, se hizo visible a nuestros ojos. La revelación es pues primordialmente, el Verbo encarnado. En Él el misterio de unión que está a la raíz del cristianismo se nos ha comunicado de un modo comprensible. Mejor aún, Él es al mismo tiempo el misterio y su comunicación. Él es la Vida y la revelación de esa Vida, la Vida que se hace revelación. *“Es el don de la Vida trinitaria y al mismo tiempo su manifestación. Es el Verbo hecho carne, el Verbo que se ha hecho perceptible, el Hijo en quien el Padre se manifiesta y en quien el Espíritu que habita en nosotros se da a conocer”*<sup>3</sup>. Es legítimo separar el mensaje revelado de la persona del Revelador, pero siempre que esté claro que es una abstracción y que nunca olvidemos que en este caso particular Cristo revelador es idéntico con el objeto de su revelación<sup>4</sup>. Profundizaremos esto al tratar de la expresión oral de la revelación.

<sup>1</sup> L. Bouyer, *La Bible et l’Evangile* (Paris, du Cerf, 1951) 57, 73.

<sup>2</sup> Para una resumen del estado actual de esta discusión, ver J.F. Coleman, *Logos and Gnosis*, *The Theologian* 10 (1955), 39-52.

<sup>3</sup> E. Mersch, *The Theology of the Mystical Body* (Saint Louis, Herder, 1952) 376.

<sup>4</sup> H. de Lubac, *Le problema du développement du dogme*, *Recherches des Sciences Religieuses* 35 (1948) 156.

## La revelación en palabras

La misión de Cristo es comunicar la vida divina a la humanidad. Él es la Vida, y de su plenitud de vida Él vivifica los corazones de los hombres, dándoles una energía nueva, vital, una sobre-naturaleza. Pero Cristo-Vida es Cristo-Luz. En Él vida y luz son una sola cosa. De ahí que al dar a los hombres su Vida, les da también luz, los ilumina. Esta es la luz de la fe, que es el comienzo de nuestra justificación en Cristo. La fe prolonga y profundiza la capacidad de nuestro entendimiento y lo capacita para captar las realidades divinas. Sin embargo no bastaba dotar al hombre con esa luz vital que ilumina desde dentro. Esa luz necesitaba un control, una especie de lente, para enfocarla. El dogma y la moral, formulados en ciertas proposiciones, desempeñan este papel de dirigir los impulsos de la fe que brotan de nuestro interior. Mientras Cristo caminaba en la tierra con nosotros, estas afirmaciones eran menos necesarias porque su persona era el Credo viviente y la encarnación de la moral cristiana. Pero una vez que nos dejó, las afirmaciones doctrinales y morales se hicieron del todo necesarias para evitar la dispersión de la fe y de la gracia, que vendría de una falta de conducción por medio de las palabras<sup>5</sup>.

Este es el motivo de que Cristo condensara su luz en proposiciones y mandamientos humanos. Cada uno expresa un aspecto particular de las infinitas riquezas contenidas en el Verbo encarnado. *“Las palabras, la revelación puesta en formulaciones, son la manifestación sensible de la revelación substancial que es Cristo, el Verbo encarnado”*<sup>6</sup>. Son las palabras que Él pronunciaba *“como alguien que posee autoridad”* (Mt 7, 29). Las que hacían que la gente exclamara: *“Nunca nadie habló como Él lo hace”* (Jn 7, 46). Refiriéndose a ellas, dijo: *“Mis palabras son espíritu y vida”* (Jn 6, 64).

Pero en esto surgen problemas. Cristo nos enseñó muchas cosas: que Él es uno con su Padre (Jn 10. 30; 17, 22), que el Espíritu procede del Padre (Jn 14, 26), que el que peca en su corazón es culpable ante Dios (Mt 5, 28), que la humildad es el camino al Reino de los Cielos (Lc 18, 14). Podríamos agregar muchas otras cosas más, pero la pregunta es saber cómo esta pluralidad de afirmaciones es compatible con la unidad fundamental del misterio cristiano.

<sup>5</sup> C. Journet, *The Church of the Word Incarnate* (London, Sheed & Ward, 1955) 124.

<sup>6</sup> Mersch, *op. cit.*, 413.

En otros términos, ¿cuál es la conexión interna entre Cristo, Revelación encarnada, y las casi innumerables afirmaciones con que formulamos la doctrina cristiana?

## Consideración epistemológica

Dos observaciones referentes al conocimiento humano nos pueden ayudar a ver una respuesta.

La primera, dado que la verdad reside en el juicio, el conocimiento en su sentido verdadero no puede ser explicado por el mero análisis lógico de sus elementos conceptuales, o sea el sujeto y el predicado de la proposición. Es absolutamente necesaria la intervención del sujeto que sintetiza con la luz de su inteligencia (*lumen intellectus agentis*). Esta luz inteligente, que viene de la esencia del sujeto y que no puede reducirse a conceptos, es la que produce la síntesis entre los elementos conceptuales del juicio y el sujeto que juzga la verdad. El resultado es una afirmación absoluta respecto al acuerdo o desacuerdo entre los dos términos de la proposición. Su absolutez le viene del hecho de que nuestro entendimiento está dinamizado hacia el Infinito, por lo cual percibe la relación entre el sujeto y predicado desde el punto de vista del Infinito<sup>7</sup>.

La segunda observación es insistir en el carácter objetivo del conocimiento humano. La verdad reside en el juicio, y el juicio siempre refiere más allá del sujeto, a la cosa, la *res*. Por esto siempre hemos de tener en cuenta que la acción de nuestro entendimiento no se detiene en lo afirmado (*enuntiabile*) sino llega a la cosa misma que afirmamos.

## Palabras y *lumen fidei*

Las palabras humanas en que Cristo formuló el Misterio de unidad al que nos llamaba a participar están llenas del misterio ilimitado significado por ellas. Se podría decir que rebal-

<sup>7</sup> Esta epistemología está basada en P. Rousselot, *L'Intellectualismo de Saint Thomas* (Paris, Alcan, 1908), y J. Marechal, *Le Point de Départ de la Métaphysique, cahier V* (Bruselas-Paris, Desclée, 1949).

san de significado. En cuanto Cristo las dijo con la plenitud de lo significado, son la prolongación de la Encarnación.

Consideremos ahora la formulación del Misterio de unidad, ya no desde el punto de vista de Cristo sino desde el de sus oyentes. Lo primero que advertimos es que esas palabras les son familiares: luz, padre, espíritu, pecado, amor mutuo, fe, vida. Eran palabras usadas por ellos en sus conversaciones corrientes, en los salmos y oraciones con que Israel expresaba su esperanza en las promesas del Señor. Pero al mismo tiempo la mayor parte de los oyentes se daban cuenta que con ellas Jesús quería comunicarles algo más que su significado corriente. Esto crea entre sus oyentes una misteriosa separación: algunos las entienden y creen mientras otros no entienden ni pueden creer<sup>8</sup>. Santo Tomás a partir de este hecho concluía que las palabras de por sí no llevan consigo todo lo que el oyente necesita para creer<sup>9</sup>. Lo que confirmó más tarde el Concilio Vaticano I al declarar, bajo anatema, que no hay razones capaces de forzar el asentimiento de la fe<sup>10</sup>.

Sin querer entrar más a fondo en un análisis detallado del acto de fe, profundicemos esto un poco más, que es tan necesario para comprender la naturaleza del dato revelado. Las formulaciones humanas en que éste se expresa son radicalmente incompletas. No poseen toda la luz necesaria para adherir a ellas. Tampoco basta la luz natural del entendimiento para asentir al Misterio que está más allá de la proposición conceptual. Es absolutamente necesario que el entendimiento del oyente de la palabra reciba un complemento de luz, y sólo Dios puede darlo. También en este sentido las proposiciones son sólo un aspecto de la revelación.

La luz divina hará posible que expresiones tales como *“la Palabra estaba con Dios”* (Jn 1, 1), sean entendidas en un contexto sobrenatural. Por cierto, la luz no apagará la oscuridad que rodea el misterio afirmado en palabras humanas, pero sí logrará rodear su afirmación con la autoridad de Dios, lo que nos permite dar una respuesta que no es meramente intelectual sino personal, una respuesta que nos ponga en camino hacia la meta definitiva.

<sup>8</sup> Por entender queremos significar la certeza calma y pacífica de la persona que asiente a una verdad revelada. Los evangelios la llaman ver y entender: Mc 6, 52; 8, 17 y 21; Jn 9, 39; 12, 39-40. Hay una causalidad recíproca entre la fe y el entender. Ver P. Roussetot, *Les yeux de la foi*, *Recherches de Science Religieuse* 1 (1910) 448.

<sup>9</sup> II-II, 6, 1, c.

<sup>10</sup> *Collectio Lacensis*, vol. VII, col. 256b. DB 1814.

Si nos preguntamos qué es esta luz divina en la cual y por la cual reconocemos la autoridad de Dios que da fuerza y sentido sobrenatural a las verdades que creemos, hemos de decir que es Cristo enseñando interiormente a sus miembros: “*Cristo enseñando a Cristo*” (*Christus docens Christum*), para usar las palabras de San Agustín<sup>11</sup>. Los que viven en la vida de Cristo piensan en la luz de Cristo. En esto consiste la fe. Esta vale también de aquellos que creen pero viven en pecado. Viven en la luz de Cristo, aunque no en la caridad de Cristo<sup>12</sup>.

Lo dicho acerca de ese complemento de luz necesario para la correcta comprensión de las afirmaciones de la fe muestra como la pluralidad de esas afirmaciones se conecta con la Revelación encarnada que es Cristo. A cada una la entendemos *en y mediante* la luz de Cristo. Cristo se nos revela en cada una de las afirmaciones de nuestra fe. A esto se refiere santo Tomás cuando se pregunta si acaso la Verdad Primera (*Prima Veritas*) sea el objeto propio de nuestra fe: “*En cuanto nada podemos ver sino por medio de la luz, decimos que la luz misma es visible...De semejante manera la Verdad Primera es por sí misma objeto de la fe*”<sup>13</sup>.

Podemos concluir este análisis diciendo que todos los dogmas particulares, al igual que todas las afirmaciones históricas (pecado original, inspiración bíblica, etc), se unifican en la luz de la fe que brota de Cristo. Tomando una analogía de la filosofía tomista, podemos decir que, al igual que nosotros pensamos todo *sub ratione entis* (desde la experiencia del ser), así también el cristiano conoce *en y mediante* la luz recibida de Cristo. Esta luz es ya un anticipo de la vida eterna. Rodeada por ella, cada afirmación revelada se relaciona al corazón del Misterio de unidad: “*lo que unifica a la fe es la unidad de lo creído*” (*ex unitate rei fides unitatem recipit*)<sup>14</sup>.

## Revelación y Escritura

El tema de la revelación en la Escritura no difiere esencialmente de lo ya dicho sobre Cristo y sus enseñanzas. Pero hemos de añadir que cuando un autor inspirado afirma una

<sup>11</sup> Citado por Mersch, op. cit. 532. Para otros textos semejantes, ver San Agustín, In Ioannem, tract XXI, n. 9-11.

<sup>12</sup> II-II, 6, 2.

<sup>13</sup> De Ver. 14, 8, 4.

<sup>14</sup> Ibid. 14, 12, c. Ahora, año 2015, quiero resaltar que ésta es una de las muchas afirmaciones luminosas de Sto. Tomás, que tiene mucho impacto en el diálogo interreligioso y el ecumenismo.

verdad acerca de Dios y su misterio, Dios garantiza que las palabras elegidas por el hagiógrafo son un medio apto para expresar el misterio a que ellas apuntan. Es por este motivo que la Biblia ocupa una posición única como instrumento para conocer la revelación.

Pero no todos sus pasajes tienen una finalidad directamente doctrinal. Muchos lo que buscan es ofrecer consuelo y valor; o exhortar al servicio de Dios por medio de amonestaciones o ejemplos. En tales casos no ha lugar hablar de inerrancia ya que no se afirman verdades doctrinales. Lo que pretende la Escritura al hablar así es ser instrumento divino para movernos a alcanzar el Reino de los cielos.

En ninguno de estos dos casos bastan las solas palabras de la Escritura para lograr el fin pretendido por Dios al inspirarlas. Como señala el P. Spicq: *“Bajo las afirmaciones humanas está el pensamiento de Dios...Es decir, el contenido total de una afirmación de la Escritura no es sólo humano e histórico, sino está por encima y más allá de la historia...Por ser Dios espíritu (Jn 4, 24) y vida, sus palabras contienen, expresan y comunican el Espíritu y la Vida (Jn 6, 68; 8, 51; 17, 17) a los que las escuchan con fe (Jn 6, 64; 5, 24 y 38; 8, 37; 15, 3)”*<sup>15</sup>. Para alcanzar el verdadero sentido del mensaje de la Escritura, la luz natural del entendimiento necesita de la luz de la fe. Sin ésta no llegamos al Misterio y todo queda en una especie de equilibrio inestable<sup>16</sup>.

## La revelación en la Iglesia

La revelación en primer lugar es Cristo, la Palabra encarnada. En Él comienza. Jesús de Nazaret y su vida concreta revelan con mayor verdad a Dios que sus mismas palabras. Dios hubiera podido comunicarnos todo el mensaje cristiano, pero sin su luz interior que nos viene de participar de la luz de Cristo, no habríamos comprendido bien nada del mensaje.

Las cosas no han cambiado desde que Cristo subió a los cielos. Somos demasiado inclinados a pensar que desde entonces la revelación está guardada sólo en forma escrita y que

<sup>15</sup> C. Spicq, *“Lavénement de la théologie biblique”*, *Revue des Sciences philosophiques et théologique*, 34 (1951) 567.

<sup>16</sup> R.A.F. MacKenzie, SJ, *“The Concept of Biblical Theology”*, *Proceedings of the Tenth Annual Convention on the Catholic Theological Society of America (June 1955)* 57. El autor afirma que se ha llegado a un acuerdo entre los exégetas cristianos acerca de la necesidad de la fe para recibir de la Biblia lo que tiene para ofrecer. Pero los que no tienen la fe verdadera pueden obtener una comprensión analógica del mensaje.

todo lo que hemos de hacer es ir a la Escritura, hacer una lista de enunciados doctrinales y decir: esto es la revelación. La dificultad de este enfoque, como hemos visto, es que no considera el hecho de que las palabras por sí mismas no pueden captar el verdadero sentido de las realidades sobrenaturales. Además que haría muy difícil explicar el desarrollo del dogma cristiano. Es un enfoque superficial que asemeja la revelación a los estatutos de una organización política. La verdad es que desde Pentecostés la revelación se conserva en la Iglesia viviente. Cristo no se fue del todo: está presente místicamente en la Iglesia. La Iglesia prosigue la función reveladora que Cristo realizó en Palestina.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Como Cuerpo, está animada por la vida que mana de la Cabeza. La vida de Cristo vivifica a los miembros a través de la Iglesia. Esto significa que el miembro individuo participa de la vida de Cristo solamente *en y por medio* de la comunidad. Esto vale no sólo de la gracia, sino también del inicio de la fe<sup>17</sup>. Un niño, al recibir el bautismo, pide la fe por medio del padrino y la pide a la Iglesia. Cuando un afuerino mira la Iglesia, la que el concilio Vaticano I califica como “*señal para los pueblos*”<sup>18</sup>, nunca la terminará de entender a no ser que reciba de la misma Iglesia la luz de la fe<sup>19</sup>.

Es por esto que la Iglesia, extendida por todo el mundo, sigue siendo en la tierra la revelación viva y perpetua de Cristo. En palabras de Moehler: “*La Iglesia es el Cuerpo del Señor. Ella es, en su universalidad, su forma visible, su permanente humanidad que siempre se renueva, su eterna revelación... Si la Iglesia dejare de representar autoritativamente a Cristo, entonces todo caería de nuevo en la oscuridad, incertidumbre, duda, distracción, increencia y superstición. La revelación sería nula y vacía, frustrada de su real objetivo*”<sup>20</sup>. Pero no, la revelación viva y omnipresente no ha muerto. “*Queda aquí en la tierra porque la Palabra sigue aquí tan abarcadora, tan interior y tan poderosa como siempre*”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> J.A. Moehler, *Die Einheit in der Kirche* (Wiesbaden, Grünewald, 1925), 17.

<sup>18</sup> DB 1794.

<sup>19</sup> Ver G. Weigel, SJ, *Summula Ecclesiologica* (Woodstock, 1954) 267.

<sup>20</sup> J.A. Moehler, *Symbolism* (New York, Dunigan, 1844) 351 y 340.

<sup>21</sup> Mersch, *op.cit.* 414.

## La jerarquía apostólica

No basta decir que la revelación es la Iglesia penetrada de luz divina. Es preciso afirmar que esta luz se condensa con autoridad e infalibilidad sólo en la jerarquía. La jerarquía es una prolongación ontológica del poder de Cristo de enseñar y gobernar<sup>22</sup>. Por medio de la jerarquía apostólica la voz de Cristo sigue en la tierra, y explícita, cuando es necesario, la verdadera comprensión del misterio cristiano y da normas de conducta para vivir como Cristo. De este modo la Iglesia posee siempre la mente de Cristo y así ilumina las nuevas situaciones que se presentan en la historia<sup>23</sup>. De ahí le viene esa infinita capacidad de adaptación que la Iglesia ha demostrado tener. La conciencia de Cristo está creciendo continuamente en la Iglesia. La revelación avanza en una explicitación siempre creciente hacia la visión beatífica del Cielo.

## La revelación y la doctrina de la Iglesia

Pensemos también en los aspectos más objetivos de la revelación provenientes de la misma Iglesia, entendiendo por ello las doctrinas enseñadas y transmitidas por los apóstoles y padres de la Iglesia, las enseñanzas de los papas y las definiciones de los concilios. Este aspecto objetivo de la revelación siempre ha sido considerado como algo esencial a la Iglesia. De esto dan testimonio los credos o símbolos de fe, las luchas contra las herejías y el esfuerzo de los teólogos. Sin duda, la Iglesia le ha dado importancia a la formulación precisa de su doctrina. Las fórmulas dogmáticas son como una serie de prismas por los que ha de pasar la luz de la fe a fin de alcanzar el corazón (*res*) del misterio. Si hubiese en ellos alguna mancha o dislocación, la fe sería desviada y en vez de encontrar a Dios podría estar frente a un ídolo.

<sup>22</sup> Journet, *op.cit.* 16s.

<sup>23</sup> J.H. Newman, *Development of Christian Doctrine* (London, Longmans, 1903) 355-382.

## Visión estática vs. visión fluida de la Iglesia

Cuando tratamos de un organismo vivo que se desarrolla en el tiempo, podemos estudiarlo desde dos perspectivas diferentes: la una estática, la otra fluida. La estática corresponde a lo que en biología se llama un corte transversal, es decir uno que muestra las capas sobrepuesta de un órgano y revela la disposición interior de sus partes principales. Transfiriendo este enfoque a la filosofía, la esencia de Pedro, estáticamente considerado, es la de ser “animal racional”. Para hacerlo, tratamos de aislar fuera del tiempo lo que permanece idéntico a lo largo de los diferentes estadios de la evolución de Pedro, prescindiendo de cambios accidentales.

La perspectiva fluida mira el ser vivo no como algo “hecho” o “definido”, sino como alguien que “está aconteciendo”. Trata de captar toda la riqueza y contenido que un ser vivo alcanza durante todo el desarrollo de su existencia. Este es el punto de vista que toma la filosofía existencial cuando dice que el ser humano “no tiene” una esencia, sino que conquista su esencia a lo largo del tiempo mediante el continuo desarrollo de sus potencialidades, lo que se cierra con la muerte. Porque sólo al cese del flujo de los momentos se completa la esencia individual.

Aplicando esto a la Iglesia, ella es un organismo vivo *sui generis* porque está simultáneamente en el tiempo y en la eternidad. La Iglesia militante saca de la eternidad el alimento que necesita para su viaje en el tiempo. La esperanza que la mueve a marchar es una esperanza de eternidad. La fe que ella profesa se refiere en última instancia a la realidad divina que habita fuera del tiempo. Sin embargo el tiempo le es esencial a la Iglesia militante. La comunicación de la vida de Cristo a la humanidad se inscribe en las páginas del tiempo. Todo acontecimiento histórico tiene un eco en las profundidades de la vida de la Iglesia. Cada triunfo, cada paso adelante, marca una fecha en “los arcos de los años”.

Esto nos mueve a considerar la Iglesia desde el doble punto de vista, el estático y el fluido. El punto de vista estático —o extra temporal, si prefieren— incluye los aspectos necesarios de su misterio, tales como los que hallamos en los símbolos de la fe: Trinidad, encarnación, redención, comunión de los santos, sacramentos. Describe las cosas esenciales del organismo viviente, pero sin mostrar sus logros concretos. Este es el aspecto doctrinal fundamental, la base de nuestra predicación.

Sin embargo, ese enfoque no agota las potencialidades de la revelación por detenerse sólo en sus cosas esenciales y por estar expresado en afirmaciones conceptuales que, como tales, sólo captan pálidos reflejos del misterio divino<sup>24</sup>. De aquí la importancia y el provecho de la historia de la salvación para conocer la revelación. La historia nos relata los pasos concretos del caminar del Pueblo de Dios en su marcha hacia la casa paterna<sup>25</sup>. El enfoque fluido sigue y reconstruye el desarrollo histórico de la revelación en la Iglesia. Es cierto que este desarrollo es contingente y que no nos entrega un conocimiento cierto del misterio de Dios, excepto cuando el mismo Dios explica el significado de un determinado suceso. Pero al igual como la Biblia tiene pasajes sin pretensión doctrinal, así también en el desarrollo de la Iglesia sus triunfos y sus reveses, su santidad como su pecado nos revelan los caminos concretos de Dios<sup>26</sup>.

En este sentido toda la historia de la Iglesia es revelación para el que la lee con los ojos de la fe. La revelación es inmensamente rica. Hemos de aproximarnos a ella desde ángulos muy diversos para descubrir su riqueza.

<sup>24</sup> Ver Journet, *Introduction á la Théologie*, (Paris, Desclée, 1947) 41.

<sup>25</sup> Ibid. 159.

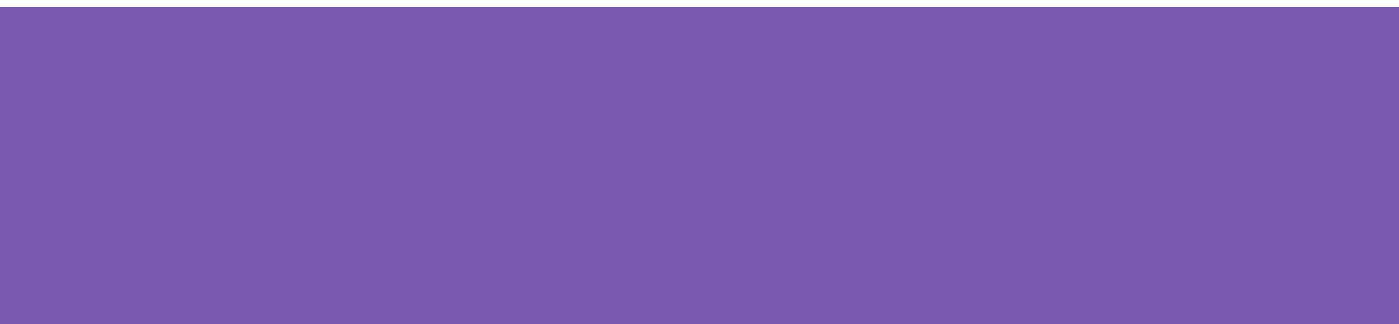
<sup>26</sup> Sto. Tomás tiene una idea semejante cuando distingue entre verdades que directamente nos ordenan a la vida eterna, como son las tres personas divinas” y otras “que narra la Escritura para manifestar la grandeza de Dios o la encarnación de Cristo” (II-II, 1, 6, al 1).





ARTÍCULO IX

VISIÓN CRISTIANA  
DEL MUNDO Y  
MAGISTERIO



# VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO Y MAGISTERIO DE LOS OBISPOS EN ASUNTOS TEMPORALES

*Hubo un tiempo en Chile en que la gente, católicos y otros, esperábamos con tensa ilusión las cartas pastorales de los obispos. Lo recuerdo en especial de los años 60 al 70. En las últimas décadas, no ha sido éste el caso. El presente artículo da cuenta de esta situación, y profundiza en las raíces de la indiferencia o del rechazo al magisterio episcopal.*

*¿Qué ha sucedido? ¿Tendremos que atribuir esa indiferencia al mundo globalizado? ¿O hay algo más de fondo que adormece el interés por el magisterio episcopal? Pienso que en esto hay un tema de madurez en la fe y que es más que nunca relevante hoy día.*

Partiendo de una clasificación muy poco teológica, podemos dividir las pastorales del episcopado chileno en tres grupos claramente diferenciados. Primero, las que se escuchan una sola vez, a media atención en las Misas del domingo, o se las hojea distraídamente en un diario, para luego caer en el más profundo olvido. Segundo, las pastorales abortadas, es decir aquellas que nunca vieron la luz pública, por haber fenecido en las idas y venidas de la comisión redactora a los Obispos y de los Obispos a la comisión, hasta quedar sepultadas en el cajón de algún escritorio episcopal. Tercero, las pastorales explosivas, cuya detonación generó ecos que permanecieron largo tiempo vibrando en la prensa, en la radio, en las conversaciones de los corrillos y en el recuerdo de la opinión pública.

En estos últimos años ha habido muchas cartas pastorales del primer tipo: las que pasan desapercibidas, las que nadie discute, las que, junto con nacer, mueren en el olvido. ¿Quién recuerda, por ejemplo, las pastorales sobre la penitencia cuaresmal, las vocaciones sacerdotales y otros temas semejantes de vida cristiana?

También ha habido un cierto número de pastorales del segundo grupo: intentos fallidos de hablar sobre temas espinudos acerca de los cuales habría no pocas cosas que decir, pero que por falta de consenso terminaron en nada ante los cuales se impone un silencio respetuoso.

Tercero: las pastorales explosivas, que en el decenio de los años 60 fueron sólo tres: “La Reforma Agraria” (1962), “El Deber Social y Político de los Católicos” (1962) y la reciente, “Chile, voluntad de ser” (1968), acerca de la comunidad nacional.

Esta clasificación plantea preguntas sugestivas: ¿Por qué las Pastorales “explosivas” son precisamente aquellas que tratan de la fe en sus proyecciones temporales, terrestres, históricas: lo social, lo económico, lo político? Por el contrario, ¿por qué las “desapercibidas”, “las no objetadas”, “las pronto olvidadas” son aquellas sobre renovación interior o problemas internos de la vida eclesial?

¿Por qué las Pastorales sociales —las tres arriba mencionadas y muchas otras a lo largo del tiempo hasta ahora— han producido en muchos católicos intenso sufrimiento y hasta un profundo escándalo? ¿Por qué se las ha argüido, objetado y criticado hasta llegar a rehusar a los Obispos la autoridad y el derecho de hablar de temas temporales?

En la polémica surgida en torno a “Chile, voluntad de ser” las críticas más acerbas se concentraron en este último punto, acusando a los Obispos de salirse una vez más de su esfera propia, de ceder a la fascinación del materialismo ambiental, de entrometerse en las cosas del César, de olvidarse de que el Reino de Cristo no es de este mundo<sup>1</sup>.

Pero no sólo las críticas. También el dolor e intensa ansiedad que provocó esta pastoral a muchos creyentes se debe atribuir en muchos casos no a razones egoístas —como sería ver en ella una amenaza a su posición social o a ventajas económicas— sino a que estos cristianos no logran compaginar su idea de la misión y autoridad de los Obispos con lo que los Obispos dicen y hacen. Esta jerarquía postconciliar les parece apartarse del Evangelio. En vez de hablar de Dios se les habla del mundo; en lugar de predicar la paciencia y la humildad de Cristo, se les habla del desarrollo y del compromiso social.

El sufrimiento de estos grupos es otra razón para reflexionar. Toda persona que sufre merece nuestra simpatía y respeto. Merece que le tendamos una mano. También es bueno que haya un ecumenismo interior dentro de los miembros hermanos de la misma Iglesia.

Con este espíritu de servicio fraternal para con todos los que sufren y se escandalizan de la voz de sus pastores, quisiera reflexionar más en profundidad sobre la autoridad de los Obispos en materias temporales. Espero que esta reflexión nos acerque más a la Verdad, a esa Verdad que tan fácilmente opacamos con nuestros apasionamientos y que, pese a todo, no deja de atraernos a Sí, ofreciéndonos mayor luz, alegría y libertad.

Como paso previo al tema de la autoridad de los Obispos, se impone pensar sobre el concepto del mundo según la fe cristiana. Descubriremos que, en la base de muchas de las dificultades para aceptar el magisterio del Episcopado, se encuentran residuos de errores ya antiguos sobre el mundo, y cómo lo comprendemos.

<sup>1</sup> Es interesante observar que estas acusaciones se repiten hoy día, julio del 2015, respecto a la encíclica del Papa Francisco *Lodato Si'* y a las declaraciones del episcopado de Chile acerca del aborto.

## El concepto cristiano del mundo

Preguntarse acerca del concepto cristiano del mundo podrá parecer a más de alguno una cuestión ociosa. En efecto, ¿no es el mundo obviamente esa realidad inmensa en la cual nos movemos, y existimos? Por mucho que aún falte explorar mediante las ciencias y la técnica los secretos del mundo, ¿no sabemos ya muy bien el significado general del concepto de mundo?

Pero muchas veces las cosas que parecen ser las más obvias son en realidad las menos conocidas. Y si pese a todo nos parece que el mundo es una realidad obvia y conocida, ¿no será porque lo estamos considerando nada más que en su cáscara superficial, en su apariencia científico-técnica, sin entrar a buscar lo más hondo de su misterio?

Por ejemplo, ¿podemos decir que las ciencias físico-matemáticas sean capaces de mostrarnos toda la riqueza y contenido interior de una bandera por el hecho de que nos señalen los componentes físico-químicos de las fibras que constituyen ese trozo de paño? Una bandera es algo más que un conjunto de fibras formadas de tales y cuales moléculas que se entrelazan produciendo un paño de forma y colores determinados. Hay en ella una intencionalidad, una relación a un determinado grupo humano, que de ninguna manera es algo extrínseco a la bandera. Desde el momento en que ese trozo de paño fue proclamado bandera de un determinado grupo humano, aunque su constitución físico-química continúe siendo igual que antes, experimenta un cambio en su ser más hondo. La nueva intencionalidad, la relación que ella proclama, pertenece a su ser mismo, y no le es en absoluto algo meramente extrínseco.

Si alguno objetase que esto equivale a alejarse de ver las cosas “en sí”, para fijarse en sus relaciones, conviene que piense que la consideración “en sí” de las cosas es también un modo de relación. Y sí a esta relación le atribuimos el carácter de objetividad científica, ¿con qué derecho le negamos el carácter de objetividad a las demás relaciones que pueda tener un ser determinado? Todo ser es “ser para...”; todo ser es relativo y la relación constituye el fondo mismo del ser. En el caso de la bandera, la relación intencional a un grupo humano constituye —a un nivel más profundo que lo físico-químico— el fondo mismo más profundo de su ser.

Lo dicho tiene mucha atingencia con la pregunta sobre el concepto cristiano del mundo. Mientras no descubramos la intencionalidad profunda que está en la raíz de su origen, la

que lo impulsa en su presente desarrollo y la que lo mueve a un fin más allá de su ensimismamiento empírico, no habremos alcanzado una respuesta satisfactoria a nuestra pregunta.

Ahora bien, la historia del cristianismo nos atestigua que el reconocimiento de esta intencionalidad interior del mundo no ha sido nada de obvio para los creyentes. Ya desde muy temprano surgieron grupos que rechazaban cualquier relación entre la fe y el mundo material. Así, para los gnósticos del siglo II, influenciados por el espiritualismo de corte dualista de la filosofía griega clásica, el cuerpo humano y toda la realidad material del mundo no eran sino un producto degradado, obra de un dios inferior, en que las almas habían sido aprisionadas. La tarea “espiritual” consistiría entonces en liberarse del mundo y del propio cuerpo mediante la gnosis, es decir, mediante revelaciones especiales comunicadas sólo a los “elegidos”.

La gnosis fue una espiritualidad de pseudo-aristócratas, que, según el testimonio de San Ireneo de Lyon, fue sumamente atrayente para la gente rica del valle del Ródano. Lo paradójico de este movimiento, pero que obedecía a su vez a cierta lógica de todos los unilateralismos, fue que esos grupos terminaron en abierta degeneración manifestada en toda suerte de orgías<sup>2</sup>. El maniqueísmo retomó poco más tarde esta herejía, afirmando que el mundo y todo lo material provienen no de Dios sino del demonio.

En la Edad Media resurgió este conflicto con los cátaros y albigenses. Varios concilios ecuménicos debieron reafirmar la bondad y el origen divino de la creación material. Sin embargo, en varios aspectos importantes de la relación entre la fe cristiana y las realidades temporales, la Edad Media no fue lo bastante respetuosa de la consistencia y autonomía justa de lo temporal. Ansiosa de llevar todas las creaturas a Dios, su fin último, en ciertos dominios la Edad Media tendió a absorber en lo divino las realidades del mundo, a pasar un poco demasiado a prisa por lo terreno y humano en su búsqueda ansiosa del Reino de Dios.

Caso típico es la doctrina de “las dos espadas”, que aunque jamás fue definida como la doctrina católica, de hecho fue enseñada y vivida por los Papas Gregorio VII e Inocencio III. Este último sostuvo una vez que “*la Iglesia no puede ser un monstruo de dos cabezas: el Papa y el Emperador*”; de aquí que se debía considerar al Emperador como el vasallo de más alto rango del Papa. Y los teólogos curiales de aquella época sostenían que así como la luna

<sup>2</sup> *Contra las Herejías*, libro I, cap. 13.

recibe su poder del sol, así el Emperador lo recibe del Papa<sup>3</sup>. En una palabra, es la teocracia, que hace manar el poder temporal de los gobernantes del poder espiritual de la Iglesia. Trasladadas a otros órdenes de cosas, tendencias también absorbentes se hacen sentir en el Medievo en la filosofía, que es considerada como “la sirvienta de la teología” y en el arte que, de hecho, está al servicio casi exclusivo de la religión.

Un movimiento pendular, cargado al extremo opuesto, está en marcha desde el Renacimiento hasta nuestros días. Es toda la línea del secularismo, que tiende a disociar cada vez más al hombre, el arte, la política, la economía y las ciencias de Dios y la religión. El secularismo es una actitud y una concepción filosófica que pretende explicar el hombre, el mundo, las ciencias y la historia, mediante principios exclusivamente intramundanos <sup>4</sup>.

Frente a estos tres errores en la concepción del mundo —el dualismo menospreciador de la materia, la tendencia medieval a la absorción de lo temporal en lo religioso y el secularismo de corte arreligioso— la Iglesia proclama su visión del mundo, visión mucho más completa, porque mucho más humana y a la vez más divina. Al espiritualismo platónico y a los diversos tipos de dualismos, les dice que el hombre forma un uno indisoluble con la materia y que está llamado por Dios a transformar el mundo. Al secularismo teórico o práctico, si bien le reconoce lo valioso de su interés por el mundo, le hace ver que todo su amor y dedicación a la materia y a la transformación del mundo es todavía pobre, se queda a mitad de camino, no valoriza suficientemente al mundo y al hombre, al negarles una pervivencia superior; hacia la cual aspiran. Por último, frente a cualquier tendencia a no respetar los valores propios de este mundo o a instrumentalizar lo temporal en aras de la religión, la Iglesia enseña la justa autonomía de las realidades temporales. Elaboremos un poco más estas ideas.

## Ni espiritualismo platónico ni dualismo gnóstico

<sup>3</sup> H. A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, St. Louis (1945) 534-535.

<sup>4</sup> Este tema lo desarrollé más en el artículo: “El proceso de secularización; Luces y sombras”. *Teología y Vida*, 8 (1967) 275-290.

La Biblia no conoce ni acepta la dicotomía platónica de “alma” y “cuerpo”. No concibe al hombre como sólo alma, ni aún menos al cuerpo como una cárcel de la cual uno deba aspirar a liberarse para alcanzar la plenitud humana. Ni siquiera la muerte logra separar al hombre de su vinculación con la materia. El Credo en que proclamamos nuestra fe cristiana no dice: “Creo en la inmortalidad del alma” sino “Creo en la resurrección de la carne”. Para el pensamiento bíblico el hombre es una unidad primordial e indisociable, más fundamental que la distinción de materia y espíritu. Nos resulta repugnante e inconcebible pensarnos como almas sin cuerpo. No nos reconocemos en un mero espectro espiritual. Eso no sería todo el hombre, el hombre pleno.

El Concilio Vaticano II juzgó necesario volver a inculcar esta visión del hombre. Dice:

*“En la unidad de un cuerpo y un alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material... No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día”<sup>5</sup>.*

Por esto, el cristiano ha de rechazar en su vida todo platonismo y todo desprecio de la materia de corte gnóstico. Sería platonismo querer atrincherarse dentro de una pretendida interioridad espiritual y no luchar por encarnar la fe en el mundo circundante mediante el trabajo duro y pesado, pero al mismo tiempo constructor y benéfico. Toda actividad humana se ejerce en el mundo, que es la cantera de donde sacamos las piedras para la construcción de la Ciudad Celeste. De aquí que Dios haya dado al hombre el mandato de “dominar la tierra” (Gen. 1, 26), entregándole a él el continuar la obra de la creación. Precisamente en esta fuerza para continuar creando con Dios consiste el que el hombre sea “imagen y semejanza” suya. El Concilio retoma estas mismas ideas al afirmar que con el trabajo “desarrollamos la obra del Creador” y “orientamos hacia Dios la propia persona y el universo entero”<sup>6</sup>.

De estas afirmaciones derivan ciertos rasgos que han de caracterizar la manera de ver cristianamente al mundo y al progreso. El primero y el más urgente en nuestros días es extirpar de raíz toda despreocupación por la construcción del mundo y todo divorcio entre la fe y la vida. Los textos conciliares son de extrema fuerza y claridad en este punto:

<sup>5</sup> GS, 14.

<sup>6</sup> GS, 34.

*“Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios... De donde se sigue que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo”<sup>7</sup>.*

De aquí que el Concilio dirija palabras tan duras contra el divorcio entre la fe y la vida diaria:

*“El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. Ya en el Antiguo Testamento los profetas reprendían con vehemencia semejante escándalo, y en el Nuevo Testamento, sobre todo, Jesucristo personalmente conminaba graves penas contra él. No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa, por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación”<sup>8</sup>.*

El sentido último de lo aquí afirmado sólo se comprende plenamente a la luz del misterio de Cristo y del destino final de todas las cosas, es decir, de la escatología cristiana. Todo el universo, el conjunto de los seres, ha sido creado en Cristo, por Él y hacia Él (Col. 1, 15-20). El Verbo de Dios, al hacerse hombre, toma consigo una porción de nuestra tierra y la introduce en lo más profundo y más alto de la grandeza de Dios.

Pero lo acaecido en Jesús, el Cristo, jamás tiene un alcance sólo individual, sólo para Él. Cristo nunca es Él solo, sólo Él. Él es la Cabeza y lleva consigo al resto del cuerpo. Es el primero de muchos hermanos y arrastra consigo a sus demás hermanos, llevándolos a la casa del Padre común. Es la “Nueva Creación” y atrae hacia Sí a todo el universo para renovarlo y transformarlo en su vida de Resucitado. Creados “por Él, en Él y hacia Él”, los hombres y

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> GS, 43.

el universo todo, desde lo más profundo de su ser, están “Cristo-estructurados”, “Cristo-dinamizados”. El llamado a ser “hijos en el Hijo” (San Agustín) constituye el fondo último y dinámico de toda la creación. A este llamado corresponde, por parte del Señor resucitado, el don de su Espíritu que se derrama no sólo en nuestros corazones sino, a través de la Iglesia, hasta en lo más recóndito del universo para tomarlo y llevarlo hacia Cristo. El Espíritu de Cristo es quien está a la obra preparando la unificación final en Cristo de la humanidad y del universo entero.

En esta visión de fe el universo, junto con el hombre, está llamado a participar a su medida en el Reino pleno y definitivo, en la Jerusalén celestial. No es un mero cohete accesorio que transporta la cápsula del “alma” a la órbita del cielo, desintegrándose en su caída después de cumplir su cometido. No. El universo está también llamado a entrar a la esfera de lo definitivo. Será transformado, es cierto, pero él mismo pervivirá eternamente en el Reino. Y quien dice “el universo”, debe afirmar lo mismo del trabajo humano. Las obras del hombre son inseparables de su autor. También ellas persistirán, aunque en una forma que desafía nuestra imaginación<sup>9</sup>.

Desde esta perspectiva se ve lo pobre e inane que es un espiritualismo platónico, descorporeizado y acósmico. Al hablar de los motivos del ateísmo contemporáneo, el Concilio sugiere que uno de ellos, y de los más graves, es “la exposición inadecuada de la doctrina”<sup>10</sup>. ¿No será el énfasis del marxismo sobre la realidad de la materia, su materialismo dialéctico, un modo de reaccionar contra una exposición insuficiente de la doctrina cristiana? Y más que una reacción contra una doctrina insuficiente, ¿no será el materialismo dialéctico en muchos casos un rechazo de la evasión de tantos cristianos del cumplimiento de sus tareas temporales y de su praxis tan deficiente?

Por otra parte, frente a cualquier tipo de secularismo ateo y burdamente materialista, la perspectiva cristiana aquí trazada muestra que la opción exclusiva por este mundo, al descartar a Dios y al espíritu, no van suficientemente al fondo de las cosas; no es un amor que valore lo bastante la realidad y las virtualidades de lo temporal. Al negar a la materia y a la historia esa eternización a que están llamadas al ser asumidas y transfiguradas en Cristo, le

<sup>9</sup> J. Ochagavía, “¿De qué mundo es su Reino? Mensaje, 12 (1963) 147-154.

<sup>10</sup> GS, 19.

niegan la posibilidad de sobrepasarse a sí mismas y de adquirir ese sentido y plenitud que, sin destruirlas, las lleva a su culminación.

## Autonomía de lo temporal

El encaminamiento de toda la realidad hacia la unificación en Cristo históricamente se ha prestado a deformaciones y malentendidos. Uno es la tendencia a no respetar bastante las estructuras mismas de las realidades terrestres, a utilizarlas en miras de su finalidad sobrenatural, pero desfigurándolas, haciéndoles cierta violencia, podándolas o atrofiándolas. Es la eterna tentación de los “impacientes” que se afanan en pos de fines sublimes sin roturar lo bastante el suelo de lo humano. Vimos ya cómo en la Edad Media esta tentación se hizo presente en ciertos campos.

El Vaticano II no hace sino continuar una larga tradición en la Iglesia al reafirmar la autonomía de la realidad terrena, declarando:

*“...por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte... Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe”<sup>11</sup>.*

El concepto de autonomía aparece repetidamente en los documentos de la Iglesia, trátase del Concilio como de otros pronunciamientos de los Papas y de los Obispos. Pero siempre, en forma expresa o tácita, va acompañado de algún calificativo. Se habla de “justa autonomía”, de “legítima autonomía”, de “sana autonomía”. El calificativo se debe a razones históricas. Porque el secularismo levantó también la bandera de la autonomía, pero entendiendo por ésta

<sup>11</sup> GS, 36,

“que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador<sup>12</sup>. Este tipo de autonomía es evidentemente inaceptable para la fe cristiana.

Pasado ya el momento histórico de la polémica, quizás sea preferible, siguiendo a Paul Tillich, substituir el término “autonomía” por el otro más preciso y teológico de “teonomía”. Las realidades creadas están intrínsecamente dotadas de consistencia, verdad y finalidades propias que reflejan la estructura que les ha dado el Creador. Nadie que entienda que Dios no entra en competencia ni rivaliza con las creaturas, verá en esta teonomía un atentado o amenaza al orden creado. Así como la existencia de las creaturas, su verdad y su bondad, no añaden más ser, bondad ni verdad a la infinitud de ser, verdad y bondad que es Dios, así el ordenamiento de las creaturas hacia Dios (teonomía) en nada hace violencia a su propia autonomía, sino que más bien la suscita y promueve. Nuevamente, en la enseñanza del VaticanoII:

*“Todo lo que constituye el orden temporal: bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras realidades semejantes, así como su evolución y progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen, además, un valor propio puesto por Dios en ellos, ya se les considere en sí mismos, ya como parte de todo el orden temporal: ‘Y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno’ (Gén. 1, 31). Esta bondad natural de las cosas temporales recibe una dignidad especial por su relación con la persona humana, para cuyo servicio fueron creadas. Plugo, finalmente, a Dios el unificar todas las cosas, tanto naturales como sobrenaturales, en Cristo Jesús, para que Él tenga la primacía sobre todas las cosas (Col., 1, 18). Este destino, sin embargo, no sólo no priva al orden temporal de su autonomía, de sus propios fines, leyes, medios e importancia para el bien del hombre, sino que, por el contrario, lo perfecciona en su valor y excelencia propia y, al mismo tiempo, lo adapta a la vocación plena del hombre sobre la tierra”<sup>13</sup>.*

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> AA, 7.

Hasta este momento la realidad histórica del pecado ha estado casi del todo ausente de esta reflexión sobre el mundo. Sin embargo, el pecado está muy presente en nuestra existencia concreta, en el afán continuo del hombre de autoerigirse en “dios” o de hacer del mundo un ídolo. No podemos ser ilusos y pensar que la humanidad y todo nuestro mundo corren sin fricción ni resistencias hacia un progreso cada vez más idílico.

La zarpa del pecado en nuestras vidas hace que la tarea de la construcción del mundo no pueda realizarse sin resistencias: resistencia de las mismas estructuras temporales, que nos han llegado deformadas desde el pasado bajo múltiples aspectos; resistencia de los que se oponen a construir un mundo más justo y más humano; resistencia de nuestra propia inercia, comodidad, egoísmo y cobardía; resistencia por el miedo a abrirnos a la fe y a la esperanza; resistencia a darnos en amor eficaz y generoso; resistencia del poder del Maligno, el cual pese a que tratemos de olvidar su realidad, existe y está activo.

De aquí que la construcción del mundo se realice en la lucha contra todas estas resistencias. No se logra sin la mortificación, que consiste en la lucha a muerte para vencer día a día todos estos obstáculos. Para ello el hombre necesita un apoyo que no encuentra en sí mismo. El cristiano lo llama gracia: gracia que es luz y gracia que es fuerza. Luz para ver el camino; luz para ampliar los horizontes; luz para no encerrarse en un secularismo miope; luz para superar el hechizo de un pseudo-espiritualismo y para no instalarse remolonamente en un materialismo ramplón.

Gracia que es también fuerza: fuerza para vencer la inercia; fuerza para tener fe y esperanza; fuerza para enderezar lo torcido y crear un mundo más verdadero, más a escala humana; fuerza para amar con un amor siempre en crecimiento.

Por todo esto, el Concilio, al hablar del orden temporal, continuamente afirma la necesidad de la gracia para “sanar”, “purificar”, “robustecer” y llevar a su plenitud las realidades temporales.

## La autoridad de los obispos en asuntos temporales

Lo expuesto sobre el concepto cristiano del mundo y de las actividades terrestres nos permite ser muy breves al tratar de la autoridad de los obispos en materias temporales.

Reiteradas declaraciones del magisterio de la Iglesia no permiten dudar de que el papa y los demás obispos poseen la autoridad y el derecho de orientar y enseñar en estas materias. Basta recorrer los temas de la segunda parte de la Constitución conciliar *Gaudium et Spes*, y sus numerosas notas que remiten a la Escritura y a los documentos de los papas, para convencerse que la Iglesia tiene conciencia de poseer tal derecho y autoridad. Establecido así el hecho, sólo resta explicar el porqué de esa autoridad y señalar sus límites.

El fundamento de la autoridad de los obispos en cuestiones temporales es que no existe una dicotomía entre el creyente y su mundo; tampoco entre él y la sociedad; aún menos entre “esta vida” y la “otra vida”. En otras palabras, lo religioso y lo temporal, la vida interior y las actividades exteriores, el más acá y el más allá, no son realidades que corran en paralelas, sin tocarse. No se puede hablar de “lo espiritual” sin referirse al mismo tiempo a “lo material”. La materia y el espíritu no son dos “partes” del hombre, sino diversos puntos de vista metafísicos para considerar esa realidad concreta e indivisible que es el hombre.

Si el hombre es inseparable de su cuerpo, porque él es su cuerpo, cosa semejante se debe decir del mundo: él es su mundo. Por consiguiente, no se da ni puede darse una opción de la fe que prescinda de las opciones temporales. La fe necesariamente se encarna en la vida terrestre; y el creyente arrastra lo terrestre consigo en su ascenso, en Cristo, hacia el Padre.

Los obispos son los representantes de Cristo para servir al Pueblo de Dios —mediante la palabra, el estímulo, la dirección y los sacramentos— en el cumplimiento de su misión integral que consiste en servir a que el hombre, todo el hombre, en todas sus dimensiones —hacia sí, hacia los demás, hacia el universo en toda su amplitud histórica— llegue a vivir plenamente en Cristo. Por esto su autoridad no puede restringirse a los asuntos “puramente espirituales”. Tal restricción carece de sentido, porque no existe el hombre que sea puro espíritu. Igual cosa vale de la inversa ya que tampoco existe una esfera “puramente temporal” en la cual el creyente se moviese sin relación alguna a la religión. Pretender por lo tanto coartar la autoridad de los Obispos a lo “puramente espiritual” es apoyarse en un sofisma, en algo irreal.

Pero aquí surge una pregunta: ¿De qué manera tienen los obispos autoridad y competencia en los asuntos temporales? Si se les adjudica un campo tan vasto de competencia, ¿no se corre el riesgo de caer nuevamente en la teocracia medieval y de no respetar la justa autonomía de este mundo proclamada por el Concilio? ¿Se les debe atribuir autoridad, en

cuanto obispos y no por razón de su preparación personal, en materias económicas, culturales, científicas, sociales?

Los obispos, en virtud de su función en la Iglesia, son ministros de Cristo y no funcionarios del César. Tampoco son, de por sí, técnicos en materias temporales. Su misión, y la autoridad que la acompaña, es testimoniar a los hombres el Evangelio a fin de que, iluminados por él, actúen en el mundo con una conciencia cristiana, es decir, evangélica.

Por esto se dice que la autoridad de los obispos en materias temporales se ejerce a través de las conciencias de los cristianos. *“Por la mediación de las conciencias”*, es la fórmula que se va haciendo clásica en esta materia.

La misión profética de los obispos —es decir, su obligación de interpretar la realidad del momento con la luz de la revelación divina para indicar a los hombres cuál sea la voluntad divina para el tiempo presente— no se realiza en términos abstractos y generales de “haced el bien y evitad el mal”. Cuando el Pueblo de Dios, en un problema dado, no ve el camino a seguir, los obispos —siempre que ellos lo vean!— tienen el derecho y la obligación de enseñar y guiar en forma suficientemente concreta para que sea un aporte real al encuentro y realización de la Verdad.

Lo mismo sucede cuando grupos del Pueblo de Dios no se deciden a avanzar por un camino, pese a que sepan que es el que deben seguir. En este caso, la función de pastor del obispo se manifestará en el saber dar ánimo y entusiasmo, lo que en ciertas circunstancias implica el poder de mandar en conciencia y la consiguiente obligación de obedecer. El Concilio se refiere a esto cuando dice:

*“En lo que atañe a obras e instituciones del orden temporal, la función de la jerarquía eclesiástica es enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que deben observarse en las cosas temporales; tiene también el derecho de juzgar, tras madura consideración previa y con la ayuda de peritos, acerca de la conformidad de tales obras e instituciones con los principios morales, y decidir sobre cuanto sea necesario para salvaguardar y promover los fines de orden sobrenatural”<sup>14</sup>.*

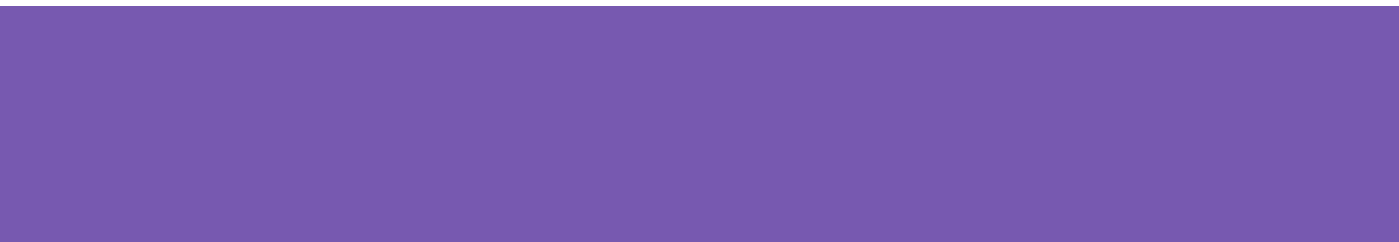
<sup>14</sup> AA, 24.

Todo lo dicho, para ser entendido y aceptado de corazón y con alegría, supone que haya en los creyentes una fe viva e inteligente. Fe para creer que Dios guía a su Iglesia mediante los pastores que Él ha dado a su Pueblo. Fe en que el Espíritu Santo ilumina a los obispos para que nos ayuden a construir, con sus enseñanzas fundadas en el Evangelio, un orden temporal más justo y verdadero cuyos contornos vayan ya adelantando y haciendo adivinar, de algún modo, la figura de la Jerusalén del cielo. Fe en que Dios ha querido robustecer nuestra falta de fuerza, nuestra apatía, mediante el impulso y directivas que los pastores, representantes de Dios, dan a su Iglesia. Inteligencia para discernir y aplicar las enseñanzas de los obispos a las realidades concretas de tiempos, lugares y personas.



ARTÍCULO X

# LA ORACIÓN EN LA TEOLOGÍA



## LA ORACION EN LA TEOLOGIA. HISTORIA DE UN OLVIDO...

*Este es el texto de una clase inaugural del año académico, marzo 1973, en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile. La fecha habla por sí sola. En Chile se vivían muchas tensiones, tanto políticas como religiosas. En la Universidad Católica el ambiente estaba cargado de ideologías de todos los colores. Obispos y superiores religiosos veían esto como dañino a sus estudiantes y comenzaban a retirarlos de la Facultad. Unos pocos querían ir más lejos y hablaban de sacar la Facultad de la Universidad Católica. A este contexto obedece este escrito.*

**S**in mayores rodeos, quiero poner mis cartas sobre la mesa. Al elegir como tema de esta clase inaugural “La Oración en la Teología”, creo estar tocando un punto medular de la vida de esta Facultad. Más aún, pienso que el hecho de tratar este tema nos impone una tarea ineludible no sólo como cristianos, sino precisamente en cuanto a teólogos. El tema podrá ser mejor o peor expuesto esta mañana. Pero esto no obsta a que el desafío que nos impone permanezca igualmente fuerte e insoslayable. No podemos sacudirlo y echarlo fuera del campo de nuestros intereses si somos y queremos seguir siendo teólogos.

El tema es simple. Para algunos, quizás, demasiado simple. ¿No estamos todos de acuerdo en la importancia de la oración? ¿No es obvio que el teólogo menos que nadie puede dispensarse de hacer oración? ¿Qué se puede decir de nuevo a este respecto? ¿Lanzar tan sólo una exhortación piadosa?

No oculto el deseo de que esta clase sirva para impulsarnos a todos a fecundar nuestro quehacer teológico y enriquecerlo con una vida de oración más profunda, más actual, más amplia, más eclesial, más crítica. En este sentido le reconozco un carácter exhortatorio, sintiéndome yo el primero, necesitado de ella. Pienso que todos hemos de dar este paso, tanto individualmente como en cuanto comunidad universitaria dedicada a la teología.

Las cosas que parecen ser obvias y claras, muchas veces están lejos de serlo. Su claridad puede quizás darse en un nivel superficial y demasiado abstracto del pensamiento, desarraigado, sin embargo, de las napas hondas del ser. Por ello, no arrastran; por ello, no conmueven. El conocer pleno y auténtico es el que pasa al hacer; la teoría que se verifica —*fit vera*— en la praxis.

Existen motivos para dudar de eso que pareciera ser tan obvio. Es un hecho que la oración apenas aparece hoy entre los requisitos fundamentales del hacer teología. Nuestra teología se alimenta poco de la oración y no nos mueve a seguir orando. ¿No indica esto que no comprendemos a fondo el problema? Quiero bosquejar en seguida la historia de este olvido: de cómo la teología dogmática olvidó la espiritualidad, y ésta tuvo que buscarse otro nicho.

San Pablo conocía una “*ciencia que hincha*”, contrapuesta a la ciencia y al amor que construyen (1 Cor. 8, 1). Se siente llamado por Cristo “*para llevar a los escogidos de Dios a la fe y al pleno conocimiento de la verdad que es conforme a la piedad*” (Tit. 1, 1). La verdad bíblica exige la plasmación de la teoría en la praxis, del saber en el actuar. “*Si os mantenéis fieles a mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad*” (Jn. 8, 31-32).

En un ensayo muy sugerente, Urs von Balthasar observa que “*a partir de la gran Escolástica, ha habido muy pocos teólogos santos*”. Esto lo contrapone al período de los Padres. Pensemos en Ignacio de Antioquía, Ireneo, Cipriano, Atanasio, los dos Cirilos, Basilio, los dos Gregorios, Hilario, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Máximo el Confesor. Estos hombres de talla de gigantes unifican en un todo personal lo que enseñan y lo que viven: “*lo que enseñan*

<sup>1</sup> “Teología y Santidad”, Ensayos teológicos I (1964), Madrid, p. 236.

*lo viven, con una unidad tan directa, por no decir ingenua, que no conocen el dualismo de épocas posteriores entre dogmática y espiritualidad”<sup>2</sup>.*

Cuando San Patricio de Irlanda, formado en el monacato de fines del siglo IV y comienzos del siglo V, hace su oración más personal, lo que fluye de este Obispo es, a la vez, alta oración y profunda teología:

*“Empiezo este día con una tremenda fuerza: la invocación de la Trinidad. Por la fe en la tríada y la confesión de la unidad voy al Creador. Comienzo este día por la fuerza del Bautismo de Cristo, de su Cruz y de su sepultura, de su Resurrección y Ascensión, de su venida para el Juicio...*

*Cristo está conmigo, frente a mí, a mi espalda. Cristo en mí. Cristo por encima y por abajo. Cristo a mi derecha y a mi izquierda: donde duermo, donde trabajo, cuando me levanto. Cristo en el corazón de todo el que piensa en mí. Cristo en los labios de todo el que habla de mí. Cristo en los ojos que me miran. Cristo en los oídos que me escuchan...Empiezo este día con una tremenda fuerza; la invocación de la Trinidad”<sup>3</sup>.*

La inversa es también verdad. Cuando están en lo más alto de la reflexión teológica, los autores antiguos no pueden por un momento dejar de ser y expresarse como creyentes. Entonces su fe se vuelve oración, que prolonga lo que las palabras ya no pueden alcanzar. Así San Agustín, cuando escribe su fino comentario a las palabras del Génesis “En el principio creó Dios...”.

*“En este principio, ¡oh Dios!, hiciste el cielo y la tierra. En tu Verbo, en tu Hijo, en tu Virtud, en tu Sabiduría, en tu Verdad, hablando y haciendo lo dicho de modo admirable. ¿Quién será capaz de comprenderlo? ¿Quién podrá explicarlo? ¿Qué es esto que resplandece a mi vista y golpea mi corazón sin herirlo?”<sup>4</sup>.*

<sup>2</sup> Ibid, 237.

<sup>3</sup> Esta oración “lorica” (= escudo) es muy probablemente auténtica de San Patricio. Cfr. E. Amann, “Patrice”, DThC XI-2, Col. 2299. El extracto reproducido aquí está traducido del inglés con bastante libertad.

<sup>4</sup> San Agustín, Confesiones CXI, 11.

En un paréntesis a la vez ingenuo y profundo, Agustín reflexiona y conversa con Dios de por qué escribe:

*“¿Acaso, Señor, siendo tuya la eternidad, ignoras las cosas que te digo o ves sólo de improviso lo que sucede en el tiempo? ¿Por qué te refiero tantas cosas? No ciertamente para que las sepas por mí, sino excito con ellos hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeren estas cosas, para que todos digamos: ¡Grande es el Señor y merecedor de toda alabanza! Ya lo he dicho y lo diré: por amor de tu amor hago esto”<sup>5</sup>.*

Agustín sigue en esto las huellas de su maestro Ambrosio, cuando éste dice: “*fides ipsa de caritate promatur*”. O sea, “*que la fe brote del amor*”<sup>6</sup>.

El pseudo-Dionisio, el Aeropagita, que marcó tan profundamente la teología hasta la alta Edad Media, va en la misma línea, al ligar muy estrechamente ministerio y santidad.

San Anselmo, Obispo y doctor de la Iglesia, la continúa, uniendo santidad, teología y oración. Lo practica no sólo en sus *Orationes síve Meditaciones*, compuestas para que el lector crezca en el “*amor de la piedad*” (*pietatis affectum*)<sup>7</sup>, sino también en sus tratados más especulativos, como el *Proslogion* y la *Carta sobre la Encarnación del Verbo*. El primero, que empieza con una exhortación a la contemplación de Dios escrita en oración, en su último párrafo dice:

*“No intento, Señor, penetrar tu profundidad porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, que si no creyere no llegaría a comprender”<sup>8</sup>.*

La *Carta sobre la Encarnación* plantea las condiciones para adentrarse en las cuestiones teológicas:

<sup>5</sup> Ibid, XI, 1.

<sup>6</sup> San Ambrosio, *Explicatio Symboli*, 5.

<sup>7</sup> San Anselmo, *Proslogion*, Prólogo

<sup>8</sup> San Anselmo, *Proslogion*, 1.

*“...ante todo tenemos que purificar el corazón por la fe... e iluminar los ojos por la observancia de los mandamientos del Señor, y llegar a ser, por una humilde sumisión al testimonio del Señor, como niños pequeños, a fin de aprender la sabiduría...”<sup>9</sup>.*

Poco más abajo concluye la idea:

*Que nadie, por consiguiente, penetre en las oscuridades de las cuestiones divinas sin antes haber alcanzado, en la solidez de la fe, la gravedad de las costumbres y la sabiduría...”<sup>10</sup>.*

Solidez de la fe, purificación del corazón, amor de la piedad, cumplimiento de los mandamientos, hacerse pequeño ante el Señor para aprender la sabiduría: estas son las condiciones indispensables que hacen al teólogo. Sin ellas puede haber ciencia, pero de aquella que “hincha” (1 Cor. 8, 1). No sería ciencia teológica porque, como lo repite Anselmo en varios textos<sup>11</sup>, citando a Pablo, “*el hombre carnal no comprende las cosas que son del Espíritu de Dios*” (1 Cor. 2, 14).

La creciente recepción del aristotelismo (s. XIII) y el hecho de que la enseñanza de la teología pasase desde las escuelas adjuntas a abadías y obispados, a las universidades, dan a la teología un carácter cada vez más científico y un cierto grado de autonomía.

A esto se añade una concepción de la ciencia, que empieza a implantarse, según la cual el aspecto teórico de la verdad se disocia de su verificación en la praxis. Nos alejamos pues de la idea bíblica de la verdad como una tarea para hacerse en el amor (Ef. 4, 15).

<sup>9</sup> Obras Completas de San Anselmo, Edic. BAC (1952), I, 693.

<sup>10</sup> Ibid, 695.

<sup>11</sup> Ibid, 693.

## San Buenaventura

Este es el comienzo más estructural de la historia de este olvido; de la separación entre teología y espiritualidad, entre teología y oración. San Buenaventura (1221-1274) lo ve con claridad cuando dice:

*“Hay dos clases de disciplina (teológica): la escolástica y la monástica, preocupada esta última del actuar (monastica sive morum); y para alcanzar la sabiduría no basta la escolástica sin la monástica, ya que el hombre no llega a la sabiduría sólo escuchando, sino mediante el cumplimiento (de lo escuchado) (quia non audiendo solum sed observando fit homo sapiens)”<sup>12</sup>.*

Buenaventura conoce la concepción aristotélica de la ciencia y la utiliza como instrumento, pero no se deja encerrar por ella; se niega a aplicarla sin más a la teología<sup>13</sup>. Para él no basta concebir la teología como la ciencia que deduce conclusiones de principios revelados. Para el santo franciscano, la teología es mucho más que ciencia: es sabiduría, lo que entraña tanto el saber como el vivir. No sólo el especular y la erudición, sino también el gustar. Su fuerza no reside sólo en la capacidad intelectual, sino en el poder de la fe que, mientras más intensa sea, mayores adelantos realiza en el orden de la sabiduría divina. Su fin no se limita a abrirnos nuevos conocimientos, sino se ordena al crecimiento en la fe y a la realización del plan salvífico de Dios.

Detengámonos unos minutos más en Buenaventura a fin de percibir cómo, en un momento histórico en que ya estaban presentes las semillas de la separación entre teología y espiritualidad, un santo y un genio logra superar esta crisis, marcándonos así una ruta aprovechable para nosotros<sup>14</sup>. Ampliando y profundizando la noción aristotélica de ciencia y sabiduría. Buenaventura puede afirmar:

<sup>12</sup> Hex. 2, 3. Citado por O. González, *Misterio Trinitario y existencia humana*, Madrid (1966), 499.

<sup>13</sup> \*O. González, op. cit., 493.

<sup>14</sup> El estudió en la Universidad de París, y fue allí maestro muchos años (desde 1248, comentador de San Lucas; en 1253, reconocido oficialmente como Maestro por la Universidad. En 1257 fue elegido Ministro General de toda la Orden. Sede frecuente en París: da conferencias, cursillos, sigue el movimiento de las nuevas ideas (Roger Bacon) y continúa escribiendo (*Collationes de decem praeceptis*). En 1273 lucha contra el averroísmo con sus famosas *Collationes in Hexaameron*, famosas conferencias a que acudió todo el París intelectual.

*“Sólo la teología es ciencia perfecta, ya que sólo ella comienza de lo primero, que es el primer Principio, y llega a lo último, que es el premio eterno...<sup>15</sup>. Ella sola es, además, sabiduría perfecta, que comienza de la causa suprema en cuanto es principio de los seres causados donde termina el conocimiento filosófico, y pasa por ella en cuanto es remedio de los pecados y vuelve a ella en cuanto es premio de los méritos y meta de todas las aspiraciones. En este conocimiento es dónde se halla sabor perfecto, vida y salud de las almas (sapor perfectus, vita et salus animarum)<sup>16</sup>.”*

Buenaventura construye su noción y método de la teología, sacándolos de su concepción del dogma trinitario. En el prólogo del *Breviloquim* nos lo explica:

*“El origen de la Sagrada Escritura (para él muchas veces sinónimo de la teología) no es por humana investigación, sino por revelación divina, que fluye del Padre de las lumbres, del que toda paternidad toma su nombre en los cielos y en la tierra; de quién, mediante su Hijo Jesucristo, dimana a nosotros el Espíritu Santo, y por medio del Espíritu Santo,.. se da la fe, y por la fe mora Cristo en nuestros corazones”<sup>17</sup>.*

El Espíritu Santo es el Amor personal en que el Padre y el Hijo se aman y se entregan. La ley del amor, que es difundirse, comunicarse, alcanza su grado máximo en el Espíritu Santo. Es la realidad personal del amor del Padre y del Hijo. Por tanto es también la afirmación llena de amor de todo lo que ha sido creado y que, por la misma fuerza del Amor-Espíritu, está llamado a retornar al Padre.

Por esto Buenaventura concibe la teología como “*sabiduría en el amor*”, es decir, en el Espíritu Santo. Ha de seguir la trayectoria del Espíritu Santo tanto en su manar del Padre de las luces hacia nosotros por su Hijo Jesucristo<sup>18</sup> como en su movimiento de retorno, por el

<sup>15</sup> “*Dicat quilibet: Domine exivi a Te summo, venio ad te Summum et per Te Summum... Haec est tota nostra metaphysica*” (Coll. in Hex, 1, 17). *Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari* (Coll. in Hex, 1, 17).

<sup>16</sup> *Breviloquim* I, cap. 1, 4.

<sup>17</sup> *Ibid*, prol, 2.

<sup>18</sup> *Ibid*, prol. 2.

que nos conduce al Hijo (*nunquam pervenitur ad Filium nisi per Spiritum Sanctum, qui docet nos omnem veritatem.*)<sup>19</sup>. El Hijo a su vez nos hace tornar al Padre<sup>20</sup>.

Vista la teología como sabiduría en el Amor, pertenecen a ella en forma indispensable el amor, la oración y la santidad de vida. Para Buenaventura este amor no es puro afecto volátil y pasajero, sino el Espíritu Santo, que, dándose al hombre, es la presencia divinizadora que lo mantiene en el ser. Al ser la fuerza personal que une al Padre y al Hijo, es también la fuerza que atrae a todo el universo y la historia hacia su fuente, al Padre. Sin el Espíritu de amor no puede haber sabiduría, ese “sabor perfecto”, que es un conocimiento por inmediatez total, por contacto directo<sup>21</sup>.

La teología es un esfuerzo de concreción concretísima de captar la realidad como viene de Dios y como hacia El retorna, incluyendo en este proceso al mismo teólogo que teologiza. Por esto no puede ser nunca una ciencia puramente teórica. No es que el franciscano minimice el valor de lo intelectual: “*la sabiduría nace en el conocimiento y se consume en el amor*”<sup>22</sup>. O en forma más abarcadora: “*la sabiduría encierra en sí ambos actos: en cierto modo el entendimiento y en cierto modo el amor*”<sup>23</sup>.

Por eso no es una pura afectividad vaga y oscura, sino un amor hecho de claridad y una claridad encendida de amor. Pero si a algo hay que atribuir algún modo de primacía, es al amor<sup>24</sup>. El amor nos hace ser mejores (*ut boni fiamus*)<sup>25</sup>. Esto lo afirma porque para él la adquisición de conocimientos intelectuales está en función y servicio de la salvación: “*dar*

<sup>19</sup> Reductio Artium ad theologiam, 26.

<sup>20</sup> Reductio..., 23: “*Sicut ergo res exierunt a Deo per Verbum Dei, sic ad completum reditum necesse est, Mediatorem Dei et hominum (1 Tim. 2, 5) non tantum Deum esse, sed etiam hominem, ut homines reducat ad Deum*”. De Mysterio Trinitatis q. 4 2 contra 10: “*...cum ergo immensitas Dei stet cum inhabitatione gratiae, in qua Filius, qui est imago Patris, per Spiritus sancti donum et nexum nos reducit ad Patrem...*”. De Mysterio Trinitatis q.19,2 contra 10: “*...cum ergo immensitas Dei stet cum inhabitatione gratiae, qua Filius, qui est imago Patris, per Spiritus Sancti donum et nexum nos reducit ad Patrem...*” Comentario [C 1].

<sup>21</sup> Esto es lo que en el fondo expresa el término “sabor”, ya que el gusto es el sentido que nos pone en contacto más inmediato y directo con el objeto; mucho más directo que la vista, el oído, el tacto o el olfato.

<sup>22</sup> III Sent, d, 35 q. 1. Citado por Th. Soiron, *la condition de theologien*, París (1953), 177

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> I Sent. d. 10 a 1 q. 2 fund. 1; *Non est perfecta cognitio sine dilectione*. Cfr. O. González. Op. cit., p. 498.

<sup>25</sup> Comment, in Sent., Proemio, q. 3.

*al hombre caminante conocimiento suficiente de las cosas en la medida necesaria para la salvación”<sup>26</sup>*

En Ignacio de Loyola, nada de teólogo de oficio pero sí hombre lleno de la sabiduría de Dios, volvemos a encontrar esta relativización del conocimiento, conforme al “tanto cuanto”, en beneficio de la salvación por y en el amor. Digo esto de paso, porque nos podrá ser útil más tarde, al hablar de una de las funciones de la oración en la teología.

El fin de la teología no es un fin cualquiera, sino la plenitud de la felicidad eterna. Allí veremos, amaremos, y se nos cumplirán colmadamente todos nuestros deseos. Como el fin, la meta última de un proceso, no puede ser ajeno al proceso mismo, la teología debe enseñarse y escucharse con esta intención<sup>27</sup>.

Además del amor, Buenaventura postula la oración y la santidad de vida. En verdad no son éstas sino la misma realidad del amor vista desde puntos de vista diferentes. Respecto a la oración tiene frases lapidarias: “orando se hace la luz” (*orando illuminatur*)<sup>28</sup>; “sólo orando se llega a entender” (*orando solum vere intelligitur*)<sup>29</sup>. La oración es clave en la teología.

En el prólogo del *Breviloquio* invita así a la oración:

*“Para que lleguemos a este fruto o término (la plenitud de Dios, la felicidad eterna)... hemos de comenzar por el exordio, a saber, por acercarnos con fe al Padre de las luces, doblando las rodillas de nuestro corazón, a fin de que Él, por su Hijo en el Espíritu Santo, nos dé verdadero conocimiento de Jesucristo. Y con el conocimiento, nos dé su amor, para que así conociéndole y amándole ..., podamos conocer... la misma Sagrada Escritura (esta es la “teología” para Buenaventura) y llegar por este conocimiento al conocimiento plenísimo y amor excesivo o extático de la Beatísima Trinidad adonde tienden los deseos de los santos y donde se halla el término y plenitud de todo lo verdadero y bueno”<sup>30</sup>.*

<sup>26</sup> Breviloquium, prol. 3 y 5.

<sup>27</sup> Brevil. prof. 4.

<sup>28</sup> *Speculatio pauperis in deserto*. Cap. 1 y 2 (Capítulo 1 del Itinerarium).

<sup>29</sup> Citado por O. González, Ver arriba, op. cit. 497.

<sup>30</sup> Brevil. 5.

Balthasar dice que: “hubo algún momento en que se pasó de la teología arrodillada a la teología sentada. Con ello la teología ,científica’ se vuelve extraña a la oración y, por consiguiente, desconoce el tono con el que se debe hablar sobre lo santo”. “Entre tanto — prosigue— la teología ,edificante’, al ir progresivamente perdiendo contenido, sucumbe no raras veces a una unción falsa”<sup>31</sup>. El teólogo suizo retoma la expresión de Buenaventura: la teología ha de hacerse “con el corazón arrodillado”<sup>32</sup>. Y acto seguido, hace al lector esta invitación:

*“Por eso primeramente invito el lector al gemido de la oración por medio de Cristo crucificado, cuya sangre nos lava de las manchas de los pecados, no sea que piense que le basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la alegría exultante, el esfuerzo propio sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, el espejo sin la sabiduría inspirada de Dios”<sup>33</sup>.*

La oración trae consigo la admiración, que es el comienzo de la búsqueda de la sabiduría. Engendra el gusto, la devoción, la piedad, el gozo y la caridad. Hace que crezca la humildad y la sabiduría inspirada de lo alto.

Los ingleses dicen que nadie puede levantarse del suelo tirando de los cordones de sus zapatos. Con un argumento parecido, Buenaventura muestra la necesidad imprescindible de la oración para la verdadera teología (*supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem*)<sup>34</sup>. La oración juega el papel de “madre y origen de esta sobre-elevación” (*mater et origo superelevationis*)<sup>35</sup>. El conjunto de la creación y la historia son para Buenaventura una “escala para subir a Dios”<sup>36</sup>. Ahora bien, en esta ascensión la oración es el primer paso (*sic primo orandum est nobis*)<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Ensayos teológicos I. Verbum Caro, Madrid (1964), 267.

<sup>32</sup> Prólogo, 3.

<sup>33</sup> Ibid. 4.

<sup>34</sup> Itinerario 1, 1.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid., 1, 2.

<sup>37</sup> Ibid., 1, 8.

No sólo el amor y la oración. También la vida tiene un lugar preeminente y es prerequisite de una teología profunda y rica. Con esto volvemos al concepto bíblico de la verdad como algo que implica la praxis. A propósito del crear de Dios por su Palabra, dice Buenaventura: “*Su decir es hacer y su hacer es decir*”<sup>38</sup>. Esta misma concepción sustenta la insistencia del doctor franciscano en la necesidad de la santidad para ser teólogo. La santidad de vida tiene como fruto el don de inteligencia, y éste la perfección de la teología: “*Nam iste est ordo: sanctitas enim vitae meretur donum intelligentiae; et donum intelligentiae disponit ad excellentiam doctrinae*”.

San Juan Evangelista fue el gran teólogo por su santidad de vida, su cercanía a Cristo y su unción por el Espíritu. La santidad es la condición para pasar de una teología mera ciencia a la verdadera sabiduría, que no es sólo conocimiento especulativo, sino experimental. Hay que gustarla, saborearla.

No es fácil el paso de la ciencia a la sabiduría; hay que poner un puente y ese es la santidad. Pasamos de la ciencia por la santidad a la sabiduría”<sup>39</sup>.

En las “*Collationes in Hexaemeron*” anota Buenaventura con hondura psicológica, que anula la disyuntiva en que se ponía santa Teresa de Ávila de tener que elegir entre un confesor santo, pero ignorante, y uno menos santo, pero letrado: “El que prefiere la ciencia a la santidad nunca avanzará en la teología” (*Qui enim praefert scientiam sanctitati nunquam prosperabitur*)<sup>40</sup>, No se avanza en teología si no se crece en santidad, es decir, en la fuerza y presencia del Espíritu de Cristo actuando en nosotros, asemejándonos a Cristo y llevándonos al Padre.

## Santo Tomás de Aquino

Buenaventura es un maestro de la teología arrodillada. También lo fue Tomás de Aquino, aunque con otro estilo y gracias a la feliz libertad, producto de la sabiduría, con que trató el aristotelismo, adaptándolo a lo cristiano. Para Santo Tomás también es el amor la

<sup>38</sup> Brevil., Pról. 4,

<sup>39</sup> Op. cit, 499.

<sup>40</sup> *Coll in Hex.* 19, 3.

fuerza que impulsa e impregna el quehacer teológico. Esto sucede gracias a que la teología remonta el río en sentido inverso —el retorno ascendente— de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Aleccionador a este respecto en este pasaje: “*El Espíritu Santo es Amor... El Hijo es Palabra, no de cualquier modo, sino espirando, el amor... El Hijo es (así) enviado a comunicar una enseñanza que prorrumpe en el afecto del amor*”<sup>41</sup>.

Para Santo Tomás la palabra teológica se nutre del corazón mismo de la vida trinitaria. La teología, movida por el impulso de amor del Espíritu, sube o través del Hijo hasta el Padre. Su finalidad y meta última es el amor de caridad (*theologia ordinatur ad affectionem sive dilectionem caritatis*)<sup>42</sup>. En la visión tomista mejor es el amor que el conocimiento de Dios: “*dilectio Dei cognitioni praefertur*”<sup>43</sup>. La teología es la máxima sabiduría<sup>44</sup>. La que sin más (*simpliciter*) no es fruto del conato humano, sino don del Espíritu Santo<sup>45</sup>, e incluye tanto el orden de la teoría como el de la praxis<sup>46</sup>.

Este primado del amor como fuente y meta del quehacer teológico impone al teólogo una tarea sin límites. Santo Tomás observa con finura psicológica que “*quien ama no se contenta con un conocimiento superficial de la persona amada, sino procura meditar todas las cosas que se relacionan a él para así entrar a lo más profundo del amado*”<sup>47</sup>. Por esto nada es ajeno al interés del teólogo de Aquino y todos los conocimientos y problemas de su época encuentran cabida en su *Summa* y en sus comentarios a los libros de la Escritura, que fueron sus escritos más propiamente de Maestro.

Tomás acudía a la oración como hoy día un teólogo va al Kittel o al *Dictionnaire de Théologie Catholique*. En cualquier duda o dificultad se ponía en oración. Los casos que nos cuenta su amigo Reginaldo son conmovedores en su diáfana ingenuidad. Alcanzó una unidad superior en el sintetizar y hacer interactuar la oración y el estudio. Es lo que pedía

<sup>41</sup> “*Filius aulem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem...; mittitur Filius... secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris...*”(I,43,5 ad 2).

<sup>42</sup> *In Canticum*. Proemio, final.

<sup>43</sup> II-II q. 23, a, 6, ad 1.

<sup>44</sup> I q. 1, a. 6.

<sup>45</sup> II-II, q. 45, a. 1.

<sup>46</sup> *Ibid.*, a. 3.

<sup>47</sup> I-II- q. 28, 8. 2.

en la práctica su concepción de la teología. Es conocido el consejo que dio al hermano Juan, cuando lo consultó de cómo estudiar teología: *“No ceses de dedicarte a la oración”*<sup>48</sup>.

Santo Tomás había experimentado el peligro de sequedad espiritual que viene de la pura especulación. En palabras de Guillermo Tocco, su discípulo y uno de sus principales historiadores:

*“Dado que con frecuencia, mientras la inteligencia especula, se pierde la devoción, cada día él hace una lectura de los Padres para suscitar devoción. A quien se asombra de verlo interrumpir así su especulación, él responde: “Nutro mi piedad. Esto me permite elevarme más fácilmente a la contemplación. El amor se hace devoto y así la inteligencia sube más alto”*<sup>49</sup>.

No podemos seguir de cerca la historia de este olvido que llevó a separar la oración y la teología. Urs von Balthasar la condensa así:

*“El recargamiento exagerado de la teología con filosofía profana alejó de aquella a los hombres espirituales. De este modo comenzó a surgir, al lado de la dogmática,... una nueva ciencia de la “vida cristiana”. Tal ciencia tiene sus orígenes en la mística medieval y se independiza definitivamente en la devotio moderna. En esta vía lateral será donde en adelante encontraremos los santos”*<sup>50</sup>.

Para muchos hombres espirituales —Ignacio de Loyola, Juan de la Cruz, Cura de Ars— el estudio de una teología exageradamente recargada de la filosofía resultaba árido y secante. Su alimento espiritual lo buscaban en el Evangelio u otros “libros de piedad”.

Leonardo Lessius, teólogo jesuita, en 1619 se siente obligado a explicar y defender la teología especulativa en su obra *De perfectionibus moribusque divinís*. Pero la misma de-

<sup>48</sup> Estos 16 consejos se encuentran en *Opuscula Theologica 1*, (1954), Roma, p. 451. Es decidor y simpático el número seis: Sé amable con todos”.

<sup>49</sup> Vita, 665. Citado por L. Lavaud, “S. Thionnas. Notes distinctives de sa sainteté”. En obra en colaboración, S. Thomas d’Aquin, St. Maximin (Var) (sin fecha), p. 24.

<sup>50</sup> Op. cit., 48.

fensa revela las críticas que muchos tenían contra la Dogmática: poco útil para los que la estudian, poco adaptada, estéril. De ahí que muchos apenas se esfuerzan por dominarla durante el tiempo de sus estudios, o la abandonen al terminarlos, para dedicarse a la que llaman teología práctica, que sería la única fecunda y útil para el hombre.

Pero después de defender la teología especulativa con diferentes argumentos, Lessius con toda ingenuidad explica que su obra será distinta:

*“El modo de abordar (los temas) no será del todo escolástico, sino bastante más libre, a fin de que las cosas no sólo se entiendan bien, sino se presenten a la mente del lector de manera amplia y atrayente. Así no sólo se instruirá claramente al entendimiento, sino se despertará también en los ánimos el afecto de la piedad. Porque los temas deben presentarse de tal modo que llenen la mente de admiración, estupor, reverencia, temor, amor y gozo. Cosa que no sucede cuando la teología se detiene en algunas minucias y sutilezas, destinadas tan sólo para las disputas”<sup>51</sup>*

Por la propia confesión de Lessius se ve que los críticos de la teología especulativa o dogmática no estaban tan mal fundados.

## La situación actual

Entre tanto, la situación ha cambiado, pero sin llegarse a una síntesis satisfactoria. Hay sin duda un esfuerzo por juntar dogma y espiritualidad, pero que queda apenas a mitad de camino. Lo mismo resulta del estudio de una dogmática actualizada, como los dos tomos ya aparecidos de *Mysterium Salutis*. Pese a uno que otro aporte disperso, no se ha logrado una buena integración de la oración en la teología.

Para avanzar hacia esta síntesis, habría que sacarle más provecho a los innovadores de la teología del siglo XIX y XX. Pienso en nombres como Johann Adam Moehler, Newman,

<sup>51</sup> Op. cit. Opuscula I, París (1912), p. XV-XVI. Ver p. VI.

Matías Scheeben, en el siglo XIX. Y en el siglo XX en figuras como Odo Casel, de la Taille, de Lubac, los dos Rahner, Chenu y Balthasar, sin pretensión de ser exhaustivos.

Maurice de la Taille, en su *Mysterium Fidei*, es bastante consecuente con la norma que fija en su prefacio a la teología: «*Lo que no sirve para fomentar la piedad no tiene lugar alguno en la teología*»<sup>52</sup>.

Hoy día, al menos entre nosotros, ciertamente no se peca por exceso de sutilezas filológicas, aptas sólo para las disputas, como diría Lessius. Se recurre y se conoce mucho más la Biblia que hace 20 o 30 años. ¿Pero es éste un conocimiento de la verdad “*conforme a la piedad*” (Tit 1, 1)? ¿No hay tal cúmulo de datos desarticulados, que los árboles no permiten ver el contorno del bosque? ¿No es ciencia que «hinch»? ¿Despierta la teología que enseñamos y recibimos un verdadero entusiasmo?

Surge el entusiasmo —la etimología lo dice— cuando se está en *Theó*. Cuando el profesor y los estudiantes están dentro de la corriente divina, dinamizados y gozosos por ella. Cuando hay inspiración del Espíritu de Dios que produce fe viva, amor, oración, santidad de vida, gusto, devoción, piedad, sabiduría. O sea, conocimiento experiencial.

¿No habrá un elemento de verdad en la desconfianza manifestada cada cierto tiempo por algunos Obispos hacia esta misma Facultad de Teología? Si algunos prefieren que sus seminaristas se formen no en las Escuelas de los Obispos, porque éstas no existen, pero como un mal menor, bajo la guía de uno o dos “hombres de Dios” que “algo saben”, ¿no es porque echan de menos el aspecto orante y sapiencial de la teología de la Facultad?

A estas tres preguntas mi respuesta instintiva es un no parcial a las dos primeras y un sí parcial a la tercera. Sé que este procedimiento es discutible y que difícilmente se pueden probar estos juicios intuitivos. Pero hay cosas que son verdad, aunque no se las pueda controlar con el rigor de una “prueba”. En todo caso, lo que interesa esta mañana es dejar las preguntas lanzadas para que los que se interesen las estudien y analicen más a fondo.

<sup>52</sup> Ver Introducción al *Mysterium Fidei*, p. VIII.

## ¿Qué hacer en la facultad?

Frente a una dificultad seria, como la que enfrentamos hoy aquí, con raíces en siglos de historia teológica, surgen o menudo las soluciones de facilidad.

La primera suele ser favorecer el pietismo: Si se constatase que entre los profesores o entre los alumnos de hoy en la Facultad no hay insistencia suficiente en la oración o la santidad, más de algún obispo, superior o encargado de la formación tratará de crear una atmósfera de piedad. Reaparecerán los viejos o los modernos autores de espiritualidad y el barómetro estará marcando buen tiempo, si hay abundancia de afectos espirituales, aunque sea con muy poca ciencia.

Esta actitud es corriente hoy ante la “confusión de los tiempos” y la “secularización”. Pero dudo que sea sabia. En efecto, no sana el mal en su raíz, que es la disociación entre dogma y espiritualidad. Puede que con ella, aparentemente, se avance en oración. Pero ni es oración rica ni se alcanza con ella la sabiduría, porque le falta un elemento esencial de ella, la ciencia.

En tal solución fácilmente se cae en un pietismo que a la larga puede ser tan estéril como la “*ciencia que hincha*”. Porque en el fondo inhabilita para comprender y colaborar, en toda su pluriforme riqueza, contradicciones y complejidad, con el plan de Dios concreto para el presente de la Iglesia en su servicio al mundo.

Para algunos hay que dar un paso más drástico. Habría que sacar la teología de la Universidad Católica. Piensan que la escolarización es su ruina, mata el espíritu, la convierte en ciencia y no en sabiduría. Por esto abogan en favor de retirar la teología de la Universidad.

Lo que olvidan los que así arguyen es que la escolarización se da dentro o fuera de la Universidad. También en las escuelas teológicas ligadas a diócesis y escolasticados religiosos. En rigor, basta que haya un discípulo y un profesor para que surja con todos sus riesgos y promesas.

Si el problema no reside en la escolarización, ¿qué mueve a querer retirar de la Universidad la teología, o los estudiantes de teología, que a la larga es lo mismo? Me parece que fundamentalmente se busca dar una formación teológica más personal, más ligada al medio concreto donde actuará el estudiante como diácono, sacerdote, laico o religioso; una teología más pastoral y espiritual.

Comprendo que pueda haber situaciones que aconsejen como mejor esta medida. Pero pienso que sería grave daño para la Iglesia y su personal apostólico el que se extendiera esta solución. Ciertamente no fue ésta la actitud de Buenaventura con los estudiantes franciscanos. Siendo General de la Orden, los mantuvo en la Universidad de París en plena crisis del averroísmo. Lo mismo hizo la Orden de Santo Domingo. Y más tarde Ignacio de Loyola con los jesuitas.

Renunciar a formarse teológicamente en la Universidad equivale a perder la “totalidad” del saber que ésta ofrece. Es alejarse del lugar donde por vocación se busca valorar para Dios todo lo humano: *nihil humanum a me alienum puto*. Es guardarse en un refugio que fácilmente nos puede llevar a desinteresarnos del mundo y a hacernos infieles al mandato de misión dado por el Señor. Faltaríamos a aquello de San Pablo de “hacernos todo a todos”. Cerraríamos así el espíritu a comprender el misterio mismo de Dios, porque así como sin la Trinidad no hay comprensión de la historia, así también sin la historia no hay comprensión de la Trinidad. El descenso de Dios al mundo se hace por la misma escala de las creaturas que ascienden hacia él y son rejuvenecidas cada momento por la fuerza del Espíritu de Cristo.

La experiencia de los siglos pasados nos ha enseñado lo grave que es este alejamiento entre el lugar donde se reflexiona la fe y el lugar donde se archivan, computan y analizan los procesos del mundo. No es solución sacar la teología de la Universidad. ¡No! ¡Aquí ella tiene mucho que dar y mucho que recibir!

La respuesta positiva va en la línea de lo expresado acerca de la oración en la teología. El verdadero desafío está en que en la Facultad de Teología hagamos teología orante. A lo Buenaventura y todos los grandes doctores, esto implica mayor amor, mejor oración, más santidad. Estas cosas no son adornos que un teólogo puede o no llevar consigo. Son condiciones necesarias del ser teólogo de veras, aunque no es la Facultad la primera y principal responsable de enseñar a sus alumnos la pedagogía de la oración. Pero sí le toca hacer teología orante (*theologia orans*), porque es la única que no distorsiona ni al sujeto ni al objeto ni a la finalidad de la teología. La única que respeta plenamente un método teológico sacado de lo misma revelación trinitaria.

La oración da al estudio de la teología esa dimensión experiencial que es indispensable para que sobrepase el nivel del conocimiento meramente nocional. En la terminología de Newman, pasar del “*notional assent*”, el que se queda en los contenidos, al “*real assent*”, el que penetra en la persona entera y en sus dinamismos de acción.

La oración contribuye así a que la teología pase de ser ciencia a ser sabiduría. Sabiduría es conocimiento inmediato, *cognitio per contactum*, porque viene de saborear, siendo el gusto el sentido de mayor inmediatez entre el sujeto y el objeto. Esto sucede en la oración por el hecho de que en ella Dios se nos da en su Espíritu para que con Él y en Él digamos a Dios: *iAbba!*

Y no puede ser de otro modo porque oración y fe son dos aspectos de una realidad idéntica: la oración es la fe que se articula, se expresa; es hablar al Padre en la fe y desde la fe de Cristo (Rom. 3, 21) presente en nosotros por su Espíritu que nos conduce y nos hace vivir en Cristo para Dios (Rom. 8, 14).

La oración, al permitir que el Espíritu de Dios reverbere y queme en nosotros, y que nosotros hagamos nuestro ese fuego y esa luz, produce en nuestras vidas movimientos incesantes a mayor conversión y santidad. De aquí surgen nuevas búsquedas; “*buscar para hallar y hallar para así seguir buscando*” (S. Agustín). Así brota el entusiasmo y la admiración por la creación de Dios y se enciende el amor al Padre de Nuestro Señor Jesús, el Cristo.

Este amor es la vida del hombre y lo impulsa a vivir en paz y conformidad con la voluntad divina y a buscarlo y encontrarlo siempre más. Así crece igualmente el deseo de ser cooperadores activos de la historia por la cual Dios conduce a la humanidad toda, junto con todo el universo, hacia su plena unión y transformación en Él. Todo esto enriquece la actividad teológica, porque amplía nuestros intereses para abarcar, penetrar y hacer real todo aquello por lo que Dios vibra y se interesa.

Así la oración afina nuestros órganos de captación para escuchar las voces de Dios que nos llegan de la naturaleza, de la historia, de la Palabra revelada, de las luces e impulsos internos del Espíritu en el mundo y en nosotros (GS. 44). Esto enriquece a la teología. Contribuye al progreso y mayor clarificación de la Verdad de Dios, manifestada en Cristo y que se despliega a través de los tiempos en nuevas y multiformes expresiones. El Cardenal Newman, en su penetrante estudio sobre el *Desarrollo del dogma*, considera con razón este elemento como uno de los más decisivos.

La fina atención del teólogo a las señales de su tiempo sirve para que su quehacer teológico no sea ciencia que hinche o especulación desligada de las necesidades de los hombres, sino que posea el sello misionero propio de la misión del Hijo en la fuerza del Espíritu. Para

Buenaventura —y también para Ignacio de Loyola— el estudio de la teología ha de ser funcional a la salvación de los prójimos en y por el amor.

Esto plantea el difícil problema de la debida dosificación del conocimiento teológico en miras a una mayor eficacia misionera de la Iglesia en nuestro mundo. Es lo de la interrelación entre teoría y praxis, sabiendo que en último término —como lo expresara un discípulo de Buenaventura— *“la praxis verdadera consiste en el amor” (amare est vere praxis)*<sup>53</sup>. ¿No se habrá olvidado demasiado este principio hoy en día en que se difunden como callampas ideas teológicas que sobrecargan a los cristianos y les dificultan vivir en el amor?

Por último, al hacernos ver y querer las cosas con los ojos y el Corazón de Dios, la oración robustece los vínculos de la caridad. Sigue hoy siendo pertinente el consejo de Santo Tomás al hermano Juan para crecer en teología: *“Sé amable con todos”*. Sólo comulgando con los demás en el amor podrá el teólogo ponerse a la escucha del Dios que es amor (1 Jn. 4, 8). Viviendo en el amor, sus búsquedas abrirán horizontes positivos a los demás. Sus mismas críticas a la ramplonería y el pecado en la Iglesia serán para curar, no para fomentar distanciamientos y desesperanzas.

Hacer teología en oración. Veo esto como la respuesta a la crisis actual de la teología. No es solución verdadera un fácil pietismo ni el alejar la teología de la Universidad. Esto no sirve para formar cristianos —laicos, clérigos, religiosos— que quieran y busquen una Iglesia que sirva a un mundo en expansión acelerada de conocimientos y culturas.

Las respuestas de apariencia fácil no convencen y hoy día ya a corto plazo se muestran ineficaces. Más que nunca se requiere estudio serio y profundo asimilado vitalmente en la oración. Es capital que los estudiantes penetren con fe orante algunos de los bloques centrales de la teología. Mediante esta comprensión a la vez profunda y religiosamente existencial de los temas capitales se creará en ellos un hábito de transferencia que les permitirá adentrarse con igual afecto e interés en otros temas más periféricos o actuales. Esta es la teología que se hace con el *“corazón arrodillado”*.

Pienso que lo dicho tiene proyecciones muy concretas para la actividad teológica que realizamos en esta Facultad. Pero prefiero no entrar en el campo de las concreciones. Estimo mejor que estas ideas se decanten y esperar que por parte de todos —profesores, estudian-

<sup>53</sup> Duns Scotus, Ox. Prol. q. 4 (VIII, 250). Citado por Th. Soiron, *La condition du théologien* (1953) París, 189.

tes, obispos y superiores— surjan sugerencias que a su vez sean recibidas y ponderadas en un clima de oración para ver cuáles, cuándo y cómo ponerlas en práctica.





ARTÍCULO XI

ESPIRITUALIDAD  
Y TEOLOGÍA  
PASTORAL



## ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGÍA PASTORAL

*Este trabajo lo presenté en una Seminario para profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica pocas semanas antes de la beatificación del P. Alberto Hurtado (1994).*

*Mi intención era enriquecer lo que se entiende por “espiritualidad”, vinculándola al quehacer teológico desde su raíz más íntima. La presentación desarrolla el supuesto de que toda buena teología es a la vez pastoral y espiritual.*

**E**stoy muy contento de estar con ustedes después de once años de ausencia de la Facultad de Teología. Pude leer con mucho interés algunas de las ponencias de este Seminario, que me gustaron mucho y aprendí enormemente de ellas.

Comprendí a la vez que sería infiel a mi realidad actual de jesuita operario si tratase de ponerme al nivel de ustedes en cuanto a documentación, bibliografía, erudición, notas. Por este motivo modifiqué el título que se me propuso. En vez de “Teología espiritual y Pastoral” hablaré sencillamente de “Espiritualidad y Teología”, dejando al juicio de ustedes si alguna de las cosas que diga puedan o no servir a la teología.

El tema lo he dividido en tres partes: 1) Espiritualidad y espiritualidades: ¿de qué estamos hablando? 2) Un breve núcleo de cómo yo veo la vida en el Espíritu. 3) Los desafíos que presenta la espiritualidad a la teología y a la pastoral hoy día.

## Espiritualidad y espiritualidades

De partida, quiero decir que hay muchas maneras de describir o definir lo que es la espiritualidad, según sea la experiencia de la fe de sus autores y la situación vital, desde la cual escriben y para quienes escriben. Algunos manuales antiguos la definían como aquella parte de la teología que trata de la perfección cristiana y de los medios que conducen a ella. Dentro del conjunto de la teología, la conectaban con la dogmática y la moral<sup>1</sup>.

Hoy día sigue habiendo diversidad de definiciones. Pero de una u otra forma todas introducen en la definición el vivir el llamamiento a seguir y trabajar con Cristo por el reinado de Dios, en la Iglesia, bajo la guía del Espíritu. Algunos recalcan polémicamente que Jesús no tenía ninguna espiritualidad, porque “el Espíritu le bastaba”<sup>2</sup>. Otros matizan este planteamiento, porque el Espíritu lo conducía en la línea de la espiritualidad del Dios lleno de compasión, tierno y misericordioso, en la línea de los grandes profetas (Jer 31, 20; Is 49, 15-16).

Pero dejemos de lado esta empresa de enmarcar la espiritualidad en una definición única y universal. La considero imposible porque el Espíritu es por esencia el que no se somete a límites conceptuales ni de ninguna otra especie. En vez de ello, recordemos en pocas pinceladas la abundancia de las espiritualidades que hoy existen y las circunstancias de las cuales surgen.

Porque espiritualidades en la Iglesia hay muchas. Lo que no puede ser de otra manera, si tenemos en cuenta la inmensidad del misterio de Cristo, vivido a través de las edades de la historia de la salvación. El esbozar su diversidad, su modo especial de nacer y sus circunstancias nos ayudará a comprender su raigambre histórica y su carácter fundamental de servicio a la Palabra de Dios y a la edificación del Pueblo de Dios que ellas tienen.

<sup>1</sup> P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, Paris 1917, p. 7.

<sup>2</sup> O. Boulnois, “*Spiritualität oder christliches Leben im Geist?*” *Communio* 23 (1994) p. 199.

Las espiritualidades se diversifican y diferencian entre sí por diversas razones, pero siempre en relación a algún misterio o aspecto de la vida y actuar de Jesucristo, dando así lugar a varios énfasis espirituales: la Encarnación, el nacimiento pobre en Belén, la vida oculta de Nazaret, el ayuno en el desierto, la proclamación de la Buena Noticia por pueblos y campos, el servicio a los pecadores, la curación de enfermos, la cercanía de Jesús a los niños, la eucaristía, la pasión, la muerte, la resurrección, el don del Espíritu pascual y la misión universal. Las fiestas del año litúrgico, los santuarios y devociones populares han contribuido a enriquecer esta diversificación de las espiritualidades.

Las espiritualidades llamadas clásicas son las que se remontan a los fundadores de órdenes religiosas antiguas, como la benedictina, la franciscana, la carmelita, la ignaciana. Junto a éstas están las recientes que nacen de personas carismáticas y que han dado origen a movimientos eclesiales muy vivos en la Iglesia de hoy. Pienso en el Opus Dei, Schoenstatt, Cursillos, Neocatecúmenos, Oasis y otros por el estilo.

La diversidad de los estados de vida da lugar a espiritualidades diferentes. San Francisco de Sales dice que la “vida devota”, que significa “vida de entrega a Dios y a los demás”, se diversifica según las condiciones y estados de vida de las personas, según sean casados, sacerdotes, militares, jueces, etc.

Otro criterio diferenciador de espiritualidades proviene de la edad y el desarrollo de las personas: espiritualidad del niño, del adolescente, del adulto joven, del anciano. Hoy día se habla y escribe mucho sobre la espiritualidad de la segunda mitad de la vida.

Al factor de las fases de la vida se puede añadir la buena y la mala salud de las personas. Porque es evidente que los seres enfermos o limitados, sobre todo si se trata de males crónicos, desarrollan formas de espiritualidad que les ayudan a llevar su cruz con alegría cristiana.

El factor étnico, geográfico y cultural marca muy hondamente el modo de vivir el Evangelio. En Indonesia la espiritualidad cristiana asume rasgos de las grandes razas, las culturas y geografía de ese loco enjambre de islas: los javaneses, los malayos, los musulmanes. Pero está teñida y penetrada del toque misionero de los holandeses de la primera mitad del siglo XX, con su espíritu de familia, su fuerte capacidad organizativa y sus organizaciones parroquiales.

También el entorno y los procesos sociopolíticos determinan grandemente el surgimiento, los rasgos y la modificación de nuevas espiritualidades. Me refiero, naturalmente, a procesos macizos, como los vividos en América Latina en el siglo XX y que, en nuestra patria

produjeron el quiebre institucional de los años 70. En respuesta a las voces del tiempo —pobreza, subdesarrollo, dependencia extrema—, la espiritualidad acentuó el carácter liberador del mensaje de Cristo.

Nada de esto constituye una novedad, sino que ha sido así a lo largo de la historia de la Iglesia. Pensemos en la espiritualidad martirial de las persecuciones de los primeros siglos, y que reaparece cuando los cristianos son perseguidos en los tiempos actuales. La época bizantina imprime un rostro *pantocrático*, muy relacionado a su imagen del emperador, a todas las dimensiones de la vida espiritual y humana. El monaquismo misionero proveniente de Irlanda, junto con su celo evangelizador, enfatiza el rigor de la penitencia en los pueblos germánicos misionados por aquellos monjes.

Y sin salirnos de nuestro territorio nacional, sabemos que es muy diversa la espiritualidad de gente de las poblaciones periféricas de Santiago, Valparaíso o Concepción, de la de los que han superado las barreras de la pobreza y viven la cultura del mundo de clase media profesional.

El modo como se vive la Iglesia y la imagen o modelo que se tenga de ella incide y especifica la espiritualidad vigente, o tal vez emergente, de una generación en un tiempo dado. Una Iglesia de corte verticalista y autoritario, según el modelo de los reyes absolutos, tiende a proyectar una espiritualidad del orden, la ley y el cumplimiento eficiente, con desmedro de otros valores. Pero si el modelo de Iglesia es el “pueblo de Dios peregrino hacia la Patria”, la espiritualidad promoverá mucho más la escucha de los carismas diseminados por todo el pueblo.

Cada época histórica tiene no sólo una sino varias espiritualidades, cada cual válida para las diversas “subculturas” espirituales. Porque nunca podemos vivir todos y al mismo tiempo el Evangelio según una modalidad única. La razón de ello es, por una parte, su riqueza infinita y, por otra, la diversidad tan grande de situaciones, de tiempos, lugares y personas que atravesamos.

A veces sucede que una de estas sub-espiritualidades emerge como una estrella nova, que parece va a invadirlo todo, arrastrando y absorbiendo a las demás en su deslumbrante amanecer. La realidad —al menos la santiaguino-chilena en la que hay sectores muy propensos a dejarse deslumbrar por las corrientes espirituales nuevas— suele ser menos espectacular. Porque el astro nuevo es percibido en sólo algunos sectores y continúa habiendo

espacio y necesidad de las otras sub-espiritualidades más antiguas o más locales según un punto de vista étnico, cultural o geográfico.

Espero que este primer vistazo al vasto campo de la espiritualidad nos permita apreciar la complejidad del tema. Quiero pasar ahora al punto siguiente, en que esbozaré un breve núcleo de principios de una espiritualidad para hoy día que servirá para la tercera parte de este trabajo, que trata de los desafíos que ofrece la actualidad pastoral a la espiritualidad.

## Breve núcleo de la vida en el Espíritu

1. Reafirmemos antes que nada que la vida espiritual es *vida*, es encuentro vital del hombre todo entero con su Dios. Esto significa que concierne a toda la persona, en todos sus niveles, profundidades y relaciones. No es sólo cosa de ideas, de adherir a “cosas sabidas”. Tampoco es cosa de puros sentimientos religiosos ni de sólo algunas “devociones”. Ni algo meramente cultural. Ni menos algo sólo cultural.

Están muy bien y son necesarios los contenidos de la fe, los sentimientos, la cultura religiosa y las devociones. Pero de suyo estos aspectos no constituyen “toda la vida” sino aspectos particulares de la vida. La vida espiritual, por ser vida, no se limita a un sector de la persona, sino que la toma toda entera, en todas sus relaciones: a sí misma, a los demás, a Dios, al universo entero.

2. Es *vida en el Espíritu*. No es auto perfección ni auto conducción. El pelagianismo queda excluido. No es navegar a puerto guiándose por sólo mapas: mapas de catecismo, mapas de páginas de la Biblia, mapa de teología dogmática o moral. No es sólo letra, no es sólo ley, es más que ley. Aún el Evangelio, dice Sto. Tomás, sería tan Ley como la Alianza Antigua si no estuviera animado por el Espíritu Santo, vivido según el Espíritu.

Esto encierra el presupuesto de que nosotros de alguna manera podamos percibir al Espíritu Santo. Y esto es así porque es vida del Espíritu en nosotros, en nuestro espíritu, que es capaz de algún modo de abrazar y ser abrazado por el Dios infinito. Si es verdad que nadie puede estar cierto de su estado de gracia, también es cierto que percibimos el Espíritu en nosotros —en nuestro corazón o conciencia— por sus signos y sus dones: coherencia con

Jesucristo y su Evangelio; fe, esperanza y amor; alegría, consuelo y paz; ánimo apostólico y espíritu pascual; confianza y sentido de la providencia; unidad del amor a Dios y al prójimo; sentido de Iglesia; postura positiva frente al mundo, a su bondad y a su posibilidad de salvación.

También los remordimientos de conciencia y la percepción del pecado son voz y don del Espíritu Santo. Porque cuando no vivimos conformes a los impulsos del Espíritu, chirrean todos nuestros goznes, se nos producen por todas partes fricciones y estridencias.

Esta es la postura de teólogos de la talla de Maurice de la Taille, Karl Rahner y otros muchos, en el surco de la gran tradición teológica dominica, de los místicos y de los Padres de la Iglesia.

En torno a esta experimentabilidad de la conducción del Espíritu elabora Ignacio de Loyola su pedagogía y sus famosas reglas del discernimiento, que buscan hacernos más y más dóciles a los toques interiores del Espíritu para trabajar con Cristo por el reinado del Padre.

3. *Es vida trinitaria centrada en Cristo.* No basta definir la vida espiritual del cristiano mencionando sólo al Espíritu Santo, porque el Espíritu no anda suelto por ahí, sino que es el Espíritu del Padre y del Hijo. La vida según el Espíritu es vida trinitaria centrada en Cristo. El Evangelio nos invita a entrar en la unidad de la Trinidad: *“Te pido que todos vivan unidos. Padre, como Tú estás en mí y yo en ti, que también ellos estén unidos a nosotros... Yo en ellos, y tú en mí, para que lleguen a la unión perfecta; así el mundo reconocerá que tú me has enviado y que los amas a ellos como me amas a mí”* (Jn 17, 21 y 23). Por ser trinitaria, la vida en el Espíritu es recibir el amor del Padre por el Hijo en la fuerza del Don vivo que los une y que nos une con El y entre nosotros.

La vida espiritual es vida trinitaria, pero de una *Trinidad pascual*, en la que el Hijo prosigue crucificado en sus hermanos los hombres y se ocupa en reinar, es decir, en vencer en el mundo el pecado, las potencias enemigas, la muerte y en comunicarnos su resurrección para hacernos pasar, junto con la creación entera, a la Casa paterna.

4. Expresada en categorías de misión, es vivir la vida en y con Cristo y, al igual que Cristo, *ser enviado en misión* por el Padre bajo la conducción del Espíritu. Es escuchar su llamado y responder. Es vivir toda la existencia en diálogo con la Trinidad: escuchar, responder, entusiasmarse, llenarse de ternura, quedarse mudo sin entender y volver a preguntar.

El Espíritu que procede del Padre a través del Cristo pascual no sabe hacer otra cosa sino plasmar en nosotros a Cristo. Nos lleva a unirnos a Cristo por conocimiento amoroso

y operante, a cristificar todo nuestro ser y el mundo que nos rodea. Esto es lo único que el Espíritu sabe y puede hacer. En esto consiste la santidad. Por eso la fidelidad a la conducción del Espíritu nos mueve a suscitar en nosotros los sentimientos hondos de Cristo y a grabar sus rasgos en nosotros y en el mundo entorno (Fil 2, 3-11).

5. Es *vida de comunión de los santos*. En otras palabras, la santidad propia es solidaria con la de todos los demás. Uno no se santifica aisladamente, sin recibir el influjo santificador de otros y sin, a la vez, influir en la santificación de los demás. La acción del Espíritu nos mueve a alcanzar el *“estado de hombre perfecto..., la madurez de la plenitud de Cristo”* (Ef 4, 13). Esta perfección consiste en la perfección del amor a Dios y a los demás y no en la sola perfección propia. La razón es que el amor es una fuerza unitiva y aglutinadora de todos y de todo, porque el amor viene de Dios, que a todos nos ama y pretende reunimos en Él, formando un solo cuerpo, una sola hermandad divinizada, un mismo y común destino de inacabable felicidad.

Quiero citarles a este propósito unas palabras del P. Carlos Hallet en un libro que está próximo por ser publicado:

*“Más bien que preocuparse de su perfección personal como tal, el cristiano buscará ante todo la perfección de la unidad en Dios, lo que cambia totalmente la perspectiva. En efecto, el que piensa en su propia perfección puede hacerlo de manera inmadura y egocéntrica. Podría aun estar buscando, sea por inseguridad psicológica o por contaminación con el ambiente competitivo o por una cierta vanidad espiritual, una perfección personal que se oponga a la de los otros... Esto iría contra la unidad y no es la perfección deseada por Jesús... Lo que cuenta para el hombre perfecto es que su propia perfección y la de los demás sea lograda como un todo, como la de seres humanos que participan de la unidad gloriosa del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Los otros cuentan tanto como yo; y para mí, más que yo, porque el amor auténtico me vacía de mí mismo y me centra sobre los demás conforme al dinamismo del amor de Dios que suscita el anonadamiento del Hijo para salvar la humanidad.*

No hay pues verdadera vida en el Espíritu sin solidaridad con todos los demás. Pero “los demás” es una categoría demasiado genérica, poco operativa. Por eso el evangelio habla del

prójimo (Lc 19, 29-37). Mi prójimo es aquel que me está cercano por diversas razones: por salirme al paso con una necesidad impostergable, como en la parábola del Samaritano; por vínculos de parentesco, como nuestros padres y hermanos; por cercanía geográfica, como los vecinos; por simpatía y amor profundo, como los amigos; por pertenencia a instituciones, como los colegas, los compatriotas, etc. Los medios de comunicación nos acercan a los necesitados —pensemos en Ruanda— y nos los convierten en prójimos para que los ayudemos en sus necesidades”<sup>3</sup>.

6. La vida espiritual *es vida en la historia*. Se desarrolla en las coordenadas del tiempo y de las culturas, es crecimiento con gradualidad, es avance por etapas, está ligada a la comunidad (comunidades) en que vivimos insertos. El llamado que nos hace Dios en Cristo por su Espíritu “*se nos revela a cada uno sólo a través del desarrollo histórico de nuestra vida y de sus acontecimientos, y, por tanto, sólo gradualmente: en cierto sentido, de día en día*” (Juan Pablo II, *Christifideles Laici* 58).

Por lo mismo, la vida en el Espíritu atraviesa por momentos especialmente significativos y decisivos: la adolescencia y la juventud, la elección de camino de vida, los acontecimientos de la Iglesia y de la sociedad, que ritman y marcan mi existencia, la segunda mitad de la vida, la enfermedad, la proximidad de la muerte propia y la de los demás.

7. *Es renuncia, abnegación de sí y conversión continua*. Vivir según el Espíritu no es algo espontáneo y natural. Dentro de nosotros mismos y en torno nuestro militan fuerzas contrarias a la vida de Dios: el pecado personal y el pecado plasmado en las estructuras del mundo, las potencias enemigas, la muerte y los impulsos de muerte. Sabemos por triste experiencia la fuerza de nuestro egocentrismo, que tiende a acapararlo todo, destruyendo relaciones positivas con los demás.

La vida en el Espíritu exige mucha renuncia y una continua conversión del corazón:

*“La renuncia, que se impone en el plano humano, es todavía más indispensable al nivel de la vida divina, a que se invita al hombre a participar. En efecto, los pensamientos de Dios no son los del hombre (Is 55, 8) y nuestros sentimientos a menudo son opuestos a los suyos. Allí donde el hombre piensa odio, Dios dice amor, perdón y*

<sup>3</sup> Carlos Hallet., *La Perfección Cristiana Hoy*, Universidad del Norte. Ediciones Universitarias (1999)

*misericordia. Cuando el hombre dice “yo”, Dios piensa “tú, hijo mío”. La abnegación es condición para seguir a Jesús; “Si alguno quiere seguirme, que renuncie a sí mismo” (Mt 16, 24). Y la comparación de la vid nos advierte que los sarmientos deben ser podados para dar más fruto (Jn 15, 2)”<sup>4</sup>.*

Amar a Dios y al prójimo, el camino de la vida del Espíritu, supone pues la renuncia a todo lo que obstaculiza la presencia y acción de Dios en nosotros y el mundo; pide una continua conversión a los caminos de Dios.

8. *Es no sólo saber sino hacer.* El Espíritu que nos impele es el Espíritu creador y energético del Logos Jesucristo. En cuanto tal, no se limita a suscitar en nosotros sentimientos o ideas, sino que nos mueve a la acción.

En palabras de *Christifideles laici*:

*“...no se trata sólo de saber lo que Dios quiere de nosotros... es necesario hacer... Y para actuar con fidelidad a la voluntad de Dios hay que ser capaz y hacerse cada vez más capaz. Desde luego con la gracia de Dios, que no falta nunca, pero también con la libre y responsable colaboración de cada uno de nosotros” (ChL 58).*

Aquí se juega la tensión entre la ortodoxia y la ortopraxis. Para que la vida según el Espíritu produzca frutos abundantes se ha de pasar del saber al hacer, de la doctrina a la práctica. Una vida espiritual que no da este paso es vida pseudo-espiritual, no lleva el sello del Espíritu creador, que busca con ahínco el bien de los que ama.

9. Esto conduce al tema de la *necesidad de capacitarse humana y espiritualmente* para actuar con ciencia y eficacia. Santa Teresa abominaba de los guías espirituales carentes de letras. La Iglesia insiste en la necesidad de una formación que sea integral y permanente (ChL 59-63).

La espiritualidad desarrolla la integración y la unidad de vida. No hay dos vidas paralelas —la “espiritual” y la “secular”— sino una sola. El Espíritu quiere que fructifiquemos para Cristo con todo nuestro ser y en cada sector de nuestra actividad y existencia. Todos los

<sup>4</sup> Hallet, Libro recién citado.

campos de la vida del cristiano son el “lugar histórico” para dar gloria a Dios por Jesucristo. No hay cosa más dañina a la vida espiritual que la ruptura de lo que Dios ha unido (GS 43).

10. Es vida que *se alimenta con los medios clásicos*. La *Christifideles laici* se refiere a la necesidad de emplear estos medios en la vida en el Espíritu:

*“...la escucha pronta y dócil de la Palabra de Dios y de la Iglesia, la oración filial y constante, la referencia a una sabia y amorosa dirección espiritual, la percepción en la fe de los dones y talentos recibidos y al mismo tiempo de las diversas situaciones sociales históricas en las que se está inmerso” (ChL 58).*

11. Lugar principal cabe a *la liturgia*, en primer lugar la de los sacramentos, con la Eucaristía como centro y culmen. También la meditación diaria de la Escritura, el examen de conciencia, que es el modo de orar el día descubriendo los pasos de Dios en mi vida y dejarme conducir. Asimismo la catequesis, la formación doctrinal según los llamados y responsabilidades de cada cual y el cultivo y crecimiento en los valores humanos (AA 4).

12. *La oración* no es una actividad más, entre otras, de la vida espiritual. La oración refiere toda la persona a la Fuente de donde todo mana. De Él nos viene todo. Él nos da todo. Él nos ama primero. La oración es respuesta: es hablarle al que nos habla primero. Es adorar al único que nos puede saciar. Es servir al que nos lo da todo. Es un continuo diálogo de amor a su continuo darnos amor y dársenos como “El Amor”. “Como un amigo habla a otro amigo”, dice San Ignacio en los Ejercicios nº 54.

Estos doce puntos nucleares de la vida según el Espíritu nos sirven para reflexionar acerca del paso siguiente, es decir, sobre las preguntas que la espiritualidad recibe del tiempo presente y que ella, a su vez, plantea a la teología.

## Preguntas de la espiritualidad a la teología

Nuestro mundo está cansado de palabras y afirmaciones enfáticas que nada significan. Ante el bombardeo de la publicidad y la televisión, nos defendemos secretando anticuerpos

para no escuchar. O para escuchar sin comprometernos. Todo lo relativizamos, todo lo relegamos al desván de los compromisos sin tomar. Lo mismo sucede con los mensajes religiosos. Nuestra época tiene hambre de espiritualidad, pero no de discurso religioso. Sólo se acepta lo vivencial, la experiencia.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* tuvo en Santiago la publicidad de un best-seller. Pero hay razones para sospechar que ha sido el libro menos leído. La única manera que logré que la gente lo tomara en sus manos fue organizando un taller de lectura espiritual del Catecismo, en base a los tres modos de orar de los Ejercicios de San Ignacio (EE 238-260). Esto realmente interesó y dio a la gente una pauta para seguir empleándolo. ¿Por qué? Por la simple razón de que tanto la selección de los temas como el proceso de la lectura se rigieron según criterios de crecimiento espiritual y no de un mero acumular conocimientos.

De aquí que el primer gran desafío a la pastoral sea cómo pasar de lo doctrinal a lo vivencial. En su ponencia de este Seminario el profesor Juan Noemi, inspirándose en el pensamiento de Walter Kasper, afirma:

*“Ante el horror a la subjetividad que ha dominado al catolicismo durante la modernidad, ante su propensión a cosificarse en fórmulas anti protestantes y anti modernas es preciso reconocer e insistir que precisamente el ‘obiectum fidei’ radical del cristianismo no es una lista determinada de premisas lógicas, sino la persona misma de Jesucristo. De la persona de Jesús reconocido en la fe como el Cristo, como el único Evangelio subsistente y eterno de Dios, depende el acontecimiento salvífico fundante del cual quieren dar testimonio los dogmas... Consecuentemente, la teología dogmática no es la búsqueda de inteligencia de afirmaciones abstractas, sino que se articula en dependencia de la persona concreta de Jesucristo como evangelio subsistente, como verdad salvífica y personalizante del creyente a través de la historia”<sup>5</sup>.*

Todas las corrientes de espiritualidad cristiana buscan a Cristo “como el único Evangelio subsistente y eterno de Dios”. Dentro de la tradición que yo mejor conozco, la ignaciana, los Ejercicios Espirituales no son otra cosa sino un muy largo y detenido contemplar a Jesús

<sup>5</sup> Juan Noemi. Ver también aquí en este libro, mi artículo "La idea de la revelación", pg . . . .

en los evangelios, bajo la conducción del Espíritu, “*para que más le ame y le siga*” (EE 104), para estar y trabajar con Él para que reine su Padre (EE 95). Mediante un procedimiento de contemplaciones, repeticiones y aplicación de los sentidos interiores pretenden que Jesús —el de ayer, el de hoy y el de mañana— se nos meta por todos los poros hasta lo más hondo de nuestro corazón y de nuestras energías de amor y servicio.

En la clase de apertura del año académico de 1973 desarrollé el tema “La oración en la teología”<sup>6</sup>. Allí, combatiendo el pietismo y los intentos de apartar la teología de la universidad, desarrollaba ideas muy semejantes. Para hacer mejor teología, decía, se requiere:

*“...mayor amor, mejor oración, más santidad. Estos no son adornos que un teólogo puede o no llevar consigo. Son condiciones necesarias del ser teólogo de veras... Le toca (al teólogo) hacer theologia orans, porque es la única que no distorsiona ni al sujeto ni a su objetivo ni a su finalidad, respetando así plenamente un método teológico sacado de la misma revelación trinitaria... La oración da al estudio de la teología esa dimensión experiencial que es indispensable para que sobrepase el nivel del conocimiento nocional... y suba de ciencia a sabiduría, vale decir, que su punto de arranque sea el hecho de que Dios se nos da en su Espíritu para que con Cristo y en Él respondamos a Dios: Abba!”<sup>7</sup>.*

Por todas estas razones la espiritualidad se adelanta y se ofrece a la teología: “¿Por qué no piensan más en mí? ¿Por qué no trabajamos juntos?”. Dejo pues esta pregunta al Seminario: ¿Cómo hacer para integrar mejor la espiritualidad en la teología?

Y ya que este Seminario es de Pastoral, es patente la repercusión pastoral de esta pregunta. Porque estoy muy convencido que la Facultad de Teología es una de las instituciones que con mayor fuerza imprime este carácter pastoral a la vida de la Iglesia en nuestro país.

La segunda pregunta viene dirigida a la Espiritualidad desde la Dogmática. La expresaría en estos términos: “¿Quién eres tú, Espiritualidad, en relación a mí, Dogmática? ¿Eres tú la que hace la última relectura del verbo teológico? Si fueres algo de esto, ¿no te deberíamos

<sup>6</sup> Publicado en Teología y Vida (1973) 165-179. Verlo en este libro, pp .falta la página . . .

<sup>7</sup> (Ibid. 177-178).???

incluir con mayor seriedad entre los *loci theologici*? ¿No tendrías que ser un principio más activo de nuestra hermenéutica?”.

Esta pregunta me viene de un consejo que da San Ignacio en los Ejercicios al que da a otros puntos para meditar o contemplar. Le dice que narre con fidelidad y brevedad la historia de la tal contemplación. Y da la razón: para que así el ejercitante, sea por el propio raciocinio, sea iluminado por la luz divina, llegue por sí mismo al encuentro con su Señor, lo que *“es de más gusto y fruto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente”* (EE 2).

Como ven, se trata de “sentir y gustar”, es decir, de un saber sapiencial (sabiduría viene de *sapere*). Pero este saber sapiencial no es sólo cosa de la espiritualidad, como hemos dicho antes, sino también de toda la teología.

¿A qué apunto con esto? A que la espiritualidad tiene algo importante que decir y que hacer en la dogmática. La describíamos arriba como una experiencia vital, producida por el Espíritu, trinitaria, centrada en el Cristo pascual, que pide conversión continua y mucha abnegación, generadora de comunión eclesial, enraizada en la historia, transformadora de la Iglesia y del mundo, unificadora del sujeto y de su entorno, que se alimenta de la escucha de la Palabra, la oración y la vida sacramental.

Tal vez en un primer momento nos asombre esta suma tan vasta de “ingredientes” que entran en la espiritualidad. Si vemos en ella la fuerza que nos permite “sentir y gustar de las cosas internamente”, podríamos relacionarla con la sabiduría teológica, y decir que ella pertenece a la dogmática desde adentro, como una dimensión suya y no como un contenido añadido. Por esto debiéramos decir que ella constituye un *locus theologicus* y que es la que hace la última relectura al verbo teologal.

Como don que es del Espíritu del Padre y de Jesucristo, es portadora de sus signos: libertad, amor, alegría, esperanza, paz, paciencia, afabilidad, bondad, dominio de sí, deseo de servicio (un coctel entre EE 316 y Gal 5, 1-14, 22-25).

La espiritualidad, con su énfasis heurístico en el “sentir y gustar de las cosas internamente” y en el “no sólo saber sino hacer”, quizás tenga una palabra que decir a la dogmática en cuanto a las cosas que conviene recordar y a las que sería mejor olvidar. Vendría a ser

una especie de instancia crítica para señalar los contenidos más relevantes y establecer las proporciones que éstos debieran ocupar.

No es ninguna novedad decir esto si tenemos en cuenta que la espiritualidad es vida en el Espíritu y que una de las funciones importantes del Espíritu en la Iglesia es el recordar (Jn 14, 26). Pero para poder recordar con novedad es necesario saber olvidar. El olvidar —como lo explicaba bien Karl Rahner— es función esencial para comprender nuevas cosas y dialogar con situaciones nuevas. En otras palabras, para que la teología sistemática pueda ser fiel a su vocación sapiencial y de diálogo, ha de estar dispuesta a archivar ciertas cosas, que en otro tiempo fueron importantes, en el disco duro de las grandes bibliotecas, atenta, sin embargo, a desenterrarlas cuando los tiempos lo requieran.

No creo en una dogmática que acumula saberes indefinidamente, sin renunciar a olvidar ciertas cosas para pensar y actuar mejor. La Biblia nos da un ejemplo de cómo hacerlo y, por lo demás, es lo que inevitablemente siempre hemos hecho. Si lo hiciéramos guiados por la espiritualidad en miras a la praxis pastoral, la diferencia estaría en que lo haríamos con buena conciencia, sin nostalgias, y con mayor alegría.

¡Cómo me gustaría ver a un equipo de profesores de la Facultad deliberando en el Espíritu acerca de los tratados y materias que conviene enseñar! La espiritualidad cuenta con experiencias al respecto y puede sugerir modos de hacerlo.

Todo esto supone que la espiritualidad se diga una palabra muy seria a sí misma. Porque ha sido entendida, y continúa siéndolo, en términos muy pietistas, muy individualistas, de solo crecimiento y perfección de las personas en singular. En la primera parte de esta ponencia señalé algunos factores, de diverso orden, que inciden en que surja una espiritualidad en un momento determinado de la historia y con notas que obedecen a una necesidad de tal momento. Es un hecho indiscutido, pero poco tomado en cuenta a la hora de pensar la espiritualidad.

Se requiere desprivatizar la espiritualidad, abriéndola al profetismo en la Iglesia y el mundo. Que sea voz del Espíritu de Dios sobre el presente en miras a construir el futuro. Creo que la Escritura y los Padres tienen mucho que dar a la espiritualidad para que ensanche sus horizontes y asuma la vocación y misión profética.

A pocas semanas de la beatificación del Padre Hurtado, pienso que todos aquí tenemos conciencia de que existe una vinculación muy íntima y poderosa entre vida en el Espíritu y

profecía hacia la Iglesia y la sociedad. Y yo añadiría también que los Santos son profecía hacia la teología, porque su fuego de Dios y su amor a los hombres y mujeres de nuestro mundo la cuestiona y la pone en camino de renovación.

Termino aquí, aunque me gustaría extenderme en otros desafíos tales como el desarrollo de una espiritualidad que propicie una relación entre cristianos de la jerarquía y cristianos laicos, que no sea de dependencia sino de complementariedad e interacción. Si se tratase este punto se debería tocar el problema debatido hoy de si existe una espiritualidad del laico, lo que seguramente llevaría a profundizar la antinomia “contemplación-acción” y la tríada “vocación-carisma-ministerio”.

Otro tema giraría en torno a una espiritualidad para los pluralismos y subculturas de todo orden: dogmático, moral, cultural, interreligioso, territorial y carismático. Pienso en la complementariedad entre comunidades territoriales (diócesis y parroquias) y movimientos. Siguiendo a Dios que es Trinidad, una espiritualidad del pluralismo buscaría la perfección en la comunión de los diversos, más que en la igualación de las diferencias.

Otro tema que es eterno, y que se vuelve hoy a poner de actualidad por el surgimiento de tendencias rígidas, es el de la ley y la misericordia y la espiritualidad de la compasión, que tiene mucho que ver con la espiritualidad del Corazón de Dios.



ARTÍCULO XII

SANTIDAD Y  
TEOLOGÍA



## SANTIDAD Y TEOLOGÍA

*Publicado en Teología y Vida en el año 2005, año de la canonización del padre Alberto Hurtado. Desarrolla el punto que la santidad es un elemento intrínseco al quehacer del teólogo.*

**U**n santo nos remece a todos. También a la teología. Por eso, en el año de la canonización del padre Hurtado, la Facultad de Teología dedica este número de su revista a este apóstol de Jesucristo, con quien mantiene una deuda de particular gratitud, por haber sido un impulsor decidido de la creación de nuestra Facultad.

Mi tema es “la santidad y la teología”: ¡así de vasto y general! Para abordarlo de alguna manera me apoyaré en dos clásicos de la materia, San Buenaventura y Santo Tomás. A partir de ellos reflexionaremos sobre lo que tienen que decirse hoy, entre sí, la santidad y la teología.

## Actualidad del tema

El tema es actual. Desde hace unos tres decenios —lo empecé a notar por la mitad de los setenta— comenzó un interés creciente por la espiritualidad. Al mismo tiempo se fue extendiendo en algunos una desconfianza hacia la teología. Quedaban muy atrás los años 50 y 60, cuando se quería escuchar a los teólogos —un de Lubac, un Congar, un Philips, un Rahner—, que marcaron los tiempos del Vaticano II. Más bien se sentía en la Iglesia la necesidad de apretar filas, y la teología podía ser una niña inquieta y rebelde, capaz de perturbar la disciplina. Se cumplía así la ley del péndulo. Prevalció la corriente de los que desconfiaban de la teología.

Por otra parte, el Vaticano II había presentado a todos el desafío de la santidad y se necesitaban santos para llevar a la práctica el Concilio. Combinando estos elementos, no en la doctrina pero sí a la hora de las decisiones, surgieron recelos hacia la teología por parte de los que promovían la santidad en la Iglesia. O al menos se las veía como dos caminos divergentes.

## ¿Caminos separados?

No es nuevo oponer santidad y teología. La santidad va por el camino de la renuncia a poseer; mientras la teología busca el conocer, que es el modo que tiene el entendimiento de poseer. Parecerían pues ser caminos opuestos, irreconciliables.

Los evangelios muestran a Jesús en constante oposición a los letrados y doctores de la ley y San Pablo se refiere a una “ciencia que hincha” (1 Cor 8, 1).

Muchos maestros espirituales han criticado el saber teológico por plantearle a Dios preguntas impertinentes, que bien merecerían la respuesta del Señor a Job: “¿Quién eres tú para dudar de mi providencia y mostrar con tus palabras tu ignorancia?” (Jb 38, 2). Desconfían de la inteligencia, que la ven como fuente de arrogancia y no de santidad.

En la formación de los sacerdotes por largo tiempo santidad y teología caminaron separados. En mi recuerdo de hace 50 años, al final de la teología hacíamos un cursillo de 12 clases de espiritualidad. Las daba un padre anciano que nos decía que su curso era muy mo-

derno porque no se llamaba, como antes, “Ascética y mística”, sino “Teología espiritual”. Era algo totalmente desconectado de la Escritura, la Historia de la Iglesia, la Moral, la Liturgia, la Pastoral, el Derecho Canónico y la Dogmática.

## Su unión en la biblia

Para la Biblia, mucho más que una cualidad moral, la santidad indica cercanía a Dios, pertenencia a Él, el único Santo: *“Sean ustedes santos, pues yo, el Señor su Dios, soy santo”* (Lev 19, 2). *“Ustedes deben ser santos para conmigo, porque yo, el Señor, soy santo y los he distinguido de los demás pueblos para que sean míos”* (Lev 20, 26).

Por ser el pueblo elegido por Dios tres veces santo (Is 6, 3), Israel estaba llamado a ser una nación santa, separada para Dios (Ex 19, 6). Pero el Dios de Israel estaba comprometido hasta las masas con la historia humana, especialmente con la defensa de las viudas y los huérfanos y de todos los oprimidos. Por esto la santidad bíblica no podía consistir solo en cosas del culto y de pureza, sino que debía aceptar en la fe la conducción de Dios en la historia de su pueblo y penetrar todas las esferas de la vida, especialmente la justicia en favor de los pobres, los débiles y los forasteros.

La santidad bíblica no es pertenencia a un Dios lejano, atemporal o ahistórico. Es pertenencia al Dios de las promesas de la tierra (Gn 15, 1-21; Ex 6, 2-8), al que lucha contra los amalecitas y filisteos por favorecer a su pueblo. Lo que más dificulta creer en Él y provoca rebeldías, es su modo insondable de hacer historia, tan diferente de los cálculos humanos: *“¡Qué incomprensibles son sus caminos!”* (Rm 11, 33).

Pertenece pues a la santidad bíblica el esfuerzo de entender el modo de actuar de Dios y sus designios. Esto exige mucha fe y esfuerzos reales por comprender al Señor de la historia. Hoy diríamos, mucha teología. Isaías 45, por ejemplo, es una página maestra de teología política.

Para esto Dios elige profetas, maestros y sabios. El profeta es “un separado para Dios”. Solo siendo radicalmente un “separado” estará libre de ataduras para ser un portavoz fiel y valiente de los oráculos del Señor a su pueblo. Dios es el Santo (Is 1, 4; 6, 3; 5, 19.24, etc.).

Pero su santidad exige que el profeta también lo sea, lo que implica pureza del pecado (Is 6, 5-7) y libertad para acoger sin distorsionar los caminos históricos de Dios y darlos a conocer con valentía (Jer 1, 7-19).

Es todo el pueblo el que está llamado a participar de la santidad o “justicia” de Dios. Nada de sacrificios vacíos ni de idas al templo. No más lunas nuevas ni sábados de los que practican el mal. No muchas oraciones. De lo que se trata es de hacer el bien y lo que es justo, ayudar al oprimido, hacer justicia al huérfano y defender los derechos de la viuda. Y sobre todo ser obedientes a la palabra de Dios (Is 1, 15-20).

El celo divino mueve a los profetas a emplearse a fondo, usando todos los recursos de su propia sensibilidad e inteligencia para comprender y entregar el mensaje divino. Así Oseas, que a partir de su propio fracaso conyugal descubre que Yahvé es incapaz de destruir a su Pueblo, porque lo ama como *“la madre que alza y besa a su hijo en la mejilla”*; *“porque es Dios, y no hombre”*; *“el Santo, que lo es, porque no castiga sino que perdona”* (Os 11, 4.9).

Además de los profetas están los sabios y maestros. Son hombres de visión amplia y profunda. La primera página del Génesis es un solemne relato de la creación, altamente teológico, acerca del único Dios creador, que actúa por su palabra omnipotente y confiere al hombre particular dignidad entre los demás vivientes (Gn 1, 1-2, 1-4a). El libro de Job es insuperable en materia de libertad y providencia divinas. Los libros sapienciales contienen desde muy caseros consejos de vida y útiles recomendaciones para los gobernantes hasta los más sublimes pensamientos sobre la sabiduría creadora.

En todos estos textos hay profunda inteligencia de Dios, y de sus acciones y palabras en las vicisitudes históricas, todo dirigido a llevar adelante la fidelidad salvadora del Dios de Israel. Profetas, sabios y maestros son hombres llamados por Dios y que se deben por entero a la verdad de su causa. De lo contrario, serían falsos profetas, necios o maestros de mentiras.

## El Nuevo Testamento

Esta misma línea se continúa en el Nuevo Testamento. La santidad cristiana no es cosa individual sino corporativa. Lo primero es la pertenencia al pueblo santo: los creyentes *“en*

*Cristo Jesús fueron santificados y llamados a formar su pueblo santo...*” (1 Cor 1, 2; Rm 1, 6-7). Y es universal: todos están llamados a la santidad: *“La voluntad de Dios es que sean santos”* (1 Tes 4, 3; Ef 1, 4).

El bautismo fundamenta esta pertenencia a Cristo (Rm 6, 1ss), el Santo de Dios (Mc 1, 24; Jn 6, 69). De la unión a Él se sigue para todos la obligación de vivir conformes a Él: *“A los que de antemano Dios había conocido, los destinó desde un principio a ser como su Hijo (summorfous)”* (Rm 8, 29); *“...vamos transformándonos en su imagen misma, porque cada vez tenemos más de su gloria, y esto por la acción del Señor, que da el Espíritu”* (2 Cor 3, 18)”.

Jesús reprocha muchas veces a sus discípulos el no entender, su falta de inteligencia (Mc 4, 13; 7, 18; 8, 17-18.21). En el discurso de la Cena promete enviarles el Espíritu Santo, que los llevará a la verdad plena (Jn 14, 15-17; 14, 26; 15, 26; 16, 12-16).

Cada evangelista tiene un modo propio de presentar los relatos de Jesús y sus obras y palabras. Juan comienza con una construcción teológica muy elaborada de los orígenes de la Palabra creadora, que clava su tienda entre los hombres (Jn 1, 1-18). Marcos, en alguna época considerado como el menos teólogo, es valorado ahora de una riqueza teológica penetrante.

Pese a desconocer las palabras “teólogo” y “teología”, la Biblia posee y practica la realidad por ellas significada, o sea, la inteligencia de Dios y de sus caminos en la historia de la salvación. Se da en ella una relación muy viva entre el Espíritu Santo, la santidad de vida y la inteligencia de Dios y sus designios.

## El medioevo

La semilla bíblica se fue profundizando ya desde el comienzo. Ireneo apunta a la razón más honda de la presencia de la santidad en la teología cuando afirma que el Verbo de Dios es inherente a las inteligencias y les revela al Padre, único Señor de todas las cosas<sup>1</sup>. Y que el Espíritu es quien *“nos robustece en la fe”*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> “*Ratio mentibus infix*”, AH II, 6, 1.

<sup>2</sup> “*Confirmatio fidei nostrae*”, AH 3, 24, 1.

San Agustín trabaja la interacción entre fe e inteligencia: *“Creo para comprender y comprendo para creer mejor”*<sup>3</sup>, sentencia en que la santidad de vida se expresa por el “creo”, y la inteligencia por el “para comprender”.

Pero será el Medioevo el período que alcance las reflexiones más articuladas acerca de la relación entre santidad y teología. En el siglo XI y XII sus principales exponentes son San Anselmo y San Bernardo.

La creciente recepción del aristotelismo (s. XIII) dio a la teología un carácter más sistemático, más teórico y distante de la praxis pastoral. Nos alejamos de la noción bíblica de la verdad, de una verdad que hay que ir haciéndola en el amor (Ef 4, 15). Este es el comienzo más estructural de la separación entre teología y santidad. Pero esta falla fue desde el comienzo detectada y combatida por dos gigantes: San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino<sup>4</sup>.

## San Buenaventura

El discípulo de Francisco de Asís (1221-1274) ve con claridad el problema cuando afirma que

*“hay dos clases de teología: la escolástica y la monástica, preocupada esta última del actuar; y para alcanzar la sabiduría no basta la escolástica sin la monástica, ya que el hombre no llega a la sabiduría solo escuchando, sino mediante el cumplimiento de lo escuchado”*<sup>5</sup>.

Para Buenaventura solo la teología es ciencia perfecta y sabiduría perfecta, ya que solo ella

*“comienza de la causa suprema en cuanto es principio de los seres causados donde termina el conocimiento filosófico, y pasa por ella en cuanto es remedio de los pecca-*

<sup>3</sup> Sermón 43, 7, 9.

<sup>4</sup> Este tema lo desarrollé desde otro ángulo en mi artículo *“La oración en la teología”*, *Teología y Vida*, 1973 vol. XIV, 165-179.

<sup>5</sup> *Collationes in Hexameron* 2, 3.

*dos y vuelve a ella en cuanto es premio de los méritos y meta de todas las aspiraciones. Y en este conocimiento es donde se halla sabor perfecto, vida y salud de las almas”<sup>6</sup>.*

Buenaventura rehúsa una teología solo teórica. Ella abraza tanto el saber como el vivir. Su fuerza le viene de la fe que, mientras más intensa sea, más penetra en la sabiduría divina. Él saca del dogma trinitario su noción y método de la teología. El Espíritu Santo es el Amor personal en que el Padre y el Hijo se aman y se entregan. La ley del amor, que es difundirse, comunicarse, alcanza su grado máximo en el Espíritu Santo. Él es la realidad personal del amor del Padre y del Hijo, la afirmación entusiasta de toda la creación, que, por el Amor-Espíritu, está llamada a ir al Padre<sup>7</sup>.

## Sabiduría en el amor

Por esto concibe la teología como “sabiduría en el amor”, es decir, en el Espíritu Santo. Ha de seguir la trayectoria del Espíritu Santo tanto en su manar del Padre de las luces hacia nosotros por su Hijo Jesucristo<sup>8</sup> como en su movimiento de retorno, por el que nos conduce al Hijo<sup>9</sup>, y éste al Padre<sup>10</sup>. Considerada la teología como “sabiduría en el amor”, pertenecen a ella en forma indispensable el amor, la oración y la santidad de vida.

Para Buenaventura este amor no es un afecto volátil y pasajero, sino la persona misma del Espíritu Santo dado al hombre. Como presencia divinizadora, lo mantiene en el ser. Como la fuerza de unión del Padre y el Hijo, el Espíritu Santo es la energía que penetra todo el universo y a la historia y los conduce hacia su fuente, que es el Padre. Sin el Espíritu de amor no hay sabiduría, *sapor perfectus*<sup>11</sup>, ese conocimiento proveniente de un muy estrecho abrazo.

<sup>6</sup> *Breviloquium* I, cap 1, 4.

<sup>7</sup> Ochagavía, *art. cit.* 169-170.

<sup>8</sup> *Brevil.* Prol 2.

<sup>9</sup> *Reductio artium ad theologiam*, 26: “*Nunquam pervenitur ad Filium nisi per Spiritum Sanctum, qui docet nos omnem veritatem...*”

<sup>10</sup> *Ibid.* 23.

<sup>11</sup> *Brevil.* I, 1, 4.

Por este motivo la teología —cuya tarea es captar e interpretar la realidad como viene de Dios y hacia Él retorna— nunca será una ciencia puramente teórica. No es que el franciscano minusvalore lo intelectual: “*la sabiduría nace en el conocimiento y se consume en el amor*”<sup>12</sup>. No es pura afectividad vaga e imprecisa, sino un amor hecho de claridad y una claridad encendida de amor. Pero si a algo hay que atribuir algún modo de primacía, es al amor<sup>13</sup>. El amor nos hace ser mejores: *ut boni fiamus*<sup>14</sup>. La adquisición de conocimientos intelectuales está en función y al servicio de la salvación: dar al hombre caminante conocimiento suficiente de las cosas en la medida necesaria para la salvación<sup>15</sup>.

Por lo demás, el fin de la teología es la plenitud de la felicidad eterna: allí veremos, amaremos, y se nos cumplirán colmadamente todos nuestros deseos. Dado que el fin, la meta última de un proceso, no puede ser ajeno al proceso mismo, la teología debe enseñarse y aprenderse con esta intención<sup>16</sup>.

El amor pide la oración y la santidad de vida, que son los reflejos vivos del amor. La oración es el medio para subir en el conocimiento de Dios<sup>17</sup>. La teología ha de hacerse en oración de rodillas: “*doblando las rodillas de nuestro corazón*”<sup>18</sup>.

Para hacer teología hemos de ser, con el profeta Daniel, “*hombres de deseos*”<sup>19</sup>. Pero los deseos se inflaman en nosotros de dos modos: “*por el clamor de la oración... y por el resplandor de la especulación*”<sup>20</sup>. En el proceso de elevada comprensión de la realidad total, que busca el teólogo, la oración juega el papel de “*madre y origen de esta sobre elevación*”<sup>21</sup>.

Pero no solo el amor y la oración. También la vida tiene un lugar preeminente y es prerequisite de una teología profunda y rica. Buenaventura trabaja con el concepto bíblico de verdad, el que implica la praxis: “*Quien quiera adelantar en este estudio, es menester que*

<sup>12</sup> *III Sent.* D.35 q. 1.

<sup>13</sup> *I Sent.* d. 10 a 1 q 2 fund. 1: “*Non est perfecta cognitio sine dilectione*”.

<sup>14</sup> *Comment. In Sent.*, Proemio q 3.

<sup>15</sup> *Brevil.*, prol. 3 y 5.

<sup>16</sup> *Ibid.*, prol. 4.

<sup>17</sup> *Speculatio pauperis in deserto*, I, 1 y 2.

<sup>18</sup> *Brevil.* prol 5: “*flectendo genua cordis nostri*”.

<sup>19</sup> *Itiner. mentis ad Deum*, Prólogo 3.

<sup>20</sup> *Ibid.* 4.

<sup>21</sup> *Ibid.* I, 1.

*tenga santidad,... que lo haga todo por amor de Dios...*<sup>22</sup>. Por la santidad de vida se pasa de la ciencia a la sabiduría: *“El que prefiere la ciencia a la santidad nunca tendrá éxito”*<sup>23</sup>.

## Santo Tomás de Aquino

Aunque con otro estilo y un marco conceptual diferente, también para Santo Tomás el amor es la fuerza que impulsa e impregna el quehacer teológico. Su finalidad y meta última es el amor de caridad: *“Theologia ordinatur ad affectionem sive dilectionem caritatis”*<sup>24</sup>.

Para Tomás “devoción” significa algo muy hondo: acogida gustosa a Dios que se nos da, entrega incondicional a Él, docilidad al Espíritu divino para ponerse a su servicio, deseo intenso de conocer más y más a Dios y su misterio. En una palabra, santidad de vida en el amor.

## Trinidad en el mundo

La devoción lleva a Tomás a contemplar la Trinidad muy presente y actuante en el mundo. No se queda afuera y lejos de su creación sino que la abraza y conduce desde dentro. La Trinidad está viva en lo más profundo del ser y del acontecer de cada criatura y de la historia en todos sus procesos, reconduciendo todo hacia Sí a fin de dársenos en felicidad plena.

Tomás ve al Padre obrando y continuando la creación por su entendimiento y su voluntad, es decir, por su Verbo, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo<sup>25</sup>. Y al ser así, las tres divinas personas dejan en la creación cada una su peculiar impronta.

A la persona del Padre, principio sin principio, se remonta el ser de las criaturas; a la del Verbo, su verdad, esplendor y forma especial; y al Espíritu Santo, que es amor y energía de

<sup>22</sup> *Coll. In Hex.*, XIX, 20 y 21.

<sup>23</sup> *Ibid.*, IX, 3: *“Qui praefert scientiam sanctitat inunquam prosperabitur”*.

<sup>24</sup> *In Canticum*, Proemio, final

<sup>25</sup> I456 incyad2.

vida, remiten el dinamismo de crecer, amarse y multiplicarse por amor, y buscar en todas las cosas al Padre, que es su realización plena<sup>26</sup>.

Lo común a todo lo creado es no existir por causa de sí mismo, sino ser “*desde otro*”. Dicho en otros términos, ninguna criatura posee por sí misma su existencia sino que la recibe de Otro, que la tiene por sí mismo. Ningún ser creado es inengendrado (*agennetos*).

Lo que viene a decir que todo lo creado afirma la existencia de uno que sea principio sin principio y por el cual las criaturas existen. Pero este no puede ser ni el Hijo ni el Espíritu Santo porque no son principio sin principio ya que “proceden” del Padre. Solo este es “sin principio” (monarquía del Padre) y “no engendrado”.

## La huella trinitaria en las criaturas

En una semejanza en que la desemejanza es muchísimo mayor<sup>27</sup>, ese mismo orden que vemos en la Trinidad aparece en las criaturas. En ellas es el ser su principio o constitutivo último, anterior a la verdad y al amor, aunque siempre los tres estén íntimamente entrelazados entre sí.

En efecto, la verdad es la expresión de un *ser* a otro *ser*; y el amor es entre *seres* que buscan unirse porque *son*. Ambos necesitan primero *ser*. Por eso decimos que Santo Tomás hace primar el ser sobre el amor, con todas las consecuencias que de aquí derivan.

Pero en semejanza al Padre, el ser creado no se encapsula en sí mismo, sino que se despliega en miles de expresiones (=verdad) que son como otras tantas manos extendidas para establecer uniones de amor. Esta mirada trinitaria libera a Tomás de la tendencia a cosificar el ser, de comprender la verdad de manera fixista y de que el amor se desparrame sin cauce ni sentido<sup>28</sup>.

Tomás es genial cuando, al contemplar la realidad creada que no se sustenta por sí misma, ve en ella al “ser subsistente” y lo identifica con el Padre. En el Padre, “Origen sin ori-

<sup>26</sup> Iq.45a7.

<sup>27</sup> Con. Lat.IV, *DSch* 806)

<sup>28</sup> Ver aquí arriba el artículo, “Dios en Santo Tomás”, *pp*.

gen”, reside la monarquía trinitaria, conclusión a la que él llega iluminado por la revelación del nombre de Dios a Moisés como “el que es” (Ex 3, 14).

Todo ser es a la vez misterio y revelación de sí mismo a los demás. Lo que el ser es en su fondo íntimo y misterioso, se despliega y proyecta hacia fuera en su propia imagen. Por este movimiento el ser se manifiesta a sí mismo y se abre a los demás para que lo conozcan y se le unan. Es el movimiento de la verdad, que es siempre un proceso en crecimiento, nunca acabado de una vez para siempre. Tomás ve en este proceso de auto-manifestación del ser el reflejo y la presencia del Verbo encarnado del Padre, a cuya imagen fueron creadas todas las cosas. La imagen de las creaturas remite al ser de ellas, al igual que el Verbo nos refiere y nos muestra al Padre insondable. En esto también el mundo es reflejo de la Trinidad.

Y lo es mucho más cuando la imagen resplandece por su belleza. Lo bello nos remite a la Palabra refulgente, “*resplandor glorioso de Dios, la imagen misma de lo que Dios es y el que sostiene todas las cosas con su palabra poderosa*” (Hb 1, 3). La belleza es la irrupción refulgente de Jesucristo en el mundo, revelando la inimaginable grandeza del Padre.

En tercer lugar, todo ser está siempre en acción y movimiento. Tomás ve la creación entera atravesada por una energía amorosa (el famoso *appetitus naturalis* de la *Suma contra los gentiles*) que hace crecer, multiplica, embellece y une todos los seres del universo en una expansión siempre creciente que no es caos sino cosmos. Esta energía unitiva, amorosa y bella señala al Espíritu Santo, Dador de vida, unión de amor entre el Padre y el Hijo.

El don del Espíritu a la creatura es siempre para ella un “exceso”. Por eso lo experimentamos como sorpresa, novedad de vida, consolación, alegría, dinamismo, gusto interior, belleza.

## El trabajo teológico

La imagen más perfecta e intensa de la Trinidad en lo creado es el hombre. Pero Tomás piensa que es en su acción cuando el hombre mejor la refleja. A saber, en su acción de pensar, amar y trabajar<sup>29</sup>. Por consiguiente, Tomás ve la teología no tanto como el producto

<sup>29</sup> I q. 93, a. 7 c: “...*primo et principaliter attenditur imago trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia*

terminado —digamos, los libros de teología— sino como lo que acontece en el teólogo que la hace. De este quehacer dice que es prolongación de la misión del Hijo y del Espíritu Santo.

Él piensa que el verdadero teólogo es el que avanza conjuntamente en conocimiento y amor divinos porque el Hijo y el Espíritu Santo le son enviados. *“El Hijo en efecto es enviado, no para impartir cualquier tipo de perfección intelectual, sino una enseñanza de tal especie que irrumpa en amor”*<sup>30</sup>.

Todo avance teológico viene de Dios y conlleva un crecimiento en su amor, gracias al Espíritu Santo que es enviado a inhabitar en aquel que busca conocer más a Dios<sup>31</sup>. De aquí que el quehacer teológico auténtico —aquel que se ordena al amor de caridad<sup>32</sup>— es ejercicio actual de las misiones divinas. Continúa y perfecciona la obra del Padre que, por su Hijo encarnado, se comunica Él mismo a nosotros en la unidad del Espíritu Santo. La genuina teología es pues crecimiento en santidad de vida, que fructifica en obras. Reencontramos así la enseñanza repetida por san Juan, de que nos toca a nosotros llevar a su perfección el amor que Dios nos tiene<sup>33</sup>.

Vista en esta perspectiva, la teología no es algo estático, que reside en los libros, sino una actividad del creyente, profundamente dinámica e inacabable en esta vida. Nos movemos de un conocimiento a otro para así ir creciendo en el amor. Cada logro en nuestra condición de peregrinos, sin olvidar los inevitables retrocesos, es a la vez un estímulo para una nueva puesta en marcha.

Pero lo grande de toda esta aventura es que trabajamos, unidos en el Espíritu, en la misión del Hijo de recapitular todo en Él, para gloria del Padre. El trabajo del teólogo va encendiendo nuevas luces y haciendo brotar más amor. De esta manera su humilde quehacer contribuye al bien de todos. Reaparece así el aspecto solidario de toda auténtica santidad cristiana.

*quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus”*

<sup>30</sup> I 43,5ad2.

<sup>31</sup> C.G. 23, 3: *“Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius”*.

<sup>32</sup> *In Canticum*, Proemio, final.

<sup>33</sup> Jn 13, 34-35; 14, 16-17.21.26; 16, 13-15; 1 Jn 2, 5-6; 2, 27; 3, 16; 4, 7-21.

## Asumir la realidad toda entera

Santo Tomás distingue entre misiones divinas y procesiones. Las primeras son temporales: son un empezar a estar en una persona o lugar determinados o un nuevo modo de estar en aquel donde se es enviado<sup>34</sup>. Las procesiones en cambio son continuas y permanentes y atañen a toda la creación y su acontecer histórico. Consecuentemente, una teología que quiere ser conforme a las misiones y procesiones trinitarias jamás puede desinteresarse de las criaturas y de las vicisitudes de la historia. Esto equivaldría a traicionar la propia vida trinitaria de la cual se nutre e inspira.

La tarea del teólogo es iluminar la realidad toda entera a la luz de Dios a fin de ayudarnos a comprender más claramente su misterio y su sentido. Desde la atalaya de la fe, el teólogo escruta todo lo que se mueve y palpita en el universo creado; especialmente en la Iglesia, a la que él sirve con especial dedicación. El quehacer teológico, por ser tan radicalmente teocéntrico, ha de abarcar con el conocimiento y abrazar con el amor a toda la realidad. En esto, una vez más, no hace sino seguir el orden trinitario porque la misión del Hijo trae consigo el don del Espíritu, el cual vincula al teólogo con el Padre y con todo lo que el Padre ama<sup>35</sup>.

## Un quehacer apasionante

La teología no procede en primer lugar del esfuerzo del teólogo por conocer y amar a Dios, sino de la libre y gratuita iniciativa del Padre que, en Cristo y por el vínculo del Espíritu, se ha apoderado de él. La teología se hace en respuesta agradecida a un don de lo alto. Es eucarística.

Lleva al ejercicio de la caridad y al servicio en todas las tareas humanas, cosas en las que alcanza su culminación. La vida de la Iglesia está llena de hombres ilustres en ciencia teológica, que descubrieron en el humilde servicio a los demás la concreción sacramental de su misión. Lleva también a la alabanza y la adoración: *Adoro Te, devote!* El teólogo se siente

<sup>34</sup> Iq.43a.2.

<sup>35</sup> CG IV, 23, 3.

infinitamente pequeño ante la grandeza del Misterio que él trata de balbucir en términos que por siempre serán inadecuados.

Hay una espléndida belleza en todo esto de la teología: la grandeza del objeto teológico, la pequeñez del sujeto, el trabajo solidario con otros, la riqueza de las fuentes bíblicas y eclesíásticas, las perspectivas de universalidad, la admiración y la adoración. Con razón decía el padre Hurtado: “No hay estudio más apasionante si se hace con seriedad”<sup>36</sup>.

## Santidad y teología

Santidad y teología son dos dimensiones que se potencian y se pertenecen mutuamente y que se unen en la persona del teólogo. Si el teólogo vive su llamado a la santidad, también la teología que él hace deberá ser santa y santificadora. Lo será si se hace en obediencia al impulso del Espíritu, si proyecta a Cristo para su tiempo y si aporta al crecimiento de la Iglesia, su cuerpo, en la obra del reinado del Padre.

La teología ha de ser “*separada para Dios*”, en el sentido bíblico de “*santidad encarnada en la historia*”. Dicho en clave ignaciana, ella debe tener a Dios como su único centro y esforzarse en “*quitar de sí todas las afecciones desordenadas*”. Y a la vez ha de cultivar la libertad y la indiferencia activa ante la voluntad divina, para trabajar con Cristo por el reinado del Padre<sup>37</sup>.

Los afectos desordenados que acechan al teólogo pueden ser tantos: estrechez de miras por miedos y desconfianzas, ponerse al servicio de ideologías sectoriales mezquinas, afán de lucirse, impaciencia teológica, negociar con el Evangelio, pérdida de su carácter profético, afán de seguridad que convierte la teología en un “mapa intemporal de verdades eternas”, envidia que descalifica teologías brotadas de otros contextos y que apuntan a otras problemáticas. Podríamos alargar mucho esta lista, pero bastaría recordar la historia.

<sup>36</sup> En la recopilación de sus escritos hecha por el P. Lavín, *P. Hurtado, Apóstol de Jesucristo*. Tomo II: Su espiritualidad (1982) 184.

<sup>37</sup> Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 1 y 23.

## Relación teología y magisterio

No quiero pasar por alto una tentación que acecha al teólogo en relación al magisterio de la Iglesia. Se presenta bajo dos formas. La más usual es la de vivir en competencia con el magisterio, tildándolo siempre de demasiado conservador, lento y retrasado. La otra, es la de querer que la teología se recubra exactamente con el magisterio, quitándole la libertad de explorar, impidiéndole que vaya más allá, por miedo a sembrar confusión o caer en el error.

Ante estos extremos se impone la lucidez y el discernimiento. Lucidez para tener bien claro que magisterio y teología son dos carismas de la Iglesia que no se contradicen sino que se complementan y necesitan mutuamente. Discernimiento para estar abierto al diálogo eclesial del Espíritu, buscando lo que de verdad “edifica” (*oikodomazo*, 1 Cor 10, 23; 14, 5.12) y contribuye a “*hacer la verdad en el amor*” (Ef 4, 15).

Conocemos hoy muchos teólogos que con lucidez aportan al diálogo eclesial del Espíritu, procurando abrir nuevos horizontes a determinadas enseñanzas del magisterio. Conocemos igualmente obispos que por su amplia visión, motivos pastorales y sana inculturación, conversan con los teólogos y los estimulan en sus búsquedas y trabajos. Así el Espíritu va plasmando a Cristo en la Iglesia del siglo veintiuno.

A una época necesitada de palabras que no suenen vacías, una teología hecha en santidad sabrá discernir “cuánto” y “cómo” es posible y conveniente hablar hoy. La teología no se hace solo recordando sino también olvidando y reinterpretando. Es necesario atrevernos a reemplazar ciertas formulaciones que, por los nuevos contextos, han perdido actualidad o vigencia, por otros enfoques más dinamizadores y atingentes al momento presente. Cualquiera que haya trabajado la historia de los dogmas concordará con esto. Con San Pablo, también la teología ha de “edificar en el amor”, lo que exige muchas veces coraje para renovar los edificios.

En una Iglesia que es comunión de los santos no hemos de temer a la diversidad de las teologías que “edifican en el amor”. Teologías diferentes ha habido siempre en la Iglesia, comenzando por los escritos del Nuevo Testamento. No solo los santos sino también las diversas teologías pueden sentirse en comunión entre sí y con el magisterio. Los acuerdos ecuménicos postconciliares han demostrado la posibilidad de reconciliar lo que parecía irreconciliable. El teólogo, en la comunión de la Iglesia, tiene el sustento del Verbo y del Espíritu para acoger con lucidez y magnanimidad lo diferente y vivir la diversidad con paz.

## Recapitulación

Se necesita hoy volver a acercar la santidad y la teología, que desde hace un largo tiempo se han ido distanciando.

La Biblia nos ofrece modelos de profetas, sabios y maestros, dedicados por entero al servicio de la Palabra de Dios y a interpretar el modo de actuar y los designios del Señor en la historia de Israel. Los escritores del Nuevo Testamento invitan a la santidad y a crecer en el conocimiento del misterio revelado por Dios en Jesucristo.

San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino recogen y profundizan la íntima relación entre la teología y la santidad. Para ellos no se trata solo de escuchar, sino de cumplir lo escuchado. No es cosa de solo ciencia, sino de “sabiduría en el amor”. La teología hecha en santidad es prolongación de las procesiones trinitarias y, a su vez, impele a colaborar con la Trinidad presente en la historia y que la reconduce hacia Sí para dársenos en felicidad plena.

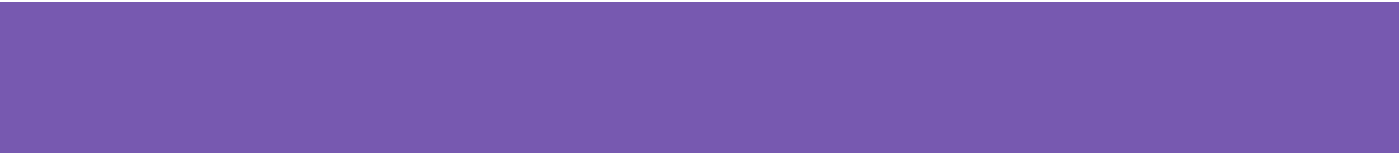
El verdadero teólogo es el que avanza conjuntamente en conocimiento y amor divinos porque el Hijo y el Espíritu Santo le son enviados. Santidad y teología se potencian y se pertenecen mutuamente para edificar la Iglesia.





ARTÍCULO XIII

LA ESPERANZA  
TEOLOGAL



## LA ESPERANZA TEOLOGAL

*Publicado en Teología y Vida, en 1968, año en que bullían todavía en la Iglesia las esperanzas del Concilio. Pero al mismo tiempo empezaban a sentirse en el mundo signos de desesperanza causados por un “cansancio global”, de origen múltiple, no sólo intra eclesial, como ser el desangramiento de la guerra de Viet Nam, el establishment corrupto, y el agotamiento producido por la Guerra Fría.*

**S**iempre hubo motivos para la esperanza, y también para la desesperación. Pero parecería que la atmósfera del presente estuviera más cargada de nubes de desesperanza. Y esto tanto en el mundo como en la Iglesia. Esto nos mueve a reflexionar teológicamente acerca de la esperanza.

Lo primero que llama la atención es el lugar tan exiguo que ocupa la esperanza, tanto en la vida práctica de los cristianos como en la catequesis y hasta en los mismos tratados de teología.

Un marxista observaba que los cristianos tienen fe y tal vez caridad, pero no esperanza, dado que no se esfuerzan por traer un nuevo orden social al mundo. La afirmación parece ser pertinente. En efecto, nuestra formación cristiana da una importancia prevalente al aspecto doctrinal de la Revelación. Y la moral, al menos en estos últimos tiempos, insiste mucho

sobre el primado de la caridad en la vida entera del creyente. Pero la esperanza y el Espíritu Santo —lo cual no es mera coincidencia, como lo veremos en seguida— son los grandes desconocidos para muchos cristianos.

En el examen de conciencia se registran las faltas contra la caridad y las dudas de fe, pero es raro que se detecte la desesperanza y todo su cortejo de hermanas y parientes: la apatía, el desánimo, la inquietud, la tristeza, el pesimismo, el desasosiego, la pusilanimidad, la indiferencia, el sopor de ánimo y la desesperación. A lo más aparecen sus expresiones más extremas: el orgullo, la presunción y la desesperanza obstinada; pero es bastante insólito que los fieles reparen en el mal grave y en el efecto paralizador de los derivados de la desesperanza que hemos mencionado.

## La noción del tiempo

La cuestión de la esperanza está íntimamente ligada a la noción que se posea del tiempo. Esperar, en sentido corriente, dice relación a algo o a alguien que se aguarda en otro momento que el presente. Pero según fuere la idea que uno tenga del tiempo presente y de su relación al pasado y al futuro, surgirán diversos tipos de esperanza. Simplificando la tipología, podemos reducirlos a tres grupos: el tipo arcaico, el tipo griego y el tipo abierto al futuro.

Para el tipo arcaico la esperanza reside en la vuelta a un “paraíso” situado en el pasado. La mentalidad arcaica se siente anclada al pretérito. De ahí que su esperanza sea una suerte de regresión al “todo tiempo pasado fue mejor”, al “paraíso perdido”. El hombre arcaico se siente amenazado por todo aquello que le signifique la irrupción de algo nuevo en su mundo estructurado por la nostalgia del Edén. Tiene una prevención espontánea hacia el transcurrir del tiempo presente y, más aún, hacia el futuro. Se aterra frente a la mera posibilidad de que algo le trastorne sus esquemas y tiende consiguientemente a una visión muy estática de la historia. Carece de percepción para lo nuevo o lo juzga como cosa sin importancia. Lo que es aún peor, lo considera como violación de la norma arquetípica y, por ende, pecado. Frente a las tareas del presente se muestra desinteresado, apático o turbado. No tiene gusto ni ante-

nas para adelantarse en el tiempo y, mediante la prospección, salir entusiasta y confiado al encuentro del futuro<sup>1</sup>.

El tipo griego se diferencia sólo parcialmente del arcaico. Estuvo presente en los albores y en el período clásico de la filosofía griega y su influjo pervive entre nosotros hasta cierta medida, coloreando las esperanzas del mundo occidental. Para el pensamiento griego, el tiempo, la historia y el movimiento constituyen formas degradadas de la realidad. El ser verdaderamente tal es el ser inmutable y eterno. La historia es la imagen huidiza de la eternidad y por esto, según Aristóteles, no alcanza a entrar en la categoría de “ciencia”. El tiempo, “*cronos*”, es un monstruo terrible que devora a sus propios hijos.

La esperanza para el tipo griego consiste en escapar mediante la contemplación intelectual de las arenas movedizas del tiempo y ascender así al dominio de las ideas eternas, al Olimpo de los dioses inmortales. Por eso la muerte es saludada como liberación de la cárcel del tiempo y de la materialidad. El pensamiento filosófico griego, marcado por un dualismo irreductible entre la materia y el espíritu, no da cabida a la valoración del trabajo material, algo reservado a los esclavos, ni a la salvación del cuerpo y del cosmos.

En el fondo, el pensamiento griego reposa en el ciclo del “eterno retorno”. Aristóteles fundamenta la superioridad del círculo sobre la línea recta en la consideración de que aquél es la perfecta expresión de lo inmóvil<sup>2</sup>. En el círculo (=ciclos) cualquier punto es indiferentemente principio y fin. En la historia no se da un antes ni un después absolutos, porque el tiempo siempre retorna a sí mismo.

En la antropología este pensamiento se traduce en la creencia en la reencarnación. En el nivel de las situaciones históricas y de las diferentes civilizaciones, impera la idea de las “revoluciones”, es decir, de acontecimientos que se repiten con una regularidad cíclica similar a las revoluciones de los astros. La revolución es, en este pensamiento cíclico, no sólo retorno al primer origen (“re” como equivalente de “hacia atrás”), sino además actualización periódicamente renovada de lo auténtico (“re” en el sentido de “nuevo”). Un autor antiguo,

<sup>1</sup> M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Dusseldorf (1953), pp. 110, 125-133. Ver también: Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, München (1964), pp. 164-165.

<sup>2</sup> *Física*, 8, 9 (265a-266a), citado por M. Seckler, op. cit., p. 168.

Manillius, expresaba esto concisamente: “*Idem semper erit, quoniam semper fuit idem*” (“siempre será igual, porque siempre fue igual”)<sup>3</sup>.

En el hombre, esta concepción cíclica de la historia engendra el fatalismo y la desesperación. Los dioses, que habitan más allá de lo mutable y perecedero, son incapaces de intervenir en favor de los hombres.

El tipo abierto al futuro es característico del pensamiento bíblico. La esperanza está aquí proyectada no hacia un Paraíso del pasado ni al eterno retorno de las revoluciones, sino hacia un acontecimiento futuro. El futuro no viene a borrar el tiempo, sino lo lleva a su plenitud. El presente corre, en una línea continua preñada ya de salvación, en pos de aquel acontecimiento futuro —el *ésjaton*, lo último, lo definitivo— que sin destruirlo le traerá su culminación.

Con lo dicho ya estamos en el umbral del concepto bíblico de esperanza. Pero conviene que abordemos su estudio después de algunas consideraciones previas acerca de la esperanza en el nivel simplemente humano.

## El hombre, ser que espera

La esperanza cristiana es una fuerza que está más allá de las posibilidades puramente humanas. Por esto decimos que es una virtud sobrenatural. Sin embargo, también aquí lo sobrenatural se inserta en las estructuras naturales, vigorizándolas y transformándolas. Olvidar esto, o pasarlo por encima demasiado rápido, es no valorar lo humano. A corto o a largo plazo conduce a que se produzca un rechazo, es decir, que lo humano expela lo sobrenatural por haberle caído como un trasplante totalmente extraño.

Uno de los estudios más acabados sobre el hombre y sus esperanzas, es la obra de Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*<sup>4</sup>. En tres gruesos volúmenes se analizan múltiples aspectos de la vida humana. Bajo la lupa del filósofo desfilan lentamente los impulsos y anhelos más típicos del hombre, desde su infancia hasta la vejez y la muerte. El hombre comienza va-

<sup>3</sup> *Astronomía* I, 518-521, citado por Seckler, op cit., p. 168.

<sup>4</sup> *Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main* (1959). Existe traducción al castellano.

cío y busca. Todo lo deja con hambre, todo tiene gusto a poco y por eso siempre desea más. Es un ser estructuralmente orientado a superar su condición presente y a anticipar el futuro. Por eso sueña: sueña de día y sueña de noche. Los sueños diurnos son libres excursiones del yo hacia el futuro, pero que no se contentan con ir a morir en las playas borrosas de la fantasía, sino persiguen su objetivo hasta realizarlo, buscan la identidad de la teoría y de la praxis, se consagran al mejoramiento del mundo.

Trátese del afán de usar cosméticos, de las variaciones caprichosas de la moda, de los *best sellers* y revistas, de los bailes y films, de la afición a juntar antigüedades o a viajar a lugares lejanos y exóticos: en todos estos fenómenos aparece el hombre como un ser que espera.

El hombre no se limita a soñar cosas disconexas y como al azar, sino que agrupa sus deseos y esperanzas y los proyecta en sistemas anticipados, poniéndose en camino hacia allá. Así nacieron las grandes utopías sociales de un Platón y de un Séneca, de un Agustín y un Joaquín de Fiori, de Tomás Moro y de Marx.

Pero además de las sociales, el hombre construye y proyecta otro género de utopías: las utopías técnicas, en que cristaliza sus esperanzas de dominar y transformar la naturaleza; los ideales artísticos de las diferentes épocas y formas de belleza —arquitectura, escultura, música, poesía, pintura— en la que se expresa la esperanza humana de aprisionar por un instante (“Detente un instante, eres tan hermosa”, del Fausto de Goethe), lo que en sí siempre se le escapa; las filosofías, o la búsqueda de totalidad; la religión, que es la visión en que el ser humano hace el relato de su anhelo, desconocido aún pero siempre esperado, de trascendencia.

Bloch se mueve en la perspectiva marxista de la crítica a la religión de Feuerbach. El cuadro general que resulta de su obra es magnífico. Toda la vida humana y el conjunto de la historia, desde sus comienzos hasta el final, están impelidos por el gran principio de la esperanza. El hombre vive proyectándose por su incesante soñar hacía el futuro. El futuro es el factor determinante de la existencia humana. Hasta Karl Marx —opina Bloch— todas las filosofías, incluso la dialéctica de Hegel, estaban demasiado aprisionadas por una reflexión prevalente sobre el pasado. De ahí su carácter definitivamente estático. Ahora en cambio ha sonado la hora de la liberación de las cadenas del pasado, la hora de la esperanza en el futuro.

Este breve bosquejo del pensamiento de Bloch nos muestra con claridad que la esperanza es constitutivo esencial del ser humano, expresión inmediata de su historicidad, de su

estar en camino —*viator*— hacia un término aún no alcanzado. Si ser hombre es estar en marcha, ser hombre es también esperar. Nuestro propósito, sin embargo, no es la esperanza puramente humana, sino la esperanza teológica. Lo dicho basta, pues, como base antropológica.

## La esperanza en la escritura

Notábamos al comienzo el escaso lugar que ocupa la esperanza tanto en la catequesis como en la vida de muchos cristianos. En la Biblia, por el contrario, la esperanza es definitoria del ser cristiano. Los paganos son simplemente “*los sin esperanza*” (Ef. 2, 12; 1 Tes. 4, 13). Los cristianos en cambio son los que viven “*firmes e incommovibles en la esperanza del Evangelio*” (Col. 1, 23), los que mantienen “*firme la confesión de la esperanza*” (Heb. 10, 23), los que diligentemente buscan “*la plena realización de la esperanza*” (Heb. 6, 11) y se agarran “*a la esperanza propuesta*” (Heb. 6, 18) por haber sido “*reengendrados a una esperanza viva*” (1 Ped. 1,3).

En lenguaje usual el verbo “esperar” tiene dos significados principales que tienen muy poco que ver con su sentido bíblico. Cuando un amigo pregunta a otro: “¿Vas a salir el domingo fuera de Santiago?” y éste responde: “Espero que sí”, el verbo esperar está empleado como sinónimo de “me gustaría”, pero con una parte de duda o incertidumbre. Equivale a decir: “Tal vez, puede ser”. El otro significado de “esperar”, muy corriente en el lenguaje ordinario, es el que expresa la confianza de poder alcanzar un bien deseable, pero aún no poseído. Por ejemplo, cuando un estudiante afirma: “Espero salir bien en este último examen”.

Ambos sentidos no están totalmente ausentes en la Escritura, sobre todo el segundo. Así, Rom. 8, 24-25: “*Porque nuestra salvación es objeto de esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia*”. San Pablo acude en este pasaje a un sentido muy trivial de “esperar”, sentido que podía ser comprendido por cualquier persona, aun no cristiana.

Pero lo normal en la Biblia es que la esperanza tenga un sentido personal y estrictamente teológico. A lo largo de una lenta historia de fidelidad y traiciones, Yavéh enseña a

<sup>5</sup> G. Marcel, *Etre et Avoir*, (1935) Paris

Israel que no hay otra esperanza sino Él. Todas las demás cosas y personas se muestran como esperanzas fallidas: Etiopía y Egipto (Is. 20, 5), el oro y las riquezas (Prov. 11, 28), los caballos y los ejércitos (Is. 30, 16; 31, 1-3; Judit 9, 7), los príncipes y los imperios (Sal. 146, 3; Lam. 4, 17), las mentiras (Is. 28, 15), los embrujos (Is. 47, 9-15), los ídolos (Sal. 115) y aun el mismo Templo (Jer. 7, 1-7).

El famoso escriturista inglés, Profesor C.F.D. Moule (1908-2000), dice a este respecto:

*“Ninguna cosa es esperanza verdadera excepto Dios mismo, o su nombre (es decir, su carácter), o su palabra (esto es, el hacer su voluntad). ‘Oh Señor, la esperanza de Israel’, clama Jeremías (17, 13. 17; 14, 8); y el Nuevo Testamento traslada eso a la escala de la Nueva Alianza cuando habla de Cristo como ‘nuestra esperanza’ (1 Tim, 1, 1) o como ‘la esperanza de la gloria’ (Col. 1, 27)”<sup>6</sup>*

La esperanza bíblica posee, pues, un carácter específicamente religioso: se fundamenta en Dios. El salmista se pregunta: “Y ahora. Señor, ¿qué puedo yo esperar?”. Y él mismo se da en seguida la respuesta: “En ti está mi esperanza” (Sal. 39, 8). Lo que hace aún más dramática y radical esta esperanza de Israel en Yavéh es que ella se sostiene a través de largos siglos a pesar de carecer de ideas claras sobre una retribución más allá de la muerte. Sabemos, en efecto, que la idea de una vida después de la muerte y la consiguiente retribución eterna de las obras buenas de los justos, sólo penetró con claridad en Israel muy al final del Antiguo Testamento. Esto significa, en otras palabras, que la esperanza bíblica es tan tajante en apoyarse sólo en Dios, que es capaz de prescindir de la retribución del más allá.

## “Cristo Jesús, nuestra esperanza”

En estas palabras del saludo inicial de la primera carta de Pablo a Timoteo se resume el objeto de la esperanza cristiana. La esperanza de Israel se apoyaba no en grandes especulaciones religiosas, sino en los hechos salvíficos de Yavéh a lo largo de la historia del

<sup>6</sup> C.F.D. Moule, *The Meaning of Hope, Philadelphia* (1963), p. 10.

pueblo. Era una esperanza enraizada en historia: el Éxodo de Egipto, la Alianza con Moisés, la entrada en la Tierra prometida. Los profetas, aleccionados por estos hechos salvíficos paradigmáticos, aprendieron a leer la mano de Dios en los acontecimientos de cada época. El profesor Moule lo resume así:

*“Los profetas no deducían a partir de los sucesos actuales su mensaje acerca de Dios. Por el contrario, no rara vez eran movidos a ir abiertamente contra las apariencias y a hacer pronunciamientos tan paradójales que nadie les creía. No practicaban una interpretación de la historia a base de sentido común, en el sentido superficial del término. Daban más bien valiente testimonio de su profunda convicción de que, aun cuando Sion parecía tranquila y segura, la destrucción estaba de hecho a sus puertas porque Dios estaba siendo ultrajado por las pasiones y la inmoralidad de su Pueblo. O, a la inversa, que aun cuando Senaquerib estuviera en el mismo umbral, no podría sin embargo vencer si una Jerusalén penitente arrojaba en Dios su confianza. En otras palabras, era el carácter de Dios tal como él se revelaba —siempre justo y fiel— lo que proporcionaba la base a las esperanzas de los profetas y no una mera deducción del curso aparente de los sucesos. Las esperanzas de los falsos profetas se cimentaban por el contrario en las arenas movedizas de la diplomacia”.*

El anclaje histórico de la esperanza bíblica alcanza su grado máximo y definitivo en Jesús, el Cristo, en quien el Dios de la esperanza se hace historia. Jesús, que a través del Nuevo Éxodo pasa al Padre como Señor glorioso y triunfante, toma al mundo y a los hombres consigo, reengendrándolos

*“a una esperanza viva, a una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para (aquellos) a quienes el poder de Dios, por medio de la fe, protege para la salvación, dispuesta ya a ser revelada en el último momento” (1 Ped. 1, 4-5).*

*“Porque Cristo es nuestra paz. Él ha hecho de los dos pueblos uno solo, destruyendo el muro de enemistad que los separaba. Él ha anulado en su propia carne la*

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 25.

*ley con sus preceptos y sus normas. Él ha creado en sí mismo de los dos pueblos una nueva humanidad, restableciendo la paz. Él ha reconciliado a los dos pueblos con Dios uniéndolos en un solo cuerpo por medio de la cruz y destruyendo la enemistad” (Ef 2, 14-16).*

Cristo, muerto y resucitado, es la base histórica de nuestra esperanza, lo que expresa fuertemente la dialéctica paulina de 1 Cor. 15, 19-20: *“Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, somos los más desgraciados de todos los hombres! ¡Pero no! Cristo resucitó de los muertos como primicias de los que durmieron”*. De aquí que en su empleo más usual el objeto de la esperanza del Nuevo Testamento sea el Señor resucitado y su segunda venida al final de los tiempos (Hechos 23, 6; 26, 6; 28, 20; Rom. 5, 2; 15, 12; 1 Cor. 1, 7; 15, 19; 2 Cor. 3, 4. 12; Ef. 1, 12. 18; Fil, 2, 19; Col. 1, 5. 23. 27; 1 Tes. 1, 3; 5, 8; 2 Tes. 2, 16; 1 Tim. 1,1; Tito 2, 13; 3, 7; Hebr. 9, 28; 1 Ped. 1, 3. 13. 21; 3, 15; 2 Ped. 3, 12).

La razón por la cual Cristo es “nuestra esperanza” es que en Él tenemos la salvación. *“Dios no nos ha destinado para la cólera, sino para obtener la salvación por nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros, para que, velando o durmiendo, vivamos juntos con Él”* (1 Tes. 5, 9-10). Esta salvación se extiende a todo el mundo y a todos los hombres (Jn. 4, 42; 1 Tim. 2, 4; etc.). En Cristo Dios ha reconciliado al mundo consigo (1 Cor. 5, 19).

## El Espíritu Santo, activador de nuestra esperanza

Si nuestra salvación parte en último término del designio bondadoso del Padre de reconciliarnos en Cristo y si éste es el fundamento histórico y el objeto de nuestra esperanza, el Espíritu *“derramado en nuestros corazones”* (Rom. 5, 5) es quien activa en el presente la esperanza cristiana y nos pone en contacto vivo con el Señor resucitado. Es lo que afirma San Pablo en el final de la carta a los romanos: *“El Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo”* (15, 13). La razón por la cual la esperanza no falla es que *“el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”* (Rom. 5, 5). La presencia del Espíritu en nosotros

es pues el gozne que vincula nuestra vida en el presente con la acción histórico-salvífica de Dios en el pasado, o sea con la Muerte y Resurrección de Cristo, y con su culminación futura en la Parusía del Señor. Y esto es posible porque el Espíritu que recibimos es el mismo que, resucitando a Jesús de la muerte (Rom. 1,4), lo hace ser *“Señor que es Espíritu”* (1 Cor. 3, 17).

El Espíritu es pues quien da solidez a nuestra esperanza, haciéndola inmovible pese a las tribulaciones y peligros de la vida. San Pablo tiene una visión terriblemente realista de la vida. Reconoce todas las angustias y tentaciones de los cristianos, sin evadirse a un mundo de fantasías. Pero, no obstante, enseña a mantenerse firmes en la esperanza porque ésta se asienta en la roca del Espíritu de Dios: *“...el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos pedir como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables”* (Rom. 8, 26).

El Espíritu, fuente y garantía de nuestra esperanza, nos libera de las fuerzas del pecado porque habita en nosotros y nos hace pertenecer a Cristo (Rom. 8, 9), haciéndonos hijos adoptivos de Dios Padre (Rom. 8, 14-15). Por esto nos permite dirigirnos a Dios con toda la confianza y amor filial que se encierra en la exclamación: *“Abbá”*, que equivale al vocativo cariñoso de “papá” (Rom. 8, 15).

Poseer el Espíritu en nosotros no es ser dueños de una pieza de museo, bella pero inerte, sino un llamamiento a desempeñar una tarea sumamente dinámica y exigente: *“Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu”* (Gal. 5, 25). Caridad sin fingimiento, amor cordial, espíritu ferviente, alegría en la esperanza; oración perseverante, constancia en los sufrimientos, dadivés y hospitalidad; hacer el bien a los enemigos, alegrarse con los que se alegran y llorar con los que lloran; fe, humildad y paz; obediencia y amor... Éstas y otras muchas actitudes y disposiciones interiores son los frutos del Espíritu y la tarea que nos mueve a realizar (Rom. 12-15).

## Esperanza y fe

La raíz y el fundamento de la esperanza es la fe; de ésta crece y se alimenta. La afirmación de San Pablo *“por la fe aguardamos la esperanza de la justicia”* (Gal. 5, 5) nos señala

que la esperanza fluye de la fe y que en cierta manera es la fe llevada a su maduración. *“En la fe el hombre recibe el mensaje del Evangelio, se entrega a él; y en él, a la esperanza que allí se contiene”*<sup>8</sup>. Por la fe, el hombre se aparta de los ídolos alienadores a que estaba sujeto y se abre *“para servir al Dios vivo y verdadero, y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos y que nos salva de la cólera venidera”* (1 Tes. 1, 9-10). Más claro aún en la carta a los Hebreos: *“La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven”* (11, 1).

Pero si bien la esperanza supone la fe y fluye de ella, no se identifica simplemente con ella. Sin dejar jamás de brotar de la fe, la esperanza va un paso más allá y llega a la confianza. El modelo bíblico de esto es Abraham:

*“...él creyó en Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean. Creyó contra toda esperanza en la esperanza y fue hecho padre de muchas naciones según le había sido dicho: Así será tu posteridad”* (Rom. 4, 17-18).

Pese a la ausencia de toda esperanza humana Abraham mantuvo firme su fe en la esperanza divina. Así podemos ver clara la correlación y la diferencia existentes entre la esperanza y la fe: “creyó... en la esperanza”. La esperanza añade la nota peculiar del “confiar” en Dios y sus promesas, pese a que todas las apariencias y cálculos humanos indiquen más bien lo contrario. Esta confianza es clarividente para reconocer las dificultades humanas tal cuales son; pero confía, pese a todo, por ser mayor su confianza en Dios.

Pero no basta que el creyente espere confiadamente para que se dé la esperanza en su pleno sentido bíblico. Se requiere algo más. La esperanza, que brota de la fe y que se transforma en confianza, debe apresurarse a salir al encuentro de lo esperado. San Pablo habla dos veces de *“ansiosa expectación”*. Una se refiere a sí mismo, cómo aguarda que *“Cristo sea glorificado, en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte, pues para mí la vida es Cristo, y la muerte, una ganancia”* (Fil. 1, 20-21). El otro pasaje es Rom. 8, 19 en que se dice que la creación espera ansiosamente la revelación de la gloria de los hijos de Dios. En ambos casos la palabra usada es *apokaradokía*, que literalmente significa un estirar la cabeza hacia

<sup>8</sup> Heinrich Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg (1964), p. 140.

delante<sup>9</sup>, signo evidente del ansia y deseo de salir al encuentro de la persona esperada. Este apresuramiento, que hace salir al encuentro de lo esperado, impregna la descripción de la fe de los patriarcas en el capítulo 11 de la carta a los Hebreos. Por esto, en Hebreos 12, 1-2, saca de esos ejemplos esta exhortación:

*“Por tanto, también nosotros... sacudamos todo lastre y adornos que distraen y corramos con fortaleza la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consume la fe, el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios”.*

El apresuramiento en salir al encuentro del Señor y sus promesas debe estar marcado por una actitud de vigilancia. La parábola de las vírgenes necias y la del siervo que espera a su señor inculcan esto. San Pablo no se cansa de repetirlo: *“Velad, manteneos firmes en la fe, sed hombres, sed fuertes. Haced todo con amor”* (1 Cor. 16, 13-14). Esta vigilancia, además de fe, fortaleza y amor, implica muchas otras virtudes, como ser, obediencia, abnegación, trabajo, oración y... también paciencia: *“Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la Venida del Señor”* (Santiago 5, 7).

## La caridad y la esperanza

Entre la caridad y la esperanza reina una causalidad recíproca: la caridad está llevada y sostenida por la esperanza y ésta, a su vez, se nutre de la caridad. La caridad *“todo lo espera”*, dice Pablo (1 Cor. 13, 7). Pero puede también afirmar que la caridad de los colosenses con todos los santos se debe a la esperanza que les está reservada en los cielos (Col. 1, 4-5). En este movimiento circulatorio debemos incluir también a la fe, cuya vinculación a la esperanza ya hemos analizado. No es pues de extrañar que la tríada “fe, esperanza y caridad” se haya formado desde los comienzos de la Iglesia (1 Tes. 1, 3; 5, 8; 1 Cor. 13, 13; Col. 1, 4-5). *“La esperanza no falla —dice Pablo—, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros*

<sup>9</sup> Kittel, *ThWNT I*, 392.

*corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*” (Rom. 5, 5). Ya hemos descrito algunos frutos de esta esperanza inmovible que el Espíritu suscita en nosotros.

Heinrich Schlier enumera otra serie de virtudes en que la esperanza está actuante: en la humildad (Ef. 4, 1 ss) y gentileza (Fil. 4, 5); en la paz (Rom. 15, 13); en la parresía que impulsa a hablar con valor y libertad tanto a Dios como a los hombres (2 Cor. 3, 12; Fil. 1, 20; Hebr. 3, 6; 10, 35); en la oración, que es como el lenguaje de la esperanza: *“con la alegría de la esperanza, constantes en la tribulación y perseverantes en la oración”* (Rom. 12, 12).

Este último texto indica otra característica infaltable de la esperanza cristiana: la alegría. La exhortación de Pablo a los filipenses: *“Estad siempre alegres en el Señor; os lo repito, estad alegres... No os inquietéis por cosa alguna”*, se fundamenta en el contenido básico de la esperanza: *“El Señor está cerca”* (Fil. 4, 4-6). Es cierto que la idea de la proximidad de la Parusía, tan extendida en la Iglesia primitiva, servía grandemente para reforzar el llamado a alegrarse. Pero no es menos cierto que el motivo central de aquella esperanza y alegría no era el mayor o menor tiempo hasta la Parusía, sino el Señor mismo que desde ya acompañaba misteriosa pero realmente a su Iglesia.

La alegría es el oxígeno de la esperanza; *“El Dios de la esperanza os colme de toda alegría y paz en vuestra fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo”* (Rom. 15, 13). Esta alegría es perfectamente compatible con las angustias y sufrimientos interiores y exteriores. Más aún, éstos la estimulan: *“...nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza...”* (Rom. 5, 3).

El Apóstol se alegra en sus debilidades, en las injurias, persecuciones y angustias sufridas por Cristo, porque sabe que es ley interior de la vida cristiana el que la fuerza de Dios se nos hace presente en los momentos de mayor debilidad (2 Cor. 12, 8-10). Porque él conoce esta ley, inducida de la cruz del Señor, puede sinceramente alegrarse en las aflicciones y así sentirse más fuerte, con mayor esperanza. El momento máximo de esta alegría en el sufrimiento es la muerte. En ella la esperanza alcanza su plenitud, precisamente porque la impotencia se hace total, se desmoronan todos los cálculos, se derrumban todas las seguridades humanas: *“la Fuerza de Dios llega a su máxima intensidad en nuestra mayor debilidad”* (2 Cor 11,9).

## La esperanza que no aliena

Ernst Bloch ha mostrado en su obra cómo la esperanza es el principio impulsor de la humanidad y de toda su historia. La esperanza inconmovible es una necesidad de la categoría de “futurición”: es esencial al hombre el estar abierto hacia el futuro. Bloch recibe esta intuición en buena medida de los Profetas de Israel. Hay en él una fuerte dosis de conocimiento de la Biblia, lo que le permite, aun sin ser teísta, captar muy bien algunos de sus aspectos esenciales. El Dios bíblico no es un Dios alienante, porque, por estar concebido en categorías predominantemente temporales (el Dios del Éxodo), lleva más bien al Milenio, a la implantación del Reino en la tierra<sup>10</sup>. Pero no obstante esto, persiste aún muy extendida en muchos otros medios la acusación de que la esperanza cristiana es alienadora. ¿Qué hay de esto?

La carta de Pablo a los Romanos 8, 19 describe al universo entero en actitud de ansiosa expectación. ¿Qué es lo que espera? La continuación de la frase lo dice en términos misteriosos: “*la revelación de los hijos de Dios*”. Pero la explicación viene en el verso siguiente:

*“La creación, en efecto, fue sometida a la frustración, no espontáneamente, sino por aquél que la sometió, sin embargo persiste en esperanza; porque la misma creación será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios”.*

Pablo percibe que la angustia y la nostalgia son notas universales de toda vida. Preguntándose por el origen de ellas, se entronca en la vieja tradición del Génesis que afirma una vinculación indisociable entre la gloria del hombre y la gloria del universo, el pecado del hombre y la frustración del universo. La historia del hombre con Dios repercute en todo el universo, tanto el pecado (Rom. 8, 20) como la liberación (Rom. 8, 19).

Esto indica que la esperanza cristiana es esencialmente cósmica. La Constitución conciliar *Gaudium et Spes* está imbuida de este pensamiento. Al hablar de la esperanza en la Tierra nueva y el Cielo nuevo, enseña:

<sup>10</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung III*, p. 1.516.

*“Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una Nueva Tierra no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal... El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección” (n. 39).*

En otro texto conciliar se pide a los cristianos, especialmente a los laicos, que *“no escondan esta esperanza en la interioridad del alma, sino manifiéstela en una conversión continua y en la lucha con los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malignos (Ef. 6, 12), a través de las estructuras de la vida secular”* (LG, 35).

Nada pues más ajeno a la esperanza cristiana que la evasión y la alienación de nuestra historia concreta. Ella es todo lo contrario de un conservadurismo que, petrificando la historia, prefiere la seguridad del pasado o la comodidad del presente a los riesgos de abrirse al futuro para transformar el mundo<sup>11</sup>. La esperanza cristiana no tiene nada que ver con una concepción arcaica del tiempo que vive de la añoranza de un “paraíso perdido”. Vinculada a Cristo y dinamizada por su Espíritu, ella se vuelca ansiosamente hacia el futuro porque sabe que está colaborando activamente a la construcción del verdadero Paraíso que es la transformación de todas las cosas en el Señor.

La esperanza cristiana es igualmente ajena a un progresismo —sea de tipo científico, sea de inspiración y práctica revolucionaria— que piense poder implantar el Paraíso con sus

<sup>11</sup> K. Rahner, “Zur Theologie der Hoffnung”, Dialog (1968), p. 76.

propias fuerzas y conforme a sus propios planes. En el fondo de tal conato se da una actitud del todo opuesta a la esperanza: la presunción, que sólo reconoce como existente lo que ella puede manejar, permaneciendo ciega para la realidad del Misterio insondable.

Pero el esfuerzo valiente y constante por mejorar y transformar las estructuras de la Iglesia y del mundo no sólo no está reñido con la esperanza —mal identificada muchas veces con una pasiva resignación—, sino que es una de las formas concretas de ejercerla. Quien arrellanado en su sillón religioso, cultural, económico o social constata con aire satisfecho que “todo va bien”, es un ser que no se ha abierto a todas las dimensiones de la esperanza, que no vive en situación de Éxodo hacia el futuro, hacia la Parusía del Señor.





ARTÍCULO XIV

LA OBEDIENCIA DEL  
QUE MANDA



## LA OBEDIENCIA DE PARTE DEL QUE MANDA

*A lo largo de los años hemos vivido cambios notables en materia de autoridad y obediencia. Hoy tienen menos valor los principios clásicos por los que una persona gozaba de autoridad. A esto se añade que la llegada de la transparencia ha dejado al descubierto las debilidades de las instituciones y ha sembrado una desconfianza grande hacia sus líderes. La autoridad hoy se gana con el encuentro, la información y el saber escuchar; ya no más por el dominio y la sumisión y por los principios en que éstas se sustentan. Considero importante ahondar en este tema porque atravesamos una seria crisis, que compromete la convivencia social y la eficiencia.*

*Tanto en el título como en el desarrollo del tema mantengo la terminología antigua de obedecer y mandar. Para algunos puede sonar a cosa rancia, pero mantengo estos términos porque contienen matices de sabiduría.*

*Tomé la opción de tratar la obediencia del que manda, y no también la de los por él conducidos, porque a mi parecer es aquí donde hoy más radican los problemas. Lo cual muestra a las claras los límites de este trabajo.*

*La primera mitad se refiere en general a la obediencia del que manda, y es por tanto aplicable al que manda en cualquier tipo de institución. La segunda parte desarrolla lo específico de la obediencia del que manda en San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús.*

*Es evidente que en esta segunda parte la obediencia se reviste de caracteres propios, que no son transferibles sin más a instituciones sociales y civiles, tales como la familia, las autoridades del estado o del mundo académico. Puesto esto en claro, la praxis y las ideas de Ignacio sobre la obediencia del que manda pueden arrojar luz sobre el mandar en cualquier institución que sea.*

Mucho se habla hoy de que las instituciones están en crisis, de que ya no podemos confiar en ellas, que simplemente es mejor ignorarlas. Se trata de las más diversas: la familia, la educación escolar, los partidos políticos, el matrimonio, las empresas, las iglesias. La autoridad y la obediencia se dan en las instituciones y por ello la crisis de las instituciones conlleva una crisis de ambas. Y también al revés: crujen las instituciones porque hay crisis de autoridad y obediencia.

Aunque estrechamente relacionadas, autoridad y obediencia del que manda no son lo mismo. Autoridad viene del verbo griego *auxáno*, que significa “hacer crecer”. La persona con autoridad tiene como misión hacer crecer a otros. Obediencia, en cambio, viene del prefijo latino “*ob*”, que es un “intensivo” para una acción, y de la raíz latina “*audire*”, que es “escuchar”. Juntando ambos, obediencia significa “escuchar a otro con atención para hacer lo que dice”.

Son muchos los factores que inciden en esta crisis de la obediencia, pero quiero detenerme en uno que a parecer mío es hoy día muy relevante: la obediencia en el mandar.

## PARTE I: LA OBEDIENCIA DEL QUE MANDA

---

No es común hablar de la obediencia del que manda. Lo usual es relacionar la obediencia con el niño, el subalterno, el empleado, el súbdito, el soldado, el estudiante. En una palabra, con el que recibe órdenes de un superior suyo, de alguien que tiene autoridad.

Pero reducir la obediencia solamente a la de los súbditos<sup>1</sup> es un enfoque muy estrecho y parcial. Porque la obediencia no es cosa de solo autoridad que manda y súbditos que obedecen. Es un sistema complejo creado por actores que libremente acuerdan formar una institución con el fin de lograr mejor ciertos objetivos que ellos pretenden alcanzar. Consta de diversos elementos relacionados entre sí.

Para empezar, hemos de considerar cuál sea el tipo de institución en que se da la obediencia. Las hay necesarias y globales, como ser la familia, el estado, la educación, la salud, la religión. Otras en cambio son muy libres y circunstanciales, como un club de rayuela, una sociedad de amigos del libro, un club de andinismo, una congregación religiosa que sirve en hospitales.

Pese a su diversidad, toda institución elige un jefe, un líder, un superior, para que mantenga claro sus objetivos, cuide la unión de los miembros y los dirija para que, sumando fuerzas, evite dispersiones. En general, anime a todos a avanzar en pos de los objetivos propuestos.

Los sistemas para elegir al encargado o superior de cada institución varían, pero nadie duda de la necesidad de que haya un jefe que anime y cuide de la institución y que finalmente decida y trace caminos. Al jefe se le debe obediencia dentro de los límites de la visión y misión de la institución, no en cualquier arbitrariedad que se le ocurra.

Si cualquiera de estos factores del sistema entra en crisis, sea por defecto o por exceso, el sistema empieza a cojear. En otras palabras, el sistema de la obediencia puede desvirtuarse o por falta de claridad y voluntad respecto al fin de la institución, o por defecto o exceso de celo del superior en el mandar o por falla de los súbditos en dialogar y acoger los mandatos con docilidad y creatividad.

<sup>1</sup> Por razones prácticas, y para no entrar en polémicas, empleo la palabra “súbdito” liberándola de toda connotación peyorativa que pueda atribuírsele

En cosas de convivencia social los equilibrios son frágiles y tienden a alterarse. Las épocas, con sus variables mercados de valores culturales, económicos y éticos, promueven acentos y diferencias muy notables en materia de obediencia. Así en los siglos XIX y XX, según el modelo de los reyes absolutos y que fue continuado por las repúblicas liberales, la vida religiosa católica asumió formas verticales y personalistas en el mandar. En cambio, en los años 1930 al 60, en reacción a los años de fascismo, nazismo, comunismo y muchas otras dictaduras, comenzó a sentirse muy fuerte la necesidad de atemperar el verticalismo en el mandar con formas más participativas y democráticas de obediencia.

## Autoritarismo en el mandar

A lo largo de mis setenta años de vida religiosa jesuita he vivido tres estilos diversos en cosas de obediencia. En la década de los cuarenta se acentuaba la verticalidad del mando. Había un poco del estilo militar del dicho “órdenes son órdenes”. Se trataba antes que nada de afirmar la autoridad.

En el ámbito de la vida religiosa el superior mandaba en nombre de Cristo como su representante visible. Él se sabía con gracia de estado para hacerlo y no se sentía obligado a dialogar con los súbditos. Bastaba que la cosa mandada fuese en sí buena, y no contraria a la fe, la moral y las buenas costumbres, para que el mandato obligase al súbdito. Esta idea vertical de la obediencia hacía que para el cargo de superior se buscara a personas de un perfil afín a ese papel.

El papa Pio XII percibió muy bien esta situación y ya cercano a su muerte, en un Radio-Mensaje, llamó la atención sobre los daños de esto:

*“Una uniformidad gris tiende a sofocar la vitalidad personal; una vida aislada tiende a restringir una visión vasta del mundo. El urgir inflexiblemente las reglas alimenta la hipocresía o impone un grado de espiritualidad insuficiente para algunos e imposible para otros. Demasiada severidad hace que las personalidades fuer-*

*tes se hagan rebeldes, y que los tímidos se hagan timoratos o encerrados en ellos mismos”<sup>2</sup>.*

El autoritarismo crea en torno suyo esa “uniformidad gris” de que habla el papa. Sus causas pueden ser diversas. En algunos superiores se debe a una severa educación recibida en sus familias, que les ha generado ansiedades y temores. En otros se explica por el afán, insensato, de querer mejor cumplir su rol de superior. No es raro encontrar superiores apegados a sus ideas, distantes y aislados de la comunidad. El secretismo es un arma usada para reforzar su imagen y mantener el sometimiento de los demás. Falta comunicación y confianza recíproca. Estos superiores esperan de los súbditos transparencia, pero no les ayudan con razones a obedecer, sino que imponen su voluntad.

Este tipo de autoridad, en vez de ayudar, echa a perder la obediencia porque crea resistencias y se pierde la alegría del trabajo en común. Hace muy difícil el diálogo porque los súbditos son tratados como niños, no como mayores de edad y responsables. Estos superiores suelen ser humildes, pero su humildad no es pacífica ni pacificadora. Son “observantes” de las reglas. Suelen ser estimados por cumplidores, pero hacen la vida difícil y entorpecen la buena marcha de la institución.

## El perfeccionismo

Otra causa del autoritarismo en el mandar es el perfeccionismo. Es un grave mal en que tienden a caer los superiores. Según la cita de Pio XII, el perfeccionismo “alimenta la hipocresía” e impide formar personalidades recias y libres. Es un estado falto de libertad interior que se opone a la sincera comunicación y a crear un clima de abertura cordial entre el superior y los súbditos. Se preocupa demasiado de la observancia, cuando de lo que se trata es de generar en los súbditos el amor eficiente. Es legalista, obsesionado por defender la norma, atropellando la libertad y la confianza que dichos superiores deberían tener hacia los demás y hacia sí mismos. Pueden ser muy observantes de las reglas, pero “*generan ansiedad, como*

<sup>2</sup> Pio XII (Radio-mensaje 20 abril 1956)

*esas madres ansiosas que producen hijos escrupulosos. Hacen mucho daño, pues forman personalidades timoratas, sin audacia apostólica, sin magnanimidad, encerradas en sí, no abiertas a las necesidades de los otros”<sup>3</sup>.*

El superior perfeccionista, más que ayudar a vivir el amor a los demás, es un obsesivo de que se cumplan las normas. Se mete hasta en los detalles más ínfimos y quiere controlar las cosas más allá de lo debido. El resultado es fatal porque provoca actitudes de rechazo en los súbditos, deseos de afirmar su propia personalidad resistiendo a lo mandado, amarguras, rencores y espíritu crítico. Esto lleva a muchos a explorar caminos propios, dando rienda suelta a desquites, a una vida independiente, buscando ocupaciones que escapen al control de los superiores<sup>4</sup>.

Muchos casos de abandono del sacerdocio y de la vida religiosa tienen su raíz en sistemas de vida en que se da este modo obsesivo de mandar. Más que atribuirla a “los peligros de la modernidad”, la causa de estas salidas es un modo de vida que impide el desarrollo legítimo de una personalidad auténtica. Muchos jóvenes sacerdotes y religiosos/as, al tener mayor libertad y sin estar preparados para usarla bien debido a los rencores y represiones adquiridos en las casas de formación, han vivido esta crisis de rebeldía y rechazo de la disciplina. La buena voluntad, en palabras de Pío XII, cuando se la exige más allá de la cuenta, tarde o temprano lleva a rebeldías. Una sana disciplina, por el contrario, forma personalidades auténticas, capaces de refrenar sus pasiones por motivos internos, asumidos libremente.

## Superiores distantes

La imagen vertical de la obediencia lleva a colocar al superior, de cualquier género que sea (familia, institución civil, académica, diocesana, vida religiosa), en un pedestal que lo aleja y separa de los súbditos. Esto produce superiores distantes, fríos, indiferentes a la vida concreta. La comunicación se torna difícil, si no imposible.

<sup>3</sup> George Cruchon, SJ. Paper preparatorio a la Congregación General 31 de la Compañía de Jesús, del año 1964

<sup>4</sup> Cruchon SJ, *Ibid.*

Los superiores, como medio de defensa, se hacen distantes porque no tienen seguridad ni autoridad naturales. Temen exigir o desafiar a los súbditos. Temen ser vencidos por ellos ante una demanda de su autoridad. No teniendo muchas veces razones para apoyar sus órdenes, se encierran y se alejan. Comunican las órdenes por escrito, sin pedir el parecer ni de los consultores ni del resto de la comunidad. Por fin, no osando tomar ellos las decisiones, a veces recurren a los superiores de una instancia mayor, apelando a ellos para exigir a los súbditos tal o cual cosa. Esto se da con bastante frecuencia tanto en los círculos eclesiásticos como en los académicos y civiles.

Otra causa de que los superiores se hagan distantes es que descuidan su servicio de gobernar por dedicarse a otros trabajos que ellos prefieren. Sencillamente no dedican tiempo a los súbditos, se vuelven inalcanzables, se dedican a otras cosas, limitándose a administrar la obra a ellos confiada, pero sin entrar en contacto personal e inspirador con los súbditos. Ejercen un liderazgo puramente externo. Como sucede en las familias de padres ausentes, el súbdito se siente abandonado, desvalorizado. Se apaga la mística de la creatividad y todo pasa a ser una cuestión de administración y profesionalidad que no toca a la vida privada de cada individuo.

Este modo de actuar proviene de un pobre desarrollo de la afectividad, de haber sido educados con relaciones frías, sin haber conocido vínculos de mayor intimidad o habiendo por temor renunciado a ellos. Han buscado su sobrevivencia liberándose de todo vínculo personal íntimo<sup>5</sup>.

## La obediencia dialogada

El modelo verticalista duró muchos años, pero entró en crisis tanto en la sociedad civil como en la Iglesia. Ya por los años 1940 al 50 soplaban aires más participativos, que pedían conversión al modo evangélico de mandar<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cruchon SJ, *Ibid.*

<sup>6</sup> Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950

Los años 60 fueron muy creativos en el tema de la obediencia. El papa Juan XXIII, con su énfasis en lo que nos une por encima de lo que nos separa, aportó a esto. Su llamada a preparar el Concilio (1959) aireó la Iglesia, abrió puertas y ventanas e impulsó decididamente a que todos nos escucháramos con abertura y respeto. Su sucesor Paulo VI recogió y profundizó este impulso en su encíclica sobre el diálogo *Ecclesiam suam*<sup>7</sup>.

El Concilio profundizó la renovación de la obediencia, siguiendo las líneas marcadas por diversos pioneros como Rahner, Congar y otros<sup>8</sup>. Se tomó la perspectiva evangélica de que ante todo somos una Iglesia servidora y que, por lo mismo, todo en ella se endereza al servicio. Ser superior en la Iglesia es un ministerio, un servicio. Mandar es un servicio que exige renunciar a querer dominar. En el Pueblo de Dios todos somos iguales en dignidad. Los ministerios son para servirlo. Los documentos conciliares llaman a las autoridades a una conversión en el ejercicio del mandar<sup>9</sup>.

El P. Cruchon escribía al respecto:

*“Hoy quizás más que en los tiempos de Ignacio, los hombres y el pueblo cristiano rechazan un modo de gobernar monárquico, casi absoluto, que se ha dado en la Iglesia y en la Compañía por contaminación de modos de concebir el gobierno civil y que no se concilian con la “libertad de los hijos de Dios”. Es preciso pues volver al modo evangélico de la autoridad. Para personas educadas de las que se espera que sean “adultas”, la obediencia servil es casi imposible. En cambio la obediencia filial no sólo es posible sino que les sale fácil y les hace crecer. Lo que no puede la Ley lo consigue el amor”<sup>10</sup>.*

Superiores y súbditos libremente diseñan el sistema de la obediencia que conviene a las metas de la institución en que viven y se necesitan unos a otros. Los superiores son una pieza importante dentro del sistema, pero no con poderes absolutos sino con los que

<sup>7</sup> Paulo VI, año 1964.

<sup>8</sup> K. Rahner, “Sobre el misterio de la obediencia”, Mensaje (1956). Congar, obra citada

<sup>9</sup> LG, 27, 28 (*ut filios et amicos consideret*), 37; ChD 16 (*ut filios et amicos habentes*); PO 7 (*ut fratres et amicos*); AA 23 (*in toto apostolatu Ecclesiae splendet caritas fraternitatis*), etc.

<sup>10</sup> Cruchon, *ibid.*

le otorga la institución para el servicio del bien del conjunto. No son los únicos a quienes se les ocurren las buenas decisiones y por esto es necesario que todos puedan aportar a su logro.

La fraternidad cristiana pide que nos acojamos y nos escuchemos con abertura y atención. La obediencia de los súbditos será más sana y fructífera si el servicio de mandar es entendido y ejercido como un servicio a personas maduras y responsables a las cuales es preciso escuchar, porque lo normal es que de los aportes de todos surjan mejores decisiones; y ánimo más contento y pronto para ejecutarlas.

Inspiradas por el Concilio surgieron muchas nuevas experiencias en materia de obediencia. Aumentó y mejoró el diálogo entre superiores y súbditos y se multiplicaron los consejos y las comisiones. En el ámbito académico se luchó por la participación estudiantil; y en el eclesiástico se reforzaron las conferencias episcopales, los sínodos diocesanos y los consejos parroquiales. Los religiosos se vincularon entre sí en conferencias de religiosos y religiosas. Algunas comunidades religiosas dejaron de hablar de un superior/a y adoptaron en su reemplazo la figura del coordinador. Por todas partes hubo mayor unión y participación.

## El *laissez-faire*

Durante la transición del superior autoritario a la obediencia dialogada, hubo en la vida religiosa casos de anomía y *laissez-faire*. Hubo superiores que, entendiendo mal el sentido hondo y positivo del oficio de mandar y por querer parecer cercano a los súbditos, dejaron que cada cual buscara su camino y trabajase a su pinta.

El costo fue grande y doloroso. El superior autoritario produce tanto daño como el superior que no manda, que renuncia a ejercer su oficio de mandar. El abandono del cargo de mandar, y mandar bien, equivale a una pérdida de fe en los fines de la institución a cuyo servicio se había creado el sistema de la obediencia. En verdad, es negar la institución misma. Esto conlleva cuestionarle a los súbditos su propia vocación y dejarlos en el aire. Muchos casos de abandono de la vida religiosa se han debido a este motivo.

## La contra ola

Dos o tres años después del fin del Concilio, por 1967 o 68, vino la crisis interna de la Iglesia, que era parte de una crisis generalizada de carácter mundial: crisis de las instituciones civiles y religiosas, de la obediencia y disciplina, de las vocaciones, de la vida familiar y sexual. Es el tiempo de los hippies y de la contestación radical de los estudiantes al *establishment*. Comienza a estallar el mundo nuevo en que ahora estamos.

Esto provocó una reacción, un movimiento *retro*, marcado por la búsqueda de la eficiencia económica, que llevó al autoritarismo y a la verticalidad del mando. Se desacreditaron las reuniones, el diálogo y las comisiones. Estuvo de vuelta la autoridad firme. El modelo económico liberal propagó por el mundo la imagen del “yuppie”, el joven ejecutivo eficiente y exitoso, que toma numerosas decisiones al día. Y la del empresario que saca adelante sus proyectos cueste lo que cueste en relaciones humanas y en daño a la naturaleza. En la sociedad civil fue el tiempo de muchas dictaduras.

La Iglesia, durante el papado de Juan Pablo II, enfatizó la identidad cristiana y la disciplina. Se trataba de consolidar los propios bastiones, que se los veía amenazados por el marxismo y el relativismo consumista. También se buscaba ganar aquellos sectores de la Iglesia más tradicionalistas, que habían recibido mal el Vaticano II y que se estaban auto-marginando.

Los procedimientos de participación —consultas, atención a los organismos colegiados, escucha a los laicos, diálogo con las bases— fueron olvidados y dejados de lado. Algunos nombramientos de obispos parecieron ignorar el sentir de la jerarquía local y de los fieles. En estos años sobresalen determinadas Congregaciones Romanas por su celo excesivo en emitir normas en los temas más variados.

Los signos externos de la visibilidad se hacen más patentes. Regresa el cuello romano, la sotana, el latín. Hay una necesidad muy marcada de mantener las filas compactas. Pierde fuerza la fascinación por la frontera, la búsqueda y el diálogo con los alejados. Más bien se siente que hay que afirmar la cohesión y por eso se subraya la verticalidad de la obediencia y la disciplina.

Alrededor de los años setenta, comenzó y se extendió por todas partes una búsqueda de espiritualidad que se manifestaba de mil maneras: yoga, sufí, efusiones carismáticas, viajes al Nepal, incienso y campanitas. Ante la pérdida del sentido se acudía a una cierta fuente de sentido. Hubo un revivir de la oración y de lo religioso. Los jóvenes buscaban experiencias espirituales de carácter individual, con detrimento de lo macro social y lo macro político. Buscaban ponerse bajo las órdenes de un gurú o maestro espiritual.

En este contexto no es de extrañar que en las décadas del ochenta al dos mil la obediencia tanto civil como religiosa se tiñera del espíritu y el ambiente de la época. Prosperaron espiritualidades y estilos de vida muy centrados en la obediencia vertical y en la norma. La figura del director espiritual, deformada por este ambiente, condujo a trágicas aberraciones.

Pero como “nada violento dura”, con Benedicto XVI comenzó a sentirse la contra ola que después de él trajo al Papa Francisco. Nuevamente, aunque con características bien diversas porque no en vano había habido un Concilio, surgió una necesidad de aire fresco que nos liberara de tantas normativas y leyes observadas por el tenor de ellas mismas, sin mirar a las personas.

El papa Francisco tiene mucho olfato para detectar el malestar de nuestro tiempo. Desde sus primeras intervenciones propició menos prescripciones, menos normas y más diálogo. Su estilo personal es de cercanía a la gente concreta, nada de distante. Aboga por la descentralización del gobierno central de la Santa Sede y para que se deje mayor iniciativa y responsabilidad a las iglesias locales.

## PARTE II: LA OBEDIENCIA EN SAN IGNACIO

---

Puede parecer extraño recurrir a Ignacio de Loyola para contrarrestar el autoritarismo de los superiores en el mandar. En efecto, su *Carta de la Obediencia*, que hasta hace unas décadas se leía en muchos seminarios y congregaciones religiosas, ha sido considerada como la obra clásica de la “obediencia sin chistar”, la del “bastón de hombre viejo”, la de dejarse mover “como un cadáver” a donde el superior quisiera mandarlo. Exige no sólo la obediencia de ejecución, vale decir hacer con prontitud lo mandado, dejando “la letra comenzada”, sino que requiere además el sometimiento de la voluntad y la adhesión del entendimiento. Esto es, que busquemos las razones para querer y pensar que lo mandado por el superior es mejor que mi propio parecer, y que de hecho lo hagamos<sup>11</sup>.

Pero es preciso saber que la *Carta de la Obediencia* no da cuenta de toda la obediencia ignaciana. Fue escrita por el Padre Polanco, secretario de Ignacio, y respondía a una situación muy particular de un grupo de jesuitas de Portugal que querían adoptar costumbres monacales. Sin duda es una gran carta que contiene mucha sabiduría sobre el misterio de la obediencia, pero es necesario complementarla con lo que Ignacio piensa acerca del mandar en misión, que es lo más propio de la obediencia de la Compañía de Jesús. Los jesuitas lo sabemos y nuestras Congregaciones Generales se han preocupado de tiempo en tiempo de recordárnoslo y de aggiornar nuestro modo de valorar y vivir la obediencia ignaciana<sup>12</sup>.

Hay personas que, por desconocer esto, tienen una noción muy rígida de la obediencia ignaciana, lo que acarrea graves consecuencias espirituales y pastorales. Sin la representación los superiores se hacen autoritarios y se pierde el aporte de los súbditos a un mejor

<sup>11</sup> San Ignacio, “Carta de la Obediencia” 26 mayo 1553, Obras Completas BAC

<sup>12</sup> CG 31 (1966), 32 (1975), 34 (1995) y 35 (2008). La representación del propio parecer a un mandato del superior, que uno estima inconveniente o que se podría hacer mejor y traer más bien de otra manera, es una pieza clave en el sistema ignaciano de la obediencia. Ignacio la practicaba cuando recibía órdenes del Papa y quería que los jesuitas lo hicieran. Dejó instrucciones sobre la actitud espiritual de indiferencia que se debe tener para hacerla, como también del modo de decir las cosas y de las veces que se puede volver a representar porque la experiencia con el tiempo descubre muchas cosas. Ver Instrucción sobre el modo de tratar o negociar con cualquier superior, Roma 29 de mayo de 1555. En Obras Completas de San Ignacio BAC, carta 149.

mandato. La obediencia no es para hacer esclavos sino libres; para que todos, superiores y súbditos, sirvamos mejor al Reino de Dios y su justicia.

La obediencia ignaciana se enmarca siempre en la perspectiva del servicio al Reino. Se da dentro de la Iglesia, cuya razón de ser es servir al Reino. Se encarna en estructuras e instituciones —el papado, el derecho canónico, la Iglesia diocesana, la Compañía de Jesús—, todas al servicio del Reino. Tanto el superior como los súbditos de una institución se deben obediencia mutua, pero lo hacen para mejor servir al Reino. Sin esto, la obediencia pierde su razón profunda de ser y se convierte en mera administración. De ahí que para entrar en lo profundo del pensamiento de Ignacio sobre la obediencia no podemos limitarnos a su Carta a los estudiantes jesuitas de Portugal sino que necesitamos inspirarnos en los Ejercicios, en las Constituciones y en la vida y praxis del mismo Ignacio.

## Obediencia en contexto trinitario

La obediencia ignaciana se entiende en un contexto trinitario, tal como lo experimentó Ignacio en la visión de La Storta, cuando Dios Padre dijo a Jesús que tomara a Ignacio a su servicio; y Jesús dice a Ignacio: “Yo quiero que tú nos sirvas”<sup>13</sup>.

La obediencia ignaciana es de carácter filial, por estar referida al Padre para que él reine. Y a la vez fraternal y neumática, por ejercerse en compañía del Hijo, hermanado con nosotros. Es una obediencia mística y misionera, por ejercerse en el corazón de la Trinidad en su acción de salvar el mundo.

El superior, en la idea de Ignacio, ha de ser una persona embebida de este misterio trinitario y misionero. Ignacio requiere que el superior esté muy unido a Dios, como el instrumento al agente que lo mueve<sup>14</sup>. Unido a la mirada de la Trinidad que mira el mundo para salvarlo, ha de tener “mucho miramiento” del mundo y sus necesidades de redención<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Autobiografía de San Ignacio, nº 96.

<sup>14</sup> Constituciones, P. X, n. 2 (813)

<sup>15</sup> Ejercicios Contemplación de la Encarnación, 101-109; Constituciones P. VII c. 2, 1 (618): el Prepósito General debe tener mucho miramiento en las misiones). El mucho miramiento se inspira claramente en los Ejercicios y se ciñe al proceso de las elecciones. Tiene alguna semejanza con el método del Ver-Juzgar-Actuar desarrollado por la JOC de Bélgica por

## Mucho miramiento y mucho obedecer

La bella expresión “tener mucho miramiento” indica que el que manda, para mandar bien, debe mirar y obedecer mucho. ¿A quién o a qué? A la propia misión de trabajar con Cristo por la causa del Reino de Dios, al servicio de las necesidades y pedidos de la Iglesia, a hacer el bien al mundo y a las realidades que lo rodean, a las necesidades de las personas, grupos e instituciones, a todo aquello que de alguna manera constituya una oportunidad o un logro para la mayor gloria de Dios.

Ignacio en los Ejercicios enseña a contemplar a Jesús en sus diversos misterios viendo las personas, mirando lo que hacen, escuchando lo que hablan y haciéndose así presente al misterio<sup>16</sup>. Esto da la pauta de cómo el superior ha de contemplar el mundo para mandar bien. El misterio de Cristo que él debe ahora contemplar es el mundo actual, en el que Cristo quiere crecer y manifestar más a su Padre. Mucho ha de mirar y escuchar a las personas y a la realidad, y descubrir allí las voces y llamadas de Dios, que pide ayuda por boca de sus hijos. Ha de escuchar con la disponibilidad de María en la encarnación<sup>17</sup> y poner en práctica lo que pide Dios, estimando su gravedad y grado de urgencia. Sólo así podrá mandar bien.

En las Constituciones Parte VII, cap. 2º Ignacio detalla los muchos aspectos que debe considerar cuidadosamente el que manda. En sus expresivas palabras: “debe tener mucho miramiento en las misiones tales... para que se haga siempre lo que es a mayor servicio divino y bien universal”<sup>18</sup>. Antes de hacer el mandato, y más si es cosa importante, ha de presentarlo con intención muy recta y pura delante de Dios nuestro Señor, con mucha oración y haciéndolo encomendar en las oraciones y Misas de los demás. Así mismo, ha de comunicarlo con otros y escuchar su parecer acerca del mandar y todas sus circunstancias<sup>19</sup>.

Respecto a las circunstancias, con ser él un hombre tan de lo universal, Ignacio no escatima detalles. Quien manda mucho ha de mirar si envía a una parte o a otra, para un

los años 1930 y extendido después a todo el mundo. La Iglesia de América Latina le añadió dos pasos más: evaluar y celebrar.

<sup>16</sup> EE: las contemplaciones de Segunda, Tercera y Cuarta Semanas.

<sup>17</sup> Lc 1, 34-38.

<sup>18</sup> Constituciones VII, c 2, 1 (618)

<sup>19</sup> Ibid.

efecto o para otro, a tal o tal persona o personas, de este modo o de aquél, por más o menos tiempo<sup>20</sup>.

Para determinar estas circunstancias Ignacio señala varios criterios, tales como enviar donde hay mayor necesidad, sea por falta de operarios o por la miseria y enfermedad de la gente. Así mismo se ha de mirar dónde es verosímil que se haga más provecho espiritual. Otro criterio es ir donde haya mayor deuda, por ya estar la Compañía en el lugar.

El gran criterio, que se ha de tener por regla ante los ojos en el mandar, es “mirar el divino honor y bien universal”, porque “el bien cuanto más universal es más divino”<sup>21</sup>.

De esta forma Ignacio quiere que el que manda determine su mandato<sup>22</sup>. Pero con esto de ninguna manera pretende coartar la iniciativa y libertad de los súbditos. También éstos reciben de Dios luces y deseos sobre qué y cómo hacer para el servicio del Reino, cosa que el superior ha de tenerlo en cuenta al mandar. Por esto Ignacio pide que todo mandato sea entendido y aplicado “según tiempos, lugares y personas”<sup>23</sup>. La prolijidad en el mandar es una ayuda para suscitar la creatividad del mandado, no para suprimirla<sup>24</sup>.

Esto requiere del superior mucha oración y trato con Dios. Y aconsejarse con otros para mandar bien. Ha de ser manso y humilde para aceptar las indicaciones que concuerdan con él y las que discrepan. No aplastar al súbdito con un mandato que supere sus fuerzas. Ha de estar pronto a recibir y acoger las “representaciones” para modificar la orden dada, no sólo una vez sino muchas, sin enojarse por esto ni reprochar al súbdito<sup>25</sup>.

## El superior ideal

En las Constituciones Ignacio traza la imagen que conviene al Superior General de la Compañía, y que él desearía que proporcionalmente también fuera la de los provinciales y

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid. (623 y 622)

<sup>22</sup> Instrucción para los enviados a Trento, a principios de 1546, Obras Completas BAC, nº 28.

<sup>23</sup> Ver nota 11.

<sup>24</sup> Piénsese en San Francisco Javier, Pedro Fabro, y otros

<sup>25</sup> Instrucción sobre el modo de tratar o negociar con cualquier superior, 29 mayo 1555, nº 149.

demás superiores. Es interesante notar que los rasgos que él destaca son aquellos que se ordenan para mandar en misión, con un fuerte predominio de las cualidades espirituales, que es lo más propio de la función de un superior en cuanto tal. Señalo algunos, resumiéndolos:

El General ha de ser muy unido con Dios y familiar en la oración a fin de impetrar gracias para toda la Compañía y dar eficacia para los medios que use.

Entre sus virtudes, pone en primer lugar que tenga mucha caridad y humildad. Ha de ser hombre que tenga sus pasiones mortificadas, que esto le mantenga clara la mente y de ejemplo a los demás. Ha de conjugar rectitud y severidad con benignidad y mansedumbre, a ejemplo de San Pedro y San Pablo. Ha de ser hombre de compasión para sus hijos, pero al mismo tiempo tenga magnanimidad y fortaleza.

Se necesita que tenga grande inteligencia y a la vez juicio práctico. Más que la doctrina es necesaria la prudencia y uso de las cosas espirituales para discernir los espíritus varios, aconsejar, remediar las necesidades.

Ha de ser diligente para emprender cosas grandes por el Señor y ánimo para perseverar y llevarlas a cabo.

Ha de tener suficientes fuerzas corporales y de una edad ni demasiado viejo ni demasiado joven.

Ha de tener crédito y buena fama y ser uno de los más señalados y de más méritos en la Compañía.

Y si alguna de estas cualidades faltasen, a lo menos no falte virtud mucha y amor a la Compañía, y buen juicio acompañado de buenas letras<sup>26</sup>.

La mayor parte de estas cualidades se ordenan a que el Superior General tome buenas decisiones acerca de los envíos apostólicos de los súbditos: a dónde enviarlos, a quiénes enviar, de qué manera, por cuánto tiempo.

<sup>26</sup> Constituciones P. IX c. 2.

## El indispensable deber de informarse

Para Ignacio es vital que el superior esté bien informado para mandar bien. Ha de tener un cuidadoso conocimiento de las necesidades, de los medios y de las personas para poder discernir la voluntad de Dios y hacer un mandato justo y provechoso. En particular ha de tener en cuenta los impulsos y directrices de la Iglesia universal, para actuar en sintonía con el Espíritu que la conduce. Hoy diríamos que ha de mandar según el espíritu y los documentos del Concilio Vaticano II, re-propuesto hoy día por el papa Francisco.

Igualmente, debe estar al tanto de las disposiciones de ánimo favorables o desfavorables de los lugares y personas a donde envía a misionar. Esto en cuanto esa devoción pueda ser señal de que Dios quiere que sean ayudadas por el o los enviados del superior.

Por fin, debe tener información cuidadosa de los súbditos, conociendo sus aptitudes, inclinaciones, devoción y gusto espiritual<sup>27</sup>. De ahí la importancia apostólica que tiene en la Compañía la cuenta de conciencia.

Este conjunto de elementos son básicos para que al mandar el superior discierna la voluntad divina acerca de una misión. Para informarse normalmente ha de recurrir al consejo e información de otras personas, de dentro o de fuera de su instituto, especialmente si se trata de cosas importantes y complejas.

Hay documentos interesantes que tratan de cuándo y cómo acudir a otros consultores. Ignacio es del parecer que el superior consulte a muchas personas, si el caso lo requiriere: “Cuanto más y más dificultad sintiere, tanto con más personas o con todas las que se hallaren juntas en la casa, debe conferir y tratar sus dudas, según las ocurrencias sucedieren, haciendo hacer oración en la casa y celebrando todos los sacerdotes... con toda simplicidad, puridad y caridad llegándose a Dios nuestro Señor cuanto el Espíritu Santo les diere gracia para ello... a mayor gloria de la su divina bondad”<sup>28</sup>.

Ignacio dispone que se asignen al Superior consultores y un admonitor, que sean hombres prudentes, que lo ayuden a desempeñar bien su oficio, avisándole cada cierto tiempo lo que corresponda decirle.

<sup>27</sup> Notas pg. 7, b, 2º #.

<sup>28</sup> *Constituta et Annotata*.

## Recurso a la oración

El mandar y el obedecer ignaciano pretenden hallar el beneplácito divino para ir continuando la historia de la salvación. Busca que las decisiones sean las que Dios, Señor de la historia, quiere que tomemos. El superior, para mandar bien, ha de practicar el proceso señalado por los Ejercicios, que cristaliza en las meditaciones de Banderas, Binarios y Tres Maneras de Humildad, y que lleva a las Elecciones<sup>29</sup>.

El superior “oyendo y sintiendo muchos o diversos pareceres y fundados con razones, mejor pueda delante de Dios nuestro Señor representando, determinar lo más conveniente y a mayor edificación y humildad en mayor gloria y alabanza divina”<sup>30</sup>.

Estos textos muestran que para Ignacio la función del superior es buscar muy en lo concreto la voluntad de Dios en miras a evangelizar el mundo y encaminarlo hacia el Reino. Como Jesucristo envió a los doce y a los setenta y dos, así el superior manda a los suyos al trabajo del Reino<sup>31</sup>. La obediencia ignaciana es apostólica y espiritual, y es una manera para continuar hoy la misión de Cristo y de su Espíritu.

La función del superior, para Ignacio, no es mandar según una sabiduría meramente humana, como se hace en las empresas en base a las necesidades del mercado, sino que es mandar conducido por la unción del Espíritu Santo que es quien de verdad guía y construye el Pueblo de Dios. No le basta la prudencia humana: “Pero lo que no parece conforme a la prudencia humana podría haber sido conforme a la divina, que no se ata a las leyes de nuestras razones”<sup>32</sup>.

De aquí la necesidad de que el superior no esté apegado a su propio juicio en el proceso de buscar la voluntad de Dios, para lo cual debiera estar libre de pasiones desordenadas. Del superior se espera una obediencia de juicio a la voluntad de Dios. Si quiere mandar bien, ha de ser el primero en obedecer.

Para esto se requiere que tenga mucha confianza en la providencia divina, que le da una gracia de estado para desempeñar el servicio de mandar a otros. Pero esta gracia no opera

<sup>29</sup> Ejercicios Espirituales, 149-168.

<sup>30</sup> *Declarationes circa misiones*, c. 2.

<sup>31</sup> Mt 10, 1-16.

<sup>32</sup> Carta del 16 de enero de 1556, *Monumenta Ignatiana Epistolae*, II, pg 8.

en forma mágica, liberando al superior de consultar y mucho informarse y de mucho discernimiento. Opera más bien estimulando al superior a esforzarse en poner todos los medios para conocer la voluntad de Dios y hacer que se lleve a la práctica.

La gracia de estado no garantiza que lo que el superior manda sea en sí lo más inteligente y lo más adecuado. El superior, si es inteligente, dudará muchas veces de si lo que manda es teóricamente lo mejor. Si pese a todo lo manda, es porque ve en conciencia que Dios lo pide porque es lo mejor posible para el momento actual. San Ignacio vivió esta experiencia muchas veces, siendo una de las más notables cuando el papa y el emperador querían hacer cardenal a Francisco de Borja y él sintió una moción a “estorbar en lo que pudiese”. La carta es un modelo de humildad, fortaleza y docilidad a la voluntad de Dios<sup>33</sup>.

## Que el superior sea amable

San Ignacio piensa que para que en la Compañía de Jesús el sistema de la obediencia funcione es fundamental que esté cimentado en la caridad, en el amor de Cristo, que llamó a sus miembros a unirse en un cuerpo para servir a la mayor gloria de Dios. Ignacio lo expresa cuando recuerda al superior que en el ejercicio de su gobierno tenga siempre presente la bondad, la mansedumbre y el amor de Cristo, y de Pedro y Pablo<sup>34</sup>.

Para esto ayuda que el superior tenga las cualidades necesarias, y que los súbditos esto lo vean y lo sientan. Así el gobierno podrá ser suave y paternal, inspirador y eficaz. Ignacio lo expresa con fuerza: “Ayudará también que el mandar sea bien mirado y ordenado, procurando en tal manera obtener la obediencia en los súbditos, que de su parte use el Superior todo amor y modestia y caridad en el Señor nuestro posibles<sup>35</sup>. Sin este espíritu de suavidad y respeto al súbdito, la obediencia a la larga no funciona.

Es señal de amor que el superior sepa hacer confianza en los súbditos, dándoles las orientaciones generales de su mandato, pero dejándole espacio a su creatividad, como co-

<sup>33</sup> Mon. Ignat. Epistolas, vol 4, 283-285.

<sup>34</sup> Bula de Julio III, num

<sup>35</sup> Const, VIII, c.1, n. 6

responde a hombres espirituales y prudentes. El superior no es el motor único de la misión. San Ignacio procedía así y se confiaba enteramente a hombres como Pedro Fabro, Francisco Javier, Jerónimo Nadal. De él decían sus compañeros que “era todo amor”, lo que no quita que a veces procediera con severidad.

## El buen mandar según el Padre Nadal

Si la Carta de la Obediencia a los estudiantes de Coímbra ha sido considerada como la Carta Magna del obedecer según Ignacio, otro documento redactado por el Padre Nadal, puede ser llamado la Carta Magna del buen mandar. Nadal recoge las cosas aprendidas de Ignacio en 42 puntos, de los que aquí presento sólo algunos.

- + El superior debe acordarse de que él está en persona de Jesucristo, y que los súbditos le obedecen como a Cristo. Que esto lo humille, y que sostenga las debilidades de los súbditos, y tenga mucha consideración de cómo usa su autoridad (1).
- + Considere que los que tiene a cargo son siervos del Señor y no suyos (2).
- + Su gobierno, en cuanto a los fines a lograr, debe ser fuerte y constante en el Señor; y a la vez suave y bondadoso en cuanto a la ejecución (4).
- + “Siempre debe esforzarse en mostrar aquella alegría interior y exterior, que da la caridad, y aquella moderación y suavidad, que da la benignidad y mansedumbre” (5).
- + “Oiga con mansedumbre a los que le hablan, y entienda bien lo que le dicen” (15).
- + “No se determine fácilmente en el responder; sino que en cosas fáciles responda luego y no los deje en suspenso, y en cosas difíciles dé razón cómo quiere pensar en ello, y les asigne tiempo cuando hayan de volver” (16).
- + “Ayudará mucho al suave trato... no mostrar desconfianza de los súbditos, ni mostrar ser ofendido, aunque de ello haya causa, sino siempre haciendo unión y alabando lo que en ellos hay bueno, y de ahí tomar causa para ayudarse con él y ayudarle” (19).

Hasta aquí el padre Nadal, gran jesuita a quien Ignacio confió ir por Europa dando a conocer las Constituciones de la Compañía de Jesús y que fue uno de sus grandes intérpretes.

## REFLEXIONES FINALES

---

Para terminar, recojamos de este recorrido algunas ideas que puedan sernos hoy día de provecho, algunas para la Iglesia y otras, con las debidas adaptaciones, también para la sociedad civil.

- Aplicando lo dicho a nuestra patria, para que las instituciones funcionen es necesario que avivemos el sentido solidario de pueblo y nación y que tengamos una visión y una misión que nos hagan ser solidarios como pueblo y que nos muevan a vivir en integradora comunión con los demás pueblos de la tierra. Sin esto las instituciones no funcionan. La vecindad geográfica no basta para cohesionar un pueblo. Tampoco los lazos económicos y las ventajas materiales. Se requiere un fundamento más profundo y sólido. Esta es la tarea más urgente que ha de enfrentar la política. La crisis institucional de Chile se debe a que hemos perdido un proyecto grande de pueblo, una razón de ser que nos vitalice y nos haga vibrar en el don y servicio a los demás. Lo que se nos ofrece por los medios y las autoridades es demasiado pequeño y poco inspirador como para sacarnos de nuestros intereses individuales y cortoplacistas.
- Esto vale también de la Iglesia, Pueblo de Dios en marcha, en que todos somos solidarios. Dios nos hace seres sociales, miembros del cuerpo de Cristo. Nuestro ser es ser para los demás y con los demás. No somos individuos dispersos y desconectados, restos esparcidos de un naufragio de no se sabe dónde. Si el sentido social está débil o ausente, la autoridad y la obediencia pierden su razón de ser. Es lo que hoy muchos sienten: “¿Para qué quiero una Iglesia? ¿De qué me sirve la jerarquía? ¿Para qué tener superiores? Me las arreglo solo con mi Dios”.
- En el fondo de la actual crisis de autoridad y obediencia en la Iglesia está el individualismo que piensa bastarse solo a sí mismo. El individualismo peca por falta de una buena antropología. Esto lo hace pecar contra lo básico del mandamiento cristiano, que es amar no sólo a Dios sino al prójimo. Aquí tenemos una tarea enorme que necesita ser abordada por la pastoral desde muchos ángulos.

- El Concilio tomó la perspectiva evangélica de ser Iglesia servidora. En el Pueblo de Dios todos somos iguales en dignidad. Los ministerios son para servirlo. Ser superior en la Iglesia es un ministerio, un servicio. Mandar es un servicio que exige renunciar a querer dominar. Esta humildad es toda su grandeza. Los documentos conciliares llaman a las autoridades a una conversión en el ejercicio del mandar<sup>36</sup>.
- Dado que la razón de ser de la Iglesia no es beneficiarse a sí misma sino servir al mundo con el Evangelio, la obediencia tiene siempre un carácter misionero, de servicio al reinado de Dios en la humanidad entera, en toda la creación. La búsqueda de Ignacio del “bien más universal” impulsa a la misión y le da amplio horizonte y dinamismo al sistema de la obediencia; lo hace inspirador y apasionante. Mientras se mantenga vivo el servicio a la misión universal de la Iglesia, no habrá riesgo de que la obediencia decaiga en esa “uniformidad gris” que denunciaban los papas.
- El Concilio pide a la Iglesia que asuma el diálogo como camino para buscar y hallar los caminos de Dios. El llamado al diálogo proviene de lo más profundo del ser de la Iglesia, la Trinidad, cuya vida es dialogar y difundir por amor el bien a toda la creación. El que desempeña el oficio de mandar ha de ser una persona dialogante, que promueva el diálogo y lo practique.
- En la expresión de Ignacio, proveniente del contemplar a Jesucristo en los Ejercicios, el superior ha de “tener mucho miramiento” para hacerse capaz de mandar lo que Dios quiere. Ha de “ver las personas, escuchar lo que hablan, mirar lo que hacen” (EE 101-109), situándolas en el contexto de su tiempo, dándole vueltas por todas partes a lo que ha de mandar. Como vimos, mandar bien es su oficio primero y principal. Al hacerlo está contribuyendo a prolongar lo que hace Dios Padre al enviar en misión al Hijo y al Espíritu.
- El recabar mucha información es exigencia central del “mucho miramiento”. Dios habla no sólo por lo que el superior piensa sino por muchos otros intermediarios, en especial los que recibirán el mandato. El Concilio reconoce la diversidad y riqueza de los carismas que el Espíritu reparte en la Iglesia y en el mundo.
- Hay mucho de mística trinitaria en el proceso que hace el superior que sigue los pasos

<sup>36</sup> *Lumen Gentium*, cap. II “El Pueblo de Dios”.

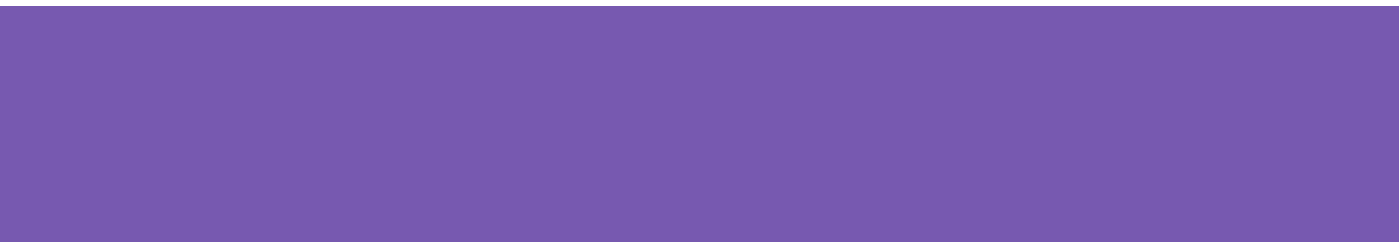
para mandar bien en los envíos de los súbditos. Ignacio pide que el superior sea persona de mucha oración y unión con Dios. Cuando lo dice no está pensando en cualquier tipo de oración sino en aquella que toca a su oficio de mandar. Está pensando en ese modo de oración que practicaba Jesús, yéndose al cerro a solas con su Padre, antes de tomar las grandes decisiones del ministerio del Reino. Así el superior lleva al Padre la decisión que ha estado elaborando, la que mejor encarna a Jesucristo y actualice su misterio pascual en el mundo hoy día, y le ruega que la confirme mediante las señales del Espíritu.

- Por último, como dice Ignacio en las Constituciones, todo el asunto de la obediencia en el mandar se resuelve en aquello que resume todo el evangelio: el mucho amor: que el superior “tenga mucha bondad y buen juicio”. O sea, todo se resuelve en el mucho amor a Dios, a la Iglesia, a los necesitados y excluidos del mundo y a sus hermanos de la Compañía.



ARTÍCULO XV

LA IGLESIA Y  
LA NUEVA LEY DE  
MATRIMONIO CIVIL



## LA IGLESIA Y LA NUEVA LEY DE MATRIMONIO CIVIL

*Después de años de largo debate el Parlamento chileno aprobó en 2004 el proyecto de nueva ley de matrimonio civil. El tema fue muy controvertido en el país. Quise dar testimonio de mi propio sentir frente a esta nueva ley, sus esperanzas y temores, y los desafíos que ella plantearía a la Iglesia y la sociedad chilenas, una vez que fuere promulgada.*

*Considero que el artículo, fiel a los principios pero en un nuevo contexto, puede ser útil para iluminar otras situaciones similares que se produzcan en el futuro.*

*La profesión de fidelidad a la Iglesia con que comienzo estas páginas se explica porque en ese tiempo se nos juzgaba a algunos jesuitas como desobedientes al Magisterio por no oponernos tajantemente a esta ley.*

**A** raíz del debate y aprobación en el Senado y en la Cámara de Diputados de la nueva ley de matrimonio civil (=NLMC), que incorpora el divorcio vincular, y cuya promulgación se prevé para dentro de poco, me impuse la tarea de informarme sobre esta ley y la postura de la Iglesia católica al respecto. Estudié la NLMC, los debates del Senado, la Sesión de la Comisión Constituyente de 1976 acerca de la familia en el Estado chileno, las declaraciones

de la Conferencia Episcopal de Chile y las de obispos particulares. Y, por supuesto, releí la Carta Pastoral del cardenal Errazuriz “Lo que Dios ha unido”, del año 2002.

Todo esto me ha hecho reflexionar y quiero compartir con ustedes mis esperanzas y temores. Son “mis reflexiones” en unas pocas páginas. No se espere pues de ellas una fundamentación analítica de lo que digo. Y, sobre todo, quiero que sean recibidas como el testimonio de un cristiano que vive y predica el misterio del amor de Dios en Jesucristo dentro de la Iglesia católica, a la cual sirvo con toda mi alma. El ser jesuita lo siento sólo como una concreción particular, dentro de mil otras posibles, del llamado de Dios a ser apóstol de Jesucristo en la Iglesia, para anunciar al mundo el Evangelio de salvación.

## Esperanzas

En primer lugar espero que el debate sobre el matrimonio y la familia sirva para despertarnos y ayudarnos a todos los chilenos a salir de la situación decadente y poco cristiana en que nos encontramos. Siento que los desórdenes, peleas y rupturas familiares que terminan muchas veces en nuevos enlaces, constituyen un mal gravísimo a las familias y a la sociedad y que producen mucho dolor y daños. Pero no se trata sólo de problemas internos al hogar. Una vasta red de elementos se conjugan para mantener en jaque y destruir la familia. Pienso, entre otros, en la miseria material, en la ignorancia, en el trabajo deshumanizador y en la falta de trabajo, en la deficiente atención de salud, en las políticas de natalidad que de hecho terminan discriminando contra los pobres, en las aspiraciones desmedidas de casi todos, en el abuso comercial de la publicidad, en la falta de sentido de Dios, de oración y trato con Él, en la existencia epidérmica, carente de un sentido hondo y vitalizador de la vida.

En esta red todos tenemos algo de culpa y algo que mejorar. Como lo señala el Cardenal, “*hay algo en nuestra cultura y en la formación de los jóvenes que está mal. Hay costumbres y convenciones sociales que dañan a la familia y a los hijos*” (Carta Pastoral “Lo que Dios ha unido”, n. 5).

Es mi fuerte deseo que la discusión sobre el matrimonio, en la que intervienen actores de lados y colores tan diversos, contribuya a generar más verdad, más vida, amor y justicia en todos nosotros, en beneficio de las familias y de la sociedad.

Pienso que la NLMC introduce algunas disposiciones valiosas, que pueden ayudar a mejorar en el futuro la actual situación dañada de la familia chilena. Me refiero a aspectos como el aumento de la edad para contraer el matrimonio y la exigencia de cursos de preparación; la creación de instancias para ayudar a las parejas en conflicto; el diseño de normas para que en las rupturas conyugales se disminuya el daño que ésta causa a todos, respetándose el vínculo de paternidad y filiación y procurándose el respeto de los cónyuges separados; el otorgamiento de estatuto jurídico a los separados, fijándoles sus obligaciones y derechos, la opción de que la parte más fuerte ayude a la más débil, etc.

Espero que el debate actual ayude a comprender en qué ámbito se mueve la NLMC. El hecho de que esté promovida por personas de diversas posturas, desde católicos bien responsables y conocedores de la enseñanza de la Iglesia hasta agnósticos, de partida ayuda a entender que la NLMC es ley positiva y no ley natural; ni mucho menos es ley revelada.

Entre estos tres órdenes de leyes se da sin duda un flujo circulatorio, ya que los tres se ordenan al bien de los hombres. No son tres órdenes paralelos que no se influyen ni se tocan. Acaece lo contrario, porque la ley positiva es siempre llamada por los imperativos más hondos del ser humano a superarse y a prestar un servicio mejor. En este sentido, la ley natural conversa con la ley positiva y la mueve. Dígase lo mismo, y con mucho mayor fuerza, de la ley revelada, que al fin de cuentas la inspira el Espíritu del Resucitado que, activo en el mundo y en cada persona, va cincelandando en nosotros los rasgos de Cristo.

En cuanto a la ley positiva civil, muchas veces tiene que legislar para situaciones de naufragio, en que el imperativo ya no es “no naufragar” sino salvar dentro de lo que se pueda a los sobrevivientes. Cuando la ley positiva diseña normas para el rescate, no se limita a repetir los imperativos de la ley natural acerca del bien que hay que hacer y el mal que hay que evitar. Su tarea es salvar náufragos, disminuir los males.

Cuando la NLMC legisla sobre las separaciones y el divorcio, lo hace para la situación actual de la familia en Chile, en la que lamentablemente hay tanto desorden y rupturas conyugales. De los discursos del Senado y demás documentos queda muy claro que los legisladores no aprueban el divorcio vincular como un bien en sí, sino como una determinación de la ley positiva destinada a aminorar los malos efectos del mal ya existente y que en un futuro previsible no se puede cambiar. Esta es la función humilde de esas leyes positivas que tratan de ayudar a que la miseria humana no produzca tanto sufrimiento y destrucción.

Detrás de la NLMC hay una visión global de la sociedad y la familia, que está en línea con la de la Comisión Constituyente de 1976, que aprobó el artículo que dice: “La familia es el núcleo fundamental de la sociedad y el Estado la protegerá y propenderá a su fortalecimiento”. Junto con afirmar esto, que es tan de ley natural, la Comisión dejó constancia que con esto no se entraba en el problema de la indisolubilidad ni se cerraba la posibilidad para el futuro de una ley de divorcio (Ver las Actas Oficiales, Sesión 191, pp. 26 y 33). Los constituyentes —que eran en su mayoría, aunque no todos, católicos— tenían muy clara la distinción entre el ámbito de la ley civil, el de la ley natural y el de la ley revelada.

También la NLMC, tanto en la difusión como en los textos, se ha dejado iluminar por lo que nos dice la razón acerca de los fines del matrimonio. Así, por ejemplo, en las bases del proyecto está “el principio de valoración de la familia, como una consecuencia ineludible del precepto constitucional que la reconoce como el núcleo fundamental de la sociedad” (*Indicaciones del Presidente de la República al Proyecto de Ley*, III Bases del Proyecto, 1).

La NLMC valora asimismo la institución del matrimonio civil, que entiende como la formalización de una unión heterosexual, con voluntad de permanencia, ante un representante del poder público. “El matrimonio civil, así entendido, tiene por contenido la vinculación de una pareja, que genera una realidad humana de la cual surgen obligaciones y derechos entre los cónyuges, respecto de los hijos y, consecuentemente, respecto de la sociedad... Sin perjuicio de la participación del agente del Estado —oficial del Registro Civil— se asume que son los propios contrayentes quienes crean el vínculo y, eventualmente, lo disuelven” (Ibíd. Bases del Proyecto, 2).

Es un hecho, sin embargo, que la NLMC y sus considerandos previos omiten elementos que son fundamentales, siendo el principal la indisolubilidad, que se encontraba en el Código Civil de don Andrés Bello y que para la Iglesia, junto con la unidad, es propiedad esencial del matrimonio. Pero es bueno tratar de comprender el porqué de esto. La NLMC tiene claro que la legislación propuesta “debe desprenderse de una toma de posición que refleje un contenido valórico determinado, de entre aquellos que coexisten en la comunidad...” (Ibíd. II. Rol de preservación del bien común y fortalecimiento democrático, # 2). Lo cual no significa indiferentismo ético, moral o religioso, sino reconocer su función y saber ocupar su lugar.

A mí me resulta muy evidente que la NLMC, al tratar del matrimonio civil y de su eventual disolución civil, se mueve sólo en el dominio de lo civil, y no en el de lo religioso o de la

ley natural: ni el matrimonio civil crea el vínculo profundo y verdadero del matrimonio, sea el natural o el sacramental, ni el divorcio civil lo deshace. Lo único que el divorcio vincular deshace es el vínculo civil, es decir, el que se refiere a los efectos civiles del casado, del des-casado o del vuelto a casar. (Ver sobre esto, Julio Jiménez Berguecio, S.J., *Teología y Vida* VI, 1965, 325-345).

Esto no es mirar en menos la ley civil, sino situarla en su verdadero plano y función de preservación del bien común, en el marco de un estado no confesional y democrático. Lo que se le pide al Estado es que cree y favorezca “un orden general básico, que permita que la pluralidad y diversidad inherente a toda sociedad tenga un lugar de expresión” (*Indicaciones del Presidente de la República... II Rol de preservación del bien común, # 1*). Es un servicio humilde pero a la vez necesario para posibilitar la convivencia civilizada en una sociedad pluralista de un Estado no confesional.

Lo que está en juego en todo esto es la concepción que se tiene del Estado: si es la que aquí hemos descrito o si se le asigna la función de moralizar según determinadas concepciones morales, con el riesgo de no respetar la libertad de conciencia que eso envuelve.

Espero que con la renovación del poder judicial, se fortalezcan y se capaciten los jueces que van a aplicar la NLMC. Su responsabilidad es enorme. De ellos esperamos que sean fieles a la letra y al espíritu de una ley que busca arrancar del “resquicio legal” y la aplicación torcida de la ley, para avanzar a una solución verdadera y realista de un tema sumamente complejo.

Pero, por sobre todo espero que con *ocasión* de la NLMC —precisamente por crear un casillero jurídico para separados y divorciados, con sus deberes y derechos— todos los chilenos, y especialmente los católicos, tomemos conciencia clara y extendida de que el matrimonio no se puede apoyar en el frágil texto de una ley civil, que determina sólo efectos civiles, sino en la solidez de un amor que es recibido de Dios como regalo, que crece en base a mucho esfuerzo y sacrificio y que para los casados católicos es sacramento, es decir, es misión a ser testigos vivos del amor incondicional y hasta la muerte de Cristo por todos los hombres y mujeres de la tierra. En otras palabras, que comprendamos que casarse es ser llamados a vivir un amor que lucha y logra con la ayuda divina ser fiel, alegre y fecundo para así engendrar más vida y felicidad para la sociedad y el mundo entero.

## Temores

Mi temor mayor es a la superficialidad y a que la gente no use su entendimiento. Temo a los que confunden lo legal con lo moral, como si algo fuera moralmente correcto porque la ley civil lo permite. Temo a los que se hacen trampas a ellos mismos, y que inventan excusas para actuar. En concreto, temo a los que digan que porque existe en la ley un casillero para regular a los separados o a los vueltos a casar, se engañen a ellos mismos diciendo que les está permitido dejar a su mujer o a su marido. La Carta Pastoral del Cardenal y las declaraciones de los Obispos expresan con fuerza este cuidado de que ninguna ley de divorcio puede hacer que sea bueno o permitido el dejar al cónyuge y casarse con otro.

Por otra parte, este temor es superable, como lo demuestra el hecho que los católicos del siglo XIX y XX aprendieron a distinguir entre el matrimonio civil y el sacramento, entre el estar casado por una ley o “por las dos leyes”. Y este aprendizaje puede contribuir a darle a cada ley su valor, reconociendo y cuidando lo que es más profundo y sagrado.

Temo también que los católicos tengan tan ligada la NLMC con la disolución del vínculo personal y ante Dios del matrimonio, que se cierren a ver el plano en que esa ley se sitúa, los males que quiere disminuir y los bienes que busca promover. Y que por lo mismo no saquen provecho y sigan atacando y rechazando la nueva legislación.

Unido al punto anterior, temo que la oposición de sectores católicos reedite los enconos entre la Iglesia y la sociedad civil del siglo XIX y que la Iglesia se ponga a la defensiva ante lo nuevo, detrás de las barricadas. Espero que esto no signifique, como sucedió en el pasado, una sangría de católicos que se alejan afectiva o efectivamente de la Iglesia por no poder compatibilizar su pertenencia a ella con sus puntos de vista sociales y políticos.

Pese a que en su origen ha habido parlamentarios de todo el espectro político, temo que haya católicos que se opongan a la NLMC porque ven detrás de ella la mano de los socialistas o la de demócratacristianos “entregados al relativismo de la modernidad”.

## Desafíos

Con esto no quiero decir que esté totalmente de acuerdo con la NLMC ni con todo lo que se dijo en las intervenciones del Senado ni con todos los considerandos previos y el articulado de la Nueva Ley. Además me falta competencia jurídica para poder valorar muchas de sus implicancias.

Lo que más me choca es su incapacidad de encontrar un “lenguaje civil” para hablar de lo que el Estado hace en materia de familia y unión conyugal. Queda un tono de solemnidad en el rito civil y en algunos artículos de la ley, que es resabio del matrimonio sacramento de la Iglesia Católica cuando no existía el matrimonio civil.

Algún texto produce la sensación de que la ley, saliéndose de su esfera, casi alienta al cónyuge separado o divorciado a rehacer su vida, como si la vida se pudiera rehacer sin más después de una ruptura, incorporando a otra persona en ella.

Pienso que el Estado de Chile tiene que purificarse aun más de esa herencia de rasgos borbónicos, con derecho divino de los reyes y todo lo demás, que sin casi darse cuenta adquirió al nacer. En la medida en que lo vaya logrando en este asunto de matrimonio, facilitará el permitir “que la pluralidad y diversidad inherente a toda sociedad tenga un lugar de expresión” (*Indicaciones del Presidente de la República*, II, # 1).

Para esta tarea de purificación, el Concilio Vaticano II aporta reflexiones iluminadoras. Acoge la preocupación de muchos contemporáneos que “parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia” (*Gaudium et spes* 36).

Reconoce y hace suya aquella autonomía de lo temporal proveniente de la naturaleza de la creación, según la cual “todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte” (*Gaudium et spes* 36).

A los obispos los insta a “participar en el diálogo que hay que entablar con el mundo y con los hombres de cualquier opinión” (*Gaudium et spes* 43).

Y ante los desaciertos y errores del pasado nos invita a todos “a tener conciencia de estas deficiencias y combatirlas con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio” (ibíd.).

Y reconoce, en humilde confesión, que la Iglesia “comprende cuánto le queda aún por madurar... en la relación que debe tener con el mundo” (ibíd.).

El Concilio insta a buscar un orden jurídico positivo que equilibre la autoridad de los gobernantes y sus instituciones y las de los gobernados. Precave a los ciudadanos contra el peligro de atribuir a la autoridad política todo poder excesivo o pedir del Estado ventajas o favores “con riesgo de disminuir la responsabilidad de las personas, de las familias y de las agrupaciones sociales” (*Gaudium et spes* 75). El progreso del matrimonio y la familia es obra de todos.

Años más tarde el Papa actual retoma esta idea y recuerda que el Estado, en sus relaciones con la familia, debe atenerse al principio de subsidiariedad, y le pide que no substraiga a las familias “aquellas funciones que ellas pueden igualmente realizar bien, por sí solas o asociadas libremente, sino favorecer positivamente y estimular lo más posible la iniciativa responsable de las familias”.

Pero, dialécticamente, también pide a las autoridades públicas que hagan cuanto puedan para asegurar a las familias todas aquellas ayudas —económicas, sociales, educativas, políticas, culturales— que necesitan para afrontar de modo humano todas sus responsabilidades (Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, n. 45, año 1981).

Como podemos ver, es una inmensa tarea y un grande y hermoso desafío el que tenemos delante. La NLMC propone cursos de preparación al matrimonio y pide a las Iglesias que acrediten monitores bien preparados que actúen para ayudar a las parejas en conflicto. Pienso que la Iglesia Católica no sólo pondrá su experiencia en estas dos materias al servicio de los bienes que pretende la nueva ley, sino que encabezará un trabajo largo y paciente de refundación de la familia en una sociedad más cristiana, y por lo mismo más humana, más justa, más humilde y solidaria con los pobres. La familia no se restablece sin hondas conversiones, sin una evangelización radicalmente nueva.

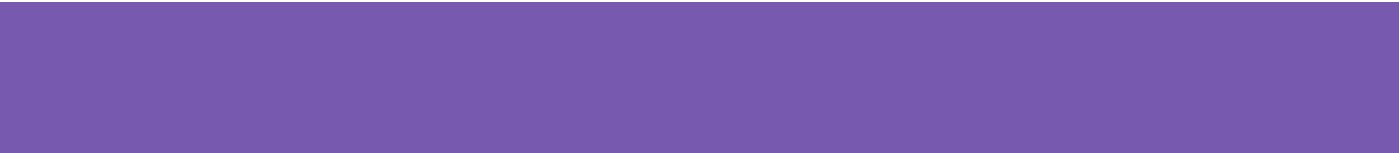
No nos dejemos intimidar por encuestas tremendistas. Por sobre cualquier encuesta está el hecho macizo de que Dios es familia: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Él nos hizo a imagen suya, es decir, nos hizo familia. Llevamos como constitutivo nuestro el ser y hacer familia, el vivir en el Dios familia y sacar de Él la energía para superar nuestras fallas y rupturas familiares. Y Dios es más fuerte que todas nuestras miserias y rebeldías. Su especialidad es hacer que sobreabunde la gracia y el bien, donde ha abundado el daño y el pecado (Rom 5, 20).





ARTÍCULO XVI

# ECUMENISMO EN LA IGLESIA CATÓLICA



## ECUMENISMO EN LA IGLESIA CATÓLICA

*Este artículo publicado en Teología y Vida el año 1964, antes del fin del Concilio, da bien cuenta de la gestación del decreto sobre el Ecumenismo y las esperanzas que en él se cifraban.*

*Desde entonces ha corrido mucha agua bajo el puente, ha habido progresos, retrocesos y cambios de enfoque de la acción ecuménica. Existen numerosos estudios que dan cuenta de esta evolución. Estimé sin embargo que era mejor dejar el artículo tal cual apareció para que sirviera de referencia a lo que se pensaba antes del final del Concilio.*

**T**oda época tiene características especiales, ciertas ideas-fuerzas que la mueven y que polarizan en torno suyo numerosos sentimientos y actividades humanas. Es el *Zeitgeist*, el “*espíritu del tiempo*”, de que hablan los alemanes. Nuestro tiempo se caracteriza por un creciente impulso hacia la unidad de todo el cosmos. Es un lugar común hoy día el hablar de cómo el mundo se ha reducido gracias a los adelantos de la técnica que prácticamente han suprimido las distancias y permiten que en fracción de segundo las palabras y las imágenes se esparzan por todo el globo. Este, fenómeno, por la fuerza de su interno dinamismo, lleva

a gestar un mundo más y más integrado en todos los órdenes: integración económica, cultural, política.

No es extraño que este proceso de integración creciente tenga también su contrapartida en el ámbito religioso. Es el movimiento ecuménico. No se trata de explicar por una mera causalidad natural e intramundana las intervenciones de Dios en la historia. Pero esto no quita que la gracia divina opere sobre la base de las instituciones humanas y se sirva de las modalidades especiales que éstas manifiestan en un momento dado a fin de conducir los hombres hacia Dios. De aquí que cada época, con su espíritu propio, deba ser vista por el cristiano como un *kairós*, es decir, como oportunidad única para las intervenciones salvíficas de Dios.

En el presente artículo me propongo analizar la posición de la Iglesia Católica frente a la corriente ecuménica, que se ha hecho sentir con tanta fuerza en nuestra época y que para la mirada de la fe es un verdadero *kairós*, un “tiempo propicio”. Tomaré como término de referencia y punto de observación la Segunda Sesión del Concilio Vaticano II. En ella estudiaremos tres puntos: la situación del Ecumenismo católico antes de la Segunda Sesión; el aporte de ésta al movimiento ecuménico; por último, algunas perspectivas que ya se vislumbran de la tarea que nos trae el futuro.

## El ecumenismo católico anterior a la Segunda Sesión

La idea motriz del movimiento ecuménico se puede reducir a esta simple fórmula: las Iglesias cristianas, conscientes de que la desunión de quienes creen en Jesús, el Cristo, es contraria al Evangelio, se invitan mutuamente a dialogar y emprender empresas comunes con la esperanza de que algún día todas lleguen a formar una sola Iglesia.

Los ecumenistas distinguen claramente entre el fin inmediato y su objetivo último. El fin inmediato es el reunirse a dialogar. El objetivo último es la deseada unión de todas las Iglesias cristianas. El primero es trabajo de los hombres, aunque no sin la gracia de Dios, que busca remover los obstáculos y preparar la masa para la unión plena conforme al Evangelio. Sólo a Dios empero corresponde señalar el modo y el momento en que se realice de hecho la unión de las Iglesias.

No es fácil señalar la fecha precisa en que comenzó el Movimiento Ecuménico. La mayoría señala la Conferencia Misional de Edimburgo de 1910 como su comienzo. Otros prefieren el año 1948 en que 150 Iglesias se reunieron para formar el Concilio Mundial de Iglesias. Dejando de lado la pregunta de la fecha de nacimiento, lo cierto es que el siglo XX vive desde su inicio un creciente interés por la unión de las Iglesias separadas.

A la era ecuménica habían precedido dos períodos en la historia de las relaciones entre las confesiones cristianas. El primer período fue el que siguió inmediatamente al rompimiento definitivo entre Oriente y Occidente en el siglo XI, y a la separación entre protestantes y católicos en el siglo XVI. Este período se caracterizó por una atmósfera de ásperas controversias en que toda la artillería de un pensamiento fraguado en los hábitos escolásticos se lanzaba contra los adversarios, sin preocuparse de valorar los puntos positivos de las posiciones contrarias y mucho menos de tomar una actitud crítica frente a las propias deficiencias.

El segundo período comprende los siglos XVIII y XIX y se caracterizó por el tono más calmo, objetivo y científico con que fue llevada la controversia. Exponentes de este nuevo espíritu aparecen casi exclusivamente en los países afectados por la Reforma.

Por contraste con los dos períodos anteriores en los que la Iglesia Católica se había mostrado activa desde el comienzo, el Movimiento Ecuménico del siglo XX fue originalmente fruto de inspiración protestante. Durante varias décadas la Iglesia Católica se mantuvo recelosa y desconfiada frente al ecumenismo. Así, por ejemplo, la Santa Sede se excusó de aceptar la invitación que recibiera para participar oficialmente en las Asambleas de Estocolmo (1925) y Lausanne (1927). Pío XI, en la encíclica *Mortalium animos* (6 de junio de 1928), expresa la sospecha de que el Movimiento Ecuménico pudiera conducir a un relativismo dogmático, buscando únicamente la unión en el amor.

El *monitum* del Santo Oficio *Cum compertum* (5 de junio de 1948) marca el comienzo de una actitud más positiva frente al Movimiento Ecuménico, ya que no contiene ninguna expresión condenatoria. Mucho más positiva es la Instrucción del Santo Oficio *De motione oecumenica* (20 de diciembre de 1949) en la que, permaneciendo incólume la prohibición de una participación oficial de la Iglesia Católica en las asambleas ecuménicas, se exhorta a los fieles a orar por el Movimiento Ecuménico que es guiado por el Espíritu Santo en su nostálgica búsqueda de la unidad. Allí mismo se permite a los teólogos católicos participar

en conversaciones con sus colegas no-católicos en un esfuerzo sincero por entenderse unos a otros y preparar el camino de la unión.

Entre tanto, en el terreno extraoficial de la Iglesia Católica habían surgido varias iniciativas de diálogo y de acción ecuménica, tales como el movimiento *Unam Sanctam* y la “Octava de la Unidad”, entre otras. Pero, en general, es un hecho que la Iglesia Católica se había mantenido alejada de la preocupación ecuménica. Contactos esporádicos y aislados los hubo siempre, pero en su conjunto el espíritu del movimiento permaneció ajeno a la jerarquía y al laicado católico.

Esta ausencia se debía no tanto al peligro de relativismo, a que aludía Pío XI, sino a la conciencia de la Iglesia Católica de su propia estructura eclesiológica. El peligro de relativismo pudo quizás haber sido real en el tiempo de *Mortalium ánimos*, cuando el Movimiento Ecuménico se movía todavía alrededor del problema de la “eficacia misionera”. Pero ya desde antes de esa fecha comenzó a tomar auge dentro del Movimiento otra preocupación más profunda que excluía todo posible relativismo: la búsqueda en la verdad de la concepción de la Iglesia correspondiente al Evangelio.

En resumen, a pesar de que en la década de los cuarenta la Iglesia Católica empezó a apreciar positivamente y a colaborar extraoficialmente con el Movimiento Ecuménico, influyendo en esto sin duda su giro hacia una creciente preocupación eclesiológica, en su conjunto el catolicismo se mantuvo alejado en razón de la incompatibilidad entre los presupuestos del Movimiento y su propia estructura eclesiológica.

Entretanto el Espíritu Santo suscitaba en el mundo cristiano nuevas inquietudes, que poco a poco irían acercando a los hermanos separados y encendiendo en ellos el deseo de conocerse y dialogar: el movimiento litúrgico y catequético, el movimiento bíblico, la acción social, el apostolado laico.

El movimiento de renovación litúrgica, nacido en el campo católico a comienzos del siglo XX, fue extendiéndose rápidamente y pasó al campo protestante. Inversamente, el tesonero trabajo de los teólogos protestantes por conocer mejor y vivir de la Palabra de Dios despertó en los católicos todo un movimiento de renovación bíblica. El estudio de Karl Barth sobre la Carta a los Romanos, verdadero grito de guerra a la exégesis racionalista y liberal, fue escuchado con deleite por el catolicismo que reconoció en él el tono de familia que posibilitaba y hacía atrayente el encuentro.

A esto hay que añadir las duras experiencias de la segunda guerra mundial y de la post-guerra, que sirvieron para hacer convivir cristianos de Iglesias separadas que hasta entonces apenas habían tenido ocasión de conocerse. Esto vale no sólo de la convivencia de capellanes militares y soldados en el frente de batalla sino también de los grandes grupos de emigrados que hubieron de radicarse en regiones donde predominaban cristianos de otra confesión.

## Aporte de la segunda sesión

El Concilio no crea de la nada sino estimula, prolonga, profundiza y encauza las iniciativas ya existentes en el seno de la Iglesia y el mundo. Los Padres conciliares eran los primeros convencidos de que su papel principal consistía en auscultar la voz del Espíritu de Cristo presente y actuante en la Iglesia y el mundo. Así, la preocupación ecuménica manifestada por Juan XXIII al convocar el Vaticano II era reflejo de una inquietud ya antes presente en los cristianos.

Por este motivo, al tratar del aporte de la Segunda Sesión al Ecumenismo en la Iglesia Católica, sería un error pensar que los frutos allí cosechados surgieron súbitamente, como hongos, sin raíces en el pasado, por el calor de la discusión.

Esto no obstante, es un hecho que la Segunda Sesión marcó un hito en la actitud de la Iglesia Católica frente al Ecumenismo. Algo nuevo se palpaba allí en el ambiente, algo profundamente universal, inclusivo y ecuménico, es decir católico, que desde hacía ya tiempo pugnaba por aflorar a plena luz. ¿En qué consistió esto nuevo?

Hubo ante todo un hecho irrefragable, que se hizo presente con toda la densidad de lo fáctico. Ya no se trataba de vagas y fugaces ideas, sino de algo sucedido por primera vez después de muchos siglos de suspicacia y silencio. Fue el hecho de que observadores de diversas Iglesias cristianas participaran en un Concilio de la Iglesia Católica. Que oraran juntos a Dios, Padre de la unidad, por medio de nuestro común Señor, Jesús el Cristo. El hecho de que ellos departieran con los Padres conciliares y les expresaran sus deseos y pareceres; que fuesen testigos de las discrepancias de opiniones entre los padres y teólogos conciliares

y de los esfuerzos sinceros que éstos hacían por superar, en la medida de sus fuerzas, los obstáculos para la unidad.

Que esto haya sucedido y que continúe sucediendo es motivo para afirmar que la Iglesia Católica ha entrado en una nueva etapa ecuménica. Sin duda, esto no significa haber alcanzado ya la meta, pero sí es el comienzo del ponerse en camino. Lo que diferencia esta etapa de la anterior es que ahora es el cuerpo episcopal en masa, el conjunto de la jerarquía católica, quien se adentra por el camino de la unidad. Y que esto es mucho más que un mero gesto académico lo prueban con evidencia varias nuevas disposiciones recientemente introducidas por episcopados que hasta hoy día no se distinguían por su entusiasmo hacía el ecumenismo.

En esta misma línea de los hechos es necesario señalar uno de apariencia muy reducida pero que encierra proyecciones muy vastas: el hecho de que el Papa Paulo VI, en la asamblea de apertura de la Segunda Sesión, hubiese públicamente pedido perdón a los hermanos separados por la culpa que tuvo la Iglesia Católica en la división de la cristiandad. Igual reconocimiento del pecado en la Iglesia Católica como factor de desunión se oyó repetidas veces en el aula conciliar, quizás de nadie en forma tan abierta y franca como de boca del Cardenal Quinteros, Arzobispo de Caracas. Punto crucial de estas “confesiones” es el reconocimiento de que el pecado es en último término el elemento desintegrador de la cristiandad y de que la unión sólo se podrá obtener con una sincera conversión del corazón.

## La renovación de la Iglesia

Lo dicho se relaciona con el punto central del Concilio, la necesidad de *aggiornamento*. Sabemos que para Juan XXIII éste era la condición previa para poder avanzar en la unión. Es necesario que la Iglesia Católica se renueve, se ponga al día, se libere de las manchas que la afean y que deje así brillar más plenamente la luz de Cristo. De aquí que el esquema del Ecumenismo, al hablar de los modos de ejercitarlo, ponga en primer lugar la renovación interior, la conversión del corazón y la santidad de vida.

El anhelo de una vida cristiana más pura y auténtica —que se hace sentir en todas partes sea en el campo del apostolado de los laicos o en el de la vida litúrgica, de la acción so-

cial, de la espiritualidad familiar, de la catequesis o en nuevas formas de vida religiosa— es un auspicio feliz de que el Espíritu de santidad está de hecho guiando a la Iglesia Católica por el camino de la unión de los cristianos. Y cuando se advierte que éstos u otros semejantes movimientos también surgen con fuerza renovadora en las otras Iglesias y comunidades cristianas, uno no puede menos de agradecer a Dios y robustecerse en la esperanza.

El aporte del Concilio a esta tarea renovadora consistirá principalmente en profundizar y hacer llegar a toda la Iglesia estas corrientes suscitadas por el Espíritu Santo. Los propios Obispos son los primeros en confesar que el Concilio —con sus celebraciones litúrgicas, sus discusiones y contactos personales— ha operado en ellos un verdadero cambio de mentalidad, abriéndoseles nuevas perspectivas y habituándose en muchos casos a ver las cosas a una luz más conforme al Evangelio. No es difícil adivinar el bien que puede irradiar a toda una diócesis este cambio de mentalidad de su pastor.

## La catolicidad en la pluralidad

Un resultado de la discusión sobre el Ecumenismo fue la profundización de la catolicidad de la Iglesia. Se reconoció que aunque la Iglesia Católica no haya jamás cesado de ser la portadora de toda la verdad revelada, la división de los cristianos ha contribuido a empobrecer el brillo de su catolicidad. Y esto por varias razones. En primer lugar, porque la lucha centenaria contra las posiciones de los cristianos separados la llevó insensiblemente a acentuar unilateralmente ciertos aspectos de la verdad, dejando otros en la penumbra. Ejemplos de esto no faltarán para quien conozca el desarrollo de la teología y de la catequesis católica post-tridentina con su fuerte afirmación de la fuerza objetiva de los sacramentos, el *opus operatum*, por sobre la disposición subjetiva del creyente, el *opus operantis*. Así mismo, el desequilibrio, producto de la polémica, de la relación entre la Tradición y la Escritura.

Con esto se relaciona también el problema de si la catolicidad exige la uniformidad o si bien alcanza su pleno desarrollo dentro de un pluralismo de ritos, lenguas, espiritualidades diversas, tradiciones jurídicas distintas y variedad de formas de vida. El problema es vital tanto en lo que respecta a las relaciones con la ortodoxia como al ecumenismo con las Igle-

sias protestantes. Sabemos que la tendencia preponderante del Concilio marcha en sentido de una catolicidad en la pluralidad. En efecto, esto es lo que se desprende claramente de la ya aprobada Constitución de la Liturgia, como también de las discusiones acerca de la colegialidad de los Obispos, la descentralización del gobierno de la Iglesia y los poderes de las conferencias episcopales. Mons. Elchinger, Obispo Auxiliar de Estrasburgo, hizo notar cómo los cismas y divisiones de la Iglesia se deben, en parte, al no haber sabido reconocer la diversidad de dones del Espíritu Santo. Es preciso valorar y respetar las diferencias de los individuos y las comunidades, y no pretender reducirlos a todos a un mismo molde. Exigir esto equivaldría a atrofiar y amputar la riqueza y la plenitud de la verdad.

Admitido este principio de la catolicidad en el pluralismo, se ve fácilmente cómo la catolicidad de la Iglesia obtendrá una intensidad y fulgor mucho mayor cuando se realice la esperada unión. Tanto el Papa Paulo VI, en su discurso de apertura, como el texto mismo del Esquema de trabajo, aluden a los valiosos elementos de auténtico cristianismo presentes en las iglesias y comunidades cristianas no católicas.

El Obispo de Maguncia, Monseñor Volk, fue un paso más allá al admitir con gratitud que algunas verdades del cristianismo primitivo son presentadas y vividas en forma más pura por los hermanos separados que por los católicos. La unión de las Iglesias en la Iglesia Católica de ninguna manera debiera significar una amenaza contra esta riqueza y variedad de manifestaciones de lo cristiano. Cabe aquí echar a andar la imaginación y entrever esperanzados cuánto se robustecería la catolicidad de la Iglesia de Cristo cuando ella incluya en armoniosa unidad, junto al espíritu lógico y pragmático de los latinos, el profundo sentido de humildad de los luteranos, la adoración extasiada ante el Misterio de la liturgia ortodoxa, el amor a la Palabra escrita de Dios de los protestantes y el estudio asiduo de la tradición litúrgica y patrística de los anglicanos.

Catolicidad dice no tanto extensión cuantitativa sino plenitud e integridad cualitativa de todo lo cristiano. La catolicidad no es pues una nota estática de la Iglesia, que se da de una vez para siempre, sin admitir variantes, sino una propiedad dinámica, un ideal, que debemos estar siempre esforzándonos por alcanzar. En este sentido, así como el llamado al *aggiornamento* del Papa Juan nos enseñó a no confundir la santidad esencial de la Iglesia con su santidad existencial, ya que en el orden de la existencia concreta ella se confiesa pecadora y necesitada de renovación, así también podemos y debemos distinguir entre la catolicidad

esencial y la existencial, o sea, el llamado a la plena realización de todos los legítimos y genuinos valores cristianos.

El llamado del Concilio a la renovación interior, a fin de preparar el camino de la unión, es un abierto llamado a la plena catolicidad; a ser plenamente lo que somos y a reconocer a su vez en los demás el sello cristiano que ellos llevan. Esta visión “católica” del cristianismo será el camino de la unión. Reconociéndonos unos a otros como portadores del auténtico sello de Cristo sólo faltará el soplo aglutinador del Espíritu de Amor para que todos seamos una sola Iglesia.

La realización de esta búsqueda de la catolicidad plena incumbe no sólo a la jerarquía y a quienes están empeñados en el diálogo ecuménico en el nivel científico, sino a todos los creyentes de todas las confesiones cristianas. En una conclusión programática, el Obispo Volk, en la intervención ya aludida, sintetizaba esta tarea en tres puntos: 1) Constante esfuerzo por la totalidad de la verdad en la doctrina y en la práctica; 2) realización de la catolicidad mediante la preservación de la unidad en la pluralidad, y no en la uniformidad; 3) distinción entre las formas del cristianismo ligadas a un tiempo determinado de la historia, y lo esencial, que no está sujeto a cambio.

## La unidad de la iglesia

Íntimamente ligada a la reflexión conciliar acerca de la santidad y la catolicidad de la Iglesia está el problema de su unidad. Por oposición a una concepción demasiado restrictiva de la unidad de la Iglesia, presente en la primera y segunda redacción del esquema *De Ecclesia*, el esquema sobre el Ecumenismo declara abiertamente que existe una verdadera comunión, aunque no perfecta, entre la Iglesia Católica y los hermanos separados. Esta comunión está fundamentalmente basada en la fe común en Cristo y en el bautismo y lleva consigo la gracia divina con las tres virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo. A esto hay que añadir la presencia de muchos otros elementos visibles con que se unen y asemejan las Iglesias y comunidades separadas y la Iglesia Católica.

Este modo de plantear el problema de la unidad y de la pertenencia a la Iglesia se funda en la más sólida y rica tradición y sirve de base para una fructuosa discusión ecuménica. Sub-

yacente a él está la afirmación de que la unidad no es una nota unívoca y estática sino algo que admite grados de mayor o menor perfección —supuesta la base de la fe en Cristo y el bautismo— y que presenta por consiguiente un desafío a los mismos católicos, ya que ella debe ser realizada con la mayor perfección posible dentro de la misma Iglesia Católica. Presentimos aquí que la nota “unidad” llega en un momento dado a fundirse con la de “catolicidad”, cosa que tiene un cierto paralelo en la filosofía escolástica de los trascendentales del ser.

De este modo de concebir la unidad de la Iglesia se derivan grandes posibilidades para el diálogo ecuménico. El axioma de la necesidad de la Iglesia para la salvación, conservando todo su contenido de verdad, no podrá ya ser tomado en un sentido exclusivista y estrecho. La expresión “hermanos separados” recibe así una profundización teológica, lo que se refleja en consecuencias prácticas, como ser la cuestión de los matrimonios mixtos y de la participación en los actos de culto, puntos en los cuales se solicitó en el aula conciliar una relajación de las normas actualmente vigentes.

Es preciso reconocer sin embargo que la presentación hecha por el esquema de Ecumenismo sobre el problema de la unidad no satisfizo plenamente y recibió ciertas críticas en la discusión del aula conciliar, principalmente por dos razones. En primer lugar, porque el concepto de “unidad católica” allí propuesto, aunque abierto, como hemos visto, a una interpretación dinámica, no acentúa lo bastante este aspecto hasta llegar a formar conciencia de que la unidad es una meta hacia la cual debemos siempre tender. En segundo lugar, porque no considera suficientemente la relación entre la Iglesia Católica y las otras comunidades cristianas en cuanto comunidades eclesiales. También fue muy criticado por parte de varios observadores no católicos el que no se estableciera claramente la posición del Ecumenismo de la Iglesia Católica frente al Concilio Mundial de Iglesias.

## El ecumenismo dentro del conjunto del concilio

Sería un error juzgar el aporte de la Segunda Sesión al Ecumenismo aisladamente de los otros grandes temas del Concilio. Esto vale en forma especial respecto a la Constitución de la Liturgia y a la de la Iglesia.

La importancia ecuménica de la Constitución de la Liturgia es algo que hoy apenas podemos empezar a vislumbrar. Allí se adopta una posición decidida en contra de una uniformidad monolítica y se abren las compuertas para que con el tiempo se creen nuevos ritos que respondan mejor a la idiosincrasia de cada pueblo y a las necesidades peculiares de cada época.

La importancia dada a la Palabra de Dios y al uso de la lengua vernácula responde plenamente a la posición clásica del protestantismo al respecto. La reimplantación de la celebración y de la comunión bajo las dos especies significa la revaloración de instituciones muy queridas a la Ortodoxia. No sin malicia un sacerdote ortodoxo decía que las reformas litúrgicas introducidas por la Iglesia Católica no eran sino una vuelta a las prácticas de las Iglesias Ortodoxas, opinión con la cual podemos gustosamente estar de acuerdo, aunque sólo en parte, ya que la Constitución de la Liturgia muestra una mayor elasticidad para permitir futuras evoluciones de las formas sagradas. Como se desprende de estos pocos ejemplos, el espíritu de la reforma litúrgica responde a la tendencia hacia la “catolicidad en la pluralidad” de que ya hemos hablado.

Otro tanto debemos afirmar de las nuevas líneas generales porque se ha ido orientando la discusión sobre el esquema *De Ecclesia*. Se ha dicho que así como otros Concilios han pasado a la historia compendiados en una sola palabra —*omooúsios*, para Nicea; *infallibilias*, para el Vaticano I—, del mismo modo este Concilio podrá sintetizarse en la palabra *collegialitas*. La colegialidad bien comprendida responde a muchos de los *desiderata* expresados por las Iglesias ortodoxas y satisface a no pocos de los reproches básicos del protestantismo frente a la Iglesia de Roma. Así, por ejemplo, a la salida de una congregación general en que se discutió arduamente el tema de la colegialidad, tratándose de precisar la relación entre el poder y la infalibilidad del Papa y la de los Obispos, un observador ortodoxo hizo el siguiente comentario: “Ahora sí que veo una base común de diálogo con la Iglesia de Roma”.

El valor ecuménico del principio de la colegialidad se ve aún con mayor evidencia si atendemos a las consecuencias más o menos directas e inmediatas que de allí dimanar: descentralización del gobierno de la Iglesia, reconocimiento de los poderes conferidos al Obispo en virtud de su ordenación episcopal, creación de las conferencias episcopales como realización moderna de los antiguos patriarcados, formación de un cuerpo de Obispos elegidos de todo el mundo para ayudar al Papa en la dirección de la Iglesia, etc.

Sería evidentemente ingenuo pensar que las diferencias que separan a nuestros hermanos de la Iglesia Católica vayan a ser inmediatamente niveladas con la nueva orientación dada por el Concilio en las discusiones sobre la liturgia y la Iglesia. Hay sin duda puntos mucho más hondos como el problema de la sucesión de Pedro y el principio protestante de la libre interpretación personal de la Escritura. Pero lo que sí no podemos dejar de reconocer con agradecimiento es que las reformas del Concilio se orientan en la misma dirección hacia la que marchan las Iglesias cristianas no católicas.

Esto se advierte claramente si comparamos las grandes preocupaciones del Vaticano II con los temas analizados en la Cuarta Conferencia de *Fe y Constitución*, tenida en Montreal entre el 12 y el 26 de julio del año 1963, y a la que asistieron como observadores varios destacados ecumenistas católicos. Pues bien, los temas elegidos para las tres sesiones plenarias fueron los siguientes; 1) Catolicidad; 2) La unidad y la diversidad en la eclesiología del Nuevo Testamento; y 3) La Iglesia romana y la Comisión de *Fe y Constitución*. Aunque los oradores expresaran puntos de vista diversos respecto a la noción de catolicidad, todos coincidieron en que catolicidad es un don de Dios a la Iglesia que, es sinónimo de “plenitud”. No es, pues, algo estático sino una propiedad dinámica que los cristianos deben siempre procurar alcanzar más y más.

En los trabajos de las secciones de esta Cuarta Conferencia se abordaron temas tan cercanos al Vaticano II como la relación entre la Iglesia como acontecimiento y la Iglesia como institución, la relación entre la Escritura y la Tradición, la continuación de la obra redentora de Cristo en los cargos ministeriales de la Iglesia, el culto y la unidad de la Iglesia, la unidad de todos en un mismo lugar. Como se echa de ver, la preocupación de esta cuarta Conferencia es netamente eclesiológica, la misma que se ha manifestado en el Vaticano II. En Montreal, sin poder hablar de resultados definitivos y unánimemente aceptados, se advirtió una evidente tendencia a acentuar la Tradición, el culto litúrgico y, en especial, el carácter eclesiológico de la Eucaristía. En estas materias podemos hablar de una clara semejanza con ciertas posiciones mayoritarias del Vaticano II.

## Vislumbrando el futuro

Sería presuntuoso pretender trazar un plan preciso y completo de la tarea que el futuro reserva a la acción ecuménica. Este Movimiento es fundamentalmente llevado por el Espíritu de la unidad y su soplo irrumpe cuando él quiere e impulsa hacia donde él quiere. Sin embargo, de la exposición sumaria se desprenden ciertas líneas directrices que nos marcan ya una tarea.

La primera dificultad que ha de salvar el Movimiento Ecuménico es el peligro de corrupción interna. En un movimiento en que, si bien mucho se ha hecho, es inmensamente más lo que queda por hacer, es tan fácil ceder a la impaciencia, a la inconstancia o al desánimo! En una tarea en que el objetivo final está sola y únicamente en las manos de Dios, se corre tanto el peligro de que la fe flaquee y dé lugar a un escepticismo amargo o a una aceptación fatalista del *status quo*. Si hay una empresa en la que sólo el valor constante y la esperanza poseerán el triunfo, ésa es la empresa ecuménica.

Es necesario guardarse de ilusiones fáciles y de optimismos baratos. Es necesario por sobre todo mantener vibrante el amor apasionado a la verdad, amor que por lo mismo no tiene nada que ver con componendas interesadas ni con defensas intransigentes de “nuestras” propias posiciones. El amor a la verdad hace, por el contrario, que “nuestra verdad” se rinda ante “La Verdad”. Y de esta sumisión brotará el deseo paciente de ahondar en nuestra fe y el esfuerzo por expresarla en palabras, imágenes y contextos que tomen en cuenta los hábitos mentales y los modos de exposición de nuestros hermanos dialogantes.

Hoy día empieza a sentirse en muchos círculos una desconfianza creciente hacia las conferencias, asambleas, congresos y grandes instituciones. Sin querer negar los motivos de este malestar, deberemos cuidarnos de no hacerlo superficialmente extensivo al Movimiento Ecuménico y a sus Conferencias y Asambleas de estudio y deliberación.

La experiencia nos enseña que los hechos tienen mayor poder persuasivo que las palabras. De aquí la importancia de que los cristianos aprendamos cada vez más a reunirnos para orar y emprender obras comunes de carácter social o cultural. Donde la necesidad urgente de nuestros prójimos nos sale al encuentro por todos lados, la conciencia cristiana no tardará en encontrar campos de acción y maneras de ponerse a la acción.

Respecto a los puntos analizados en el cuerpo de este artículo, será necesario seguir ahondando el sentido de la unidad, santidad, apostolicidad y catolicidad de la Iglesia. Tanto la experiencia de Montreal como la de la Segunda Sesión del Concilio Vaticano II nos enseñan que estos temas son filones muy ricos que es necesario penetrar más y más.

Dado que la conciencia ecuménica aún no ha logrado trascender los límites de ciertos grupos más o menos restringidos, será labor de esta próxima etapa el ampliar su irradiación a la masa de los creyentes. Nadie debería sentirse excluido de la responsabilidad de trabajar por la unión de las Iglesias.

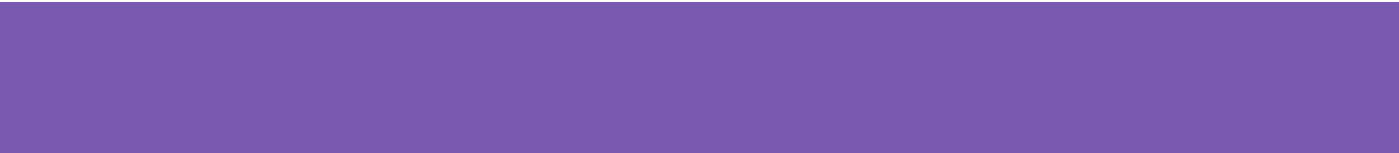
Por último, y volviendo al axioma del mayor valor persuasivo de los hechos, lo que en el fondo dará peso y autenticidad a todos estos esfuerzos será la autenticidad con que vivamos nuestra fe. El llamado del Papa Juan al *aggiornamento*, y ahora del Papa Francisco a salir al encuentro, halla aquí toda su urgencia e importancia.





ARTÍCULO XVII

EL MISTERIO DEL  
SACERDOTE



## EL MISTERIO DEL SACERDOTE

*Publicado en Mensaje el año 1964. Se planteaba entonces la pregunta por lo específico del sacerdote, en comparación con la misión del laico. Había dos posturas: los que defendían que lo específico suyo es lo sacramental ritual y los que consideraban que, sin restricciones a priori, el sacerdote tiene como misión suya todo lo que contribuya a anunciar y promover el reinado de Dios en el servicio a la comunidad local, regional o mundial.*

*Hoy los planteamientos sobre el sacerdocio son distintos. La ordenación de diáconos casados ha modificado la percepción del sacerdote que se tenía hace cincuenta años. Se debate en el rito latino si convendría ordenar a casados. Aunque el tema haya sido soslayado, para muchos sigue actual la pregunta si la mujer puede o no ser ordenada sacerdote.*

*Pero si miramos más a fondo, las cosas de ahora no son tan distintas a las de entonces. El impulso de Aparecida a que seamos una Iglesia “en salida”, que el Papa Francisco se encarga de recordar y remachar, es un llamado a todos, laicos y clérigos, a optar por un sacerdocio misionero hacia el mundo, que no se limite a los ritos sacramentales que se celebran dentro del recinto parroquial. Ya no es la pregunta de qué constituye lo específico del sacerdote en relación a la misión de los laicos, porque todos por igual somos llamados a ser discípulos misioneros, devorados por la “Alegría del Evangelio”. El capítulo segundo de Lumen Gentium nos ha enseñado a que*

*los cristianos nos miremos con lo muchísimo que los bautizados tenemos en común, sin partir por lo que diferencia a un ordenado de un laico. El presente ensayo arroja luces para entender éste y otros puntos.*

Entre los ingredientes obligados de una buena novela moderna, junto a una dosis selecta de psicoanálisis y una amplia porción de sexo, no puede faltar la figura de un sacerdote mezclado hasta lo hondo en las grandezas y miserias de sus personajes. Cirilo I y Jean Télémond, en *Las Sandalias del Pescador*, son la confirmación más reciente de esta persistente presencia del sacerdote en las tramas de las grandes novelas de las tres últimas décadas.

A este fenómeno no escapan nuestras plumas nacionales como lo prueban —entre otras— la figura del “señor cura”, en *Amasijo*, y la de Don Carlos Blest, sotacura de la parroquia del Canal San Carlos, en *Don Jorge y el Dragón*.

Este interés se presenta entre nosotros con caracteres muy peculiares y en parte sorprendentes. Extraña, en primer lugar, que surja precisamente en una sociedad que con razón ha sido llamada “post-cristiana”, en la que el sacerdote ha pasado a ser un gran desconocido. Otra peculiaridad de nuestra situación chilena es el hecho de que a pesar de existir hoy día una imagen popularmente más simpática y atrayente del sacerdote —piénsese en la popularidad de Mons. Caro, de don Carlitos Casanueva o del Padre Hurtado, para sólo hablar de los ya fallecidos— persiste la crisis de vocaciones sacerdotales<sup>1</sup>.

Como tercera característica, la situación actual se distingue por una fuerte confusión respecto a las tareas del sacerdote y del laico cristiano. Desde los comienzos de la Acción Católica, allá en la década de los treinta, hasta nuestros días, los laicos han ido descubriendo progresivamente lo que significa —según las palabras de Pio XII— el “ser ellos Iglesia”, con plena responsabilidad e iniciativa apostólica y temporal, y ya no más “menores de edad” que deben esperar pasivamente a que los sacerdotes les digan lo que pueden o deben hacer.

<sup>1</sup> Véase en *Mensaje* (1964) 307, el estudio del P. Renato Poblete “Causas de la escasez sacerdotal en Chile”.

Esta evolución señala un gran progreso en la vida eclesial. Sus frutos ya los estamos viendo en los centenares de laicos que dedican toda la fuerza de su imaginación e inteligencia a trabajos por el Reino de Dios. Pero como todo nuevo movimiento, no se realiza sin algunos roces y fricciones dolorosas.

Por un lado, no pocas personas que han sentido el llamado al sacerdocio, encandiladas por las posibilidades y urgencia del trabajo cristiano laical, han desoído la vocación al sacerdocio. La pregunta latente tras de esta decisión es: ¿Para qué hacerse sacerdote si hay tanto trabajo y tan urgente para el laico cristiano dentro de la Iglesia y el mundo de hoy?

Evidentemente la falacia de este raciocinio no radica en dedicarse al trabajo laical. El seguir una auténtica vocación laical —y tal cosa existe, del mismo modo como se da el llamado al sacerdocio!— puede ser tanto o más santificador para el individuo y beneficioso para la iglesia que el camino del sacerdocio. La dificultad consiste en que no se haya seguido su vocación específica, en este caso el sacerdocio. Es como si un estudiante que se siente franca y abiertamente inclinado a seguir medicina terminase de repente por estudiar leyes.

La desorientación reinante frente al problema “Función sacerdotal - Función laical” tiene también otras raíces que inciden a su vez en el problema de las vocaciones sacerdotales.

Junto con exhortar a los laicos a ocupar su puesto de avanzada en el frente activo de la Iglesia, se ha repetido que el trabajo por perfeccionar y hacer permeable al cristianismo las estructuras temporales —piénsese en el campo de la economía, la sociología, la vida política, el arte, la enseñanza, la cultura— es tarea privilegiada de los laicos. Como contrapartida de esto, han surgido ahora últimas corrientes espirituales que abogan para los sacerdotes una actividad espiritual reclusa en el templo: la predicación, la sacramentación, la dirección espiritual.

De hecho, sin embargo, muchos sacerdotes continúan ocupándose en tareas temporales como ser la dirección de colegios y universidades, la construcción de escuelas, viviendas y policlínicos, la enseñanza de materias religiosamente neutras, la administración de bienes de las diócesis, la promoción de movimientos empresariales o sindicales. No pocas veces se advierte entre sacerdotes una desconfianza y resistencia a entregar a los laicos tales tareas.

El resultado de esta tensión es que los laicos se resienten de esto que para ellos es una indebida intromisión del clero en tareas que no les conciernen. Si históricamente ellos comprenden que el clero haya tenido que iniciarlas debido a la falta de laicos preparados para hacerlo, esta situación ahora ha cambiado y los sacerdotes deberían traspasarles estas

labores temporales para dedicarse totalmente a su misión evangelizadora y sacramental. Y el que de hecho este traspaso no se realice conforme a los deseos de muchos laicos incide sobre la escasez de vocaciones sacerdotales ya que no pocos jóvenes sienten confusamente que no vale la pena hacerse sacerdotes para estar más tarde desempeñando funciones que según sus criterios son específicamente laicales. Esto suena a falta de autenticidad.

Estos son algunos de los síntomas más notables de la confusión y del malestar reinante en esta materia. El resto de este artículo pretende bosquejar a la luz de la teología la figura del sacerdote a fin de aclarar en lo posible las tensiones hoy existentes entre nosotros.

## El preámbulo necesario

Para comprender lo que es el sacerdocio es preciso antes que nada tener un sentimiento vivo de lo que el hombre es, de lo que el hombre anhela y de lo que Dios Padre nos ha dado en Jesucristo.

Mientras el hombre no capte existencialmente que a través y más allá de todas sus búsquedas y afanes por conocer, conquistar, amar, gozar de la belleza y extasiarse en la alegría de vivir, todo su ser está proyectado hacia el Misterio Sagrado, hacia el Dios tremendo y fascinante que lo conduce hacia Sí con la Luz de la Verdad —su Hijo Jesucristo— y lo arrastra hasta El con la cuerda del Amor —el Santo Espíritu—, mientras no se capte esto, todo lo que se diga o escriba acerca del sacerdocio cristiano carecerá de sentido, será como diálogo de sordos, idioma extraño que no trasmite ningún mensaje.

Sin esto se concebirá al sacerdote como un funcionario más entre otros muchos funcionarios. Su misión dentro de la Iglesia será nivelada con la función de los jefes dentro de cualquier organización humana; a la de los oficiales respecto al comando de la tropa o a la de los técnicos industriales dentro de la dirección de los obreros de una industria.

Sin convicción profunda de que el hombre necesita redención, es decir, necesita de Alguien que lo libere de su propio hastío, de su cobardía, de su egoísmo asfixiante, de la angustia, de la inconstancia, de la mentira, de la pérdida de los seres que el ama y de su propia muerte,... sin esta íntima convicción el sacerdocio cristiano no tiene sentido.

Tal convicción responde plenamente a los deseos más hondos del corazón humano. Los viajes espaciales han abierto nuestra fantasía al vértigo de las distancias, al deseo de salir algún día proyectados hacia espacios infinitos.

¿Pero serán capaces de darnos la plenitud que anhelamos? Las infinitudes espaciales son infinitudes frías, glaciares, inertes. Lo que el hombre en cambio anhela es un Infinito de intimidad, de calor, de verdad, de paz, de belleza y de amor. Ansía el encuentro con un Tú siempre inalcanzable en sus últimas profundidades, pero por lo mismo siempre atrayente y fascinante, siempre cercano y sencillo, siempre estimulando con su bondad fresca y transparente nuestro deseo de estrechar más los vínculos y adentrarnos así cada vez más en su infinitud sin medida.

El cristiano sabe que ese anhelo no es una quimera antojadiza fruto de una imaginación desbordada sino la más pura realidad, producto del perdón y salvación que Dios nos otorga en Jesucristo. Esta salvación no es una mera teoría de la especulación humana sino algo concreto y terrenal, que se nos da en Jesús de Nazaret, que es tierra de nuestra tierra, y en María, su Madre. Tiene toda la fuerza persuasiva de lo ya existente y es al mismo tiempo anticipo de lo que nos espera. Dentro de este plan de salvación se sitúa y se explica el sacerdocio.

## Sacerdote de sacerdotes

El Catolicismo ha sido definido muchas veces como una religión de paradojas. La razón de ello es que, frente a la complejidad de los problemas, se niega a tomar la solución más fácil que consiste en suprimir uno de los términos de binomios aparentemente irreconciliables. El Catolicismo opta siempre por afirmar ambos términos del binomio aunque sea con desmedro de una respuesta lógicamente más clara. Así, por ejemplo, sus célebres binomios “Fe y obras”, “gracia divina y libertad humana”, “Escritura y tradición”, “culto a Jesucristo y culto a María y los Santos”.

También respecto al sacerdocio la Iglesia Católica enuncia una afirmación paradójica: existen en la Iglesia los “sacerdotes” porque todos en ella somos sacerdotes. El sacerdocio entre comillas, el sacerdocio jerárquico, se da para servir al sacerdocio universal de todos los bautizados.

¿Cuál es el fundamento de este sacerdocio general de todos los creyentes? Para el Cristianismo —por oposición al templo, el altar, los sacrificios y los sacerdotes de la antigua Alianza— Jesucristo es el nuevo Templo (Ef. 2, 21-22), el nuevo Altar (Heb. 13, 10), el nuevo y único Sacrificio (Heb. 9, 12-15), el nuevo y único Sacerdote (He-b. 5. 10). Jesús se llama “Cristo”, es decir “el Ungido”, porque posee la unción sacerdotal que lo consagra Sacerdote para siempre a partir de su Resurrección.

Ahora bien, por el bautismo nos incorporamos a Cristo, nos unimos a su amor sacrificado hasta la muerte y al poder divinizador de su resurrección. Empezamos a vivir ya no más solos sino, teniendo a Dios en nuestro corazón. Vivimos dentro del recinto de Luz y Amor que es la vida interior del Dios trino. Porque el bautismo nos une al Ungido, en la ceremonia bautismal se nos unge con aceite, y así pasamos a ser cristianos, o sea “ungidos”. Lo mismo simboliza el vestido blanco que se pone al bautizado. Así empezamos a vivir en contacto sacerdotal con nuestro único Sacerdote, Cristo.

De aquí que San Pedro diga que los cristianos formamos un “templo espiritual” y un “sacerdocio santo” (1 Ped 2, 5). Dentro de la Iglesia, templo espiritual de Dios, cada cristiano es una piedra viva que descansa sobre la Piedra angular que es Cristo. Por la unión al único Sacerdote cada cristiano está sellado por un timbre sacerdotal.

Este sacerdocio universal de todos los bautizados no es un timbre inerte e inactivo sino un poder dinámico que irrumpe en acción. Si nuestro ser cristiano entero está sellado por la unión a Cristo, es necesario que toda nuestra vida sea un acto sacerdotal, un sacrificio.

¿En qué consiste este vivir sacerdotal y sacrificial? Consiste en ofrecer nuestras vidas “como hostia viva, santa, grata a Dios” (Rom. 12. 1). Es la adoración al Padre “en espíritu y verdad” de que hablaba Jesús a la atónita mujer de Samaria (Jn. 4. 23). Es morir diariamente al egoísmo, la desesperanza, la tristeza y el pecado para vivir en el Espíritu una vida de paz, verdad, alegría y bondad (Et. 4.31~5, 1-10). Es caminar como hijos de la luz cantando y alabando a Dios en nuestros corazones, dándole siempre gracias por todas las cosas en nombre del Señor Jesucristo (Ef.5,8-21). Es, en una palabra, vivir el mandato del amor (Jn. 15.17; 1 Jn. 3. 14).

Nada más ajeno al Evangelio que concebir este sacerdocio universal como una actividad “puramente espiritual”, desinteresada de los demás y del mundo temporal. El Cristo Sacerdote es el Rey del universo. Todo ha sido creado “por Él y para Él” (Col. 2, 16). En Él están llamadas a alcanzar su plena realización y triunfo no sólo las creaturas racionales sino

todo el universo temporal (Ef. 1. 10). De aquí que los miembros del Pueblo sacerdotal no puedan desentenderse de su tarea apostólica y de su responsabilidad temporal, cada cual en el puesto especial en que Dios lo ha colocado conforme a la diversidad de vocaciones y carismas en la Iglesia (1 Cor. 12, 1-3). De esta manera todos los bautizados estaremos contribuyendo sacerdotalmente a realizar aquello que es el objetivo final del sacerdocio de Cristo y los cristianos: someter todas las cosas al Reinado renovador del Hijo para que Dios sea todo en todo (1 Cor. 15, 23-28).<sup>2</sup>

## El sacerdocio ministerial

La Iglesia es el Cuerpo *de* Cristo. La filosofía existencial nos ha enseñado a considerar al cuerpo como la realidad manifestadora del núcleo interior que es la persona. En un sentido semejante podemos decir que la Iglesia es la realidad manifestadora en nuestro espacio y en nuestro tiempo, en nuestra historia, de Aquel que es su único Centro y Fundamento: el Cristo reinante glorioso en el cielo. Dicho de otro modo, Cristo, que por su resurrección adquirió un existir de gloria, no conmensurable con nuestro espacio y nuestro tiempo aún no glorificados, se hace presente entre nosotros en la Iglesia.

Ahora bien. Cristo es a la vez “Cabeza y miembros”: el Cristo total, como dice San Agustín. En cuanto la Iglesia es la realidad manifestadora del Cristo total, su sacramento terrestre, ha de darse en ella quienes manifiesten a Cristo en cuanto Cabeza y quienes lo manifiesten en cuanto miembros.

Cristo en cuanto Jefe o Cabeza del Pueblo de Dios para ciertas funciones es representado visiblemente en la Iglesia por quienes han recibido el sacramento del Orden: los obispos, los presbíteros, los diáconos.<sup>3</sup>

Representar a Cristo en cuanto Cabeza de la Iglesia quiere decir realizar visiblemente en medio de la Iglesia las funciones de Cabeza que el Cristo glorioso ejerce invisiblemente

<sup>2</sup> El tema del sentido y valor cristiano de las tareas temporales ha sido estudiado anteriormente en otro artículo. Véase “¿De qué mundo es su Reino”, *Mensaje* (1963) 147-154.

<sup>3</sup> Al hablar del sacerdote tenemos en cuentas sobre todo al presbítero, sea diocesano o miembro de una orden religiosa. Mucho de lo que aquí decimos vale también del diácono y, eminentemente, del obispo.

“desde” el cielo. Estas funciones, descritas en el Nuevo Testamento en diversas figuras y metáforas, pueden ser sistematizadas en las tres siguientes: anunciar la Palabra de Dios, dirigir pastoralmente al Pueblo de Dios y celebrar los misterios del culto divino.

Sabemos que un sacramento es una realidad visible mediante la cual se manifiesta y realiza el encuentro personal y divinizador con el Cristo glorioso. De aquí que podamos afirmar que el sacerdote, en el ejercicio de esta triple función, desempeña dentro de la Iglesia la función manifestadora y eficaz de un sacramento. Y esto no sólo durante los momentos en que ejerce su poder cultural administrando los sacramentos, sino también, aunque con grados diferentes de intensidad representativa de Cristo Cabeza, en su propia vida.

El grado máximo de intensidad representativa lo ejerce el sacerdote durante el ejercicio mismo de la administración de los sacramentos. Cuando el sacerdote bautiza, Cristo bautiza, como decía San Agustín (*In Ioan.* 5, 18). Asimismo, cuando el sacerdote ofrece la Eucaristía “representa la persona de Nuestro Señor Jesucristo como Jefe-Cabeza de todos sus miembros”, según la doctrina de Pio XII en la Encíclica *Mediator Dei*.

No es posible restringir la función representativa del sacerdote a la sola administración de los sacramentos. También en el acompañamiento espiritual, en la predicación del Evangelio, en la catequesis y enseñanza en sus formas más variadas el sacerdote representa a Cristo como Jefe del Pueblo de Dios. Evidentemente, en estas últimas formas, en que no se da la gracia en virtud misma de la acción realizada —como sucede en los sacramentos—, el grado de intensidad representativa del sacerdote variará según esté él más o menos unido como instrumento al mensaje y a los impulsos divinos.

Aquí es donde el factor humano puede distorsionar la Voz y los planes de Dios como también convertirse en su más fiel receptor y amplificador. Prescindiendo pues de las fallas y deficiencias humanas del sacerdote, que nunca faltarán, podemos afirmar que el sacerdote representa a Cristo Cabeza no sólo en la administración de los sacramentos sino también en su función de pastor que guía y de maestro que enseña.

Pero dado que se enseña no sólo con las palabras sino sobre todo con la propia vida, y dado el carácter absorbente de la función pastoral<sup>4</sup>, debemos concluir que todo la vida del sacerdote es concreción visible de la presencia invisible de Cristo-Cabeza en medio de los

<sup>4</sup> Sobre este punto, ver K. Rahner. “Existencia sacerdotal”, en *Escritos de Teología III* (1961) 271 ss.

hombres. De aquí que Pío XII, en *Mediator Dei*, afirme con toda generalidad: “Este sacramento configura los ministros sagrados a Jesucristo Sacerdote y les da aptitud para ejercer legítimamente los actos religiosos, dispuestos para la santificación de los hombres y glorificación de Dios, según las exigencias de la economía sobrenatural”<sup>5</sup>.

Cristo haciéndose presente como Jefe de la Iglesia en cada lugar y en cada momento de nuestra historia a través de los signos sacramentales, las palabras y la misma vida de los sacerdotes para ayudar a los creyentes a realizar plenamente su sacerdocio universal: he aquí la nota distintiva y el sentido último del sacerdocio ministerial o jerárquico.

## La tarea primordial

La configuración del sacerdote a Cristo-Cabeza de la Iglesia se produce por el carácter sacerdotal impreso en la ordenación. Este es un sello imborrable que da al sacerdote los poderes y las gracias personales necesarias para el ejercicio de su función. Es algo esencialmente activo y dinámico que a la vez señala al sacerdote como representante de Cristo y lo capacita para cumplir sus funciones en servicio de los demás.

Se ha dicho muchas veces que el sacerdocio es un sacramento destinado a la santificación de los demás pero que no influye sobre la propia santidad del sacerdote. Y se aduce como prueba la separabilidad de santidad y función en una persona concreta: el bautismo y la Eucaristía de un mal sacerdote son válidos y confieren la gracia a quienes los reciben. El error de este razonamiento, originado por una posición anti-protestante, es querer definir todo el efecto y riqueza de un sacramento a base de un caso particular que de hecho es una anomalía.

La tendencia de la gracia de Cristo a encarnarse visiblemente en la Iglesia, indica que el carácter presbiteral hace más que conferir el poder para ejercer una función en servicio de los demás. A no ser en el caso de una resistencia positiva por parte del ordenado, el carácter otorga también una intensificación de gracia personal, una mayor profundización del vivir en Cristo, junto con la luz y fuerza necesarias para dedicarse al trabajo apostólico sacerdotal.

<sup>5</sup> Encíclica *Mediator Dei*, (1947).

Resumiendo lo dicho, el sacerdote representa a Cristo como Cabeza de la Iglesia dentro de la comunidad de la Iglesia visible. Esto proviene del carácter sacerdotal en cuanto signo distintivo y configurativo. El carácter, sin embargo, no es sólo señal distintiva sino es al mismo tiempo un envío y capacitación para servir al Pueblo de Dios en el ejercicio de su sacerdocio universal. Por lo mismo, el carácter va normalmente acompañado de gracias personales que unen al sacerdote a Cristo de un modo particular y lo capacitan para su ministerio sacerdotal.

Todo lo dicho se entendería equivocadamente si se mirase al sacerdote como un ser aislado, como un francotirador que da las batallas separado de los otros sacerdotes. Nada de eso, El sacerdote forma parte del orden o colegio presbiteral el cual a su vez existe esencialmente como cuerpo colaborador del colegio episcopal. Considerar a un sacerdote como a un individuo aislado es tan falso como considerar a un general sin ejército o al Papa sin el colegio episcopal.

¿Qué alcance tiene todo esto para nuestra pregunta sobre lo propio y específico, la tarea primordial del sacerdote? Poco y mucho al mismo tiempo. De lo dicho se desprende que el sacerdote es un miembro de un colegio de presbíteros que está dedicado, —en colaboración con sus co-presbíteros y al servicio del cuerpo episcopal—, a representar a Cristo y comunicar su Verdad, su Gracia y su perdón a todos cuantos lo necesiten.

Esto quiere decir que la especificidad, la función del sacerdote es, como lo expresa el Padre Congar, servir a los hombres “en su tercera dimensión, su dimensión vertical, aquella que los hace ciudadanos no de la sola ciudad terrestre sino de la ciudad de Dios”.<sup>6</sup> Si el sacerdote es representante de Cristo como Jefe y Cabeza de la Iglesia, su misión y tarea primordial ha de ser anunciar con su vida, sus palabras y con el poder eficaz de los signos sacramentales la felicidad y salvación que Dios nos da en Jesucristo. Las torres de nuestras Iglesias lanzadas hacia lo alto muestran claramente la dirección a la que se encamina la acción del sacerdote.

El mensaje evangélico no consiste primordialmente en promover el progreso, la cultura y el bienestar temporal. Lo esencial suyo se refiere a la fe, el amor de Dios y del prójimo, la lucha contra el pecado y la salvación eterna. Sobre el sacerdote recae la responsabilidad de dar sobre todo testimonio de estos aspectos trascendentes del mensaje evangélico.

<sup>6</sup> *Sacerdoce et Laicat* (1962) 115.

A través del sacerdocio —en su trilogía obispos, presbíteros, diáconos—, se perpetúa en la Iglesia la Palabra de Dios, el Pan de Vida, el perdón, el gobierno espiritual y el encuentro con Cristo en los demás sacramentos. El sentido último, la razón de ser fundamental del sacerdote es, pues, ayudar a los hombres a satisfacer su hambre básico de Dios y alcanzar esa plena salvación de que hablábamos en el preámbulo a esta discusión sobre el sacerdocio.

De aquí que el sacerdote deba ser ante todo el hombre de la fe y de la oración, el hombre de la Palabra de Dios y de los sacramentos, el hombre del amor cristiano que une alrededor suyo una comunidad de amor para que así sea verdad la Eucaristía que día a día él celebra.

## El sacerdote y la acción temporal

Pío XII, en su discurso a los nuevos cardenales del 20 de febrero de 1946, afirmaba que los laicos “se sitúan en las primeras filas de la vida de la Iglesia: por ellos la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana”. Y en la alocución del 5 de octubre de 1957 declaraba que la *consecratio mundi*, la consagración del mundo temporal, “es básicamente la obra de los laicos, de los hombres que están íntimamente mezclados a la vida económica y social, en el gobierno y en las asambleas legislativas”.

Tanto de estos textos como de lo dicho anteriormente podría desprenderse la idea de que cualquier acción del sacerdote en lo temporal contradice a la naturaleza misma del sacerdocio y es por tanto una intromisión indebida. Esta conclusión, sin embargo, sería falsa y contraria a la práctica de la iglesia y a la misma esencia del sacerdocio.

El sacerdote por ser sacerdote no renuncia a ser hombre y a ser cristiano. Así San Pablo, por ejemplo, aunque sabe que él como apóstol tendría derecho a vivir de las donaciones de los cristianos, no ve contradicción alguna entre este derecho que le viene por su condición de apóstol y el derecho que tiene como hombre a vivir de su propio trabajo de tejedor de carpas. Y movido por motivos del bien mayor abdica su privilegio de apóstol y hace uso de su derecho a trabajar con sus manos.

Lo mismo se debe afirmar del sacerdote. El no renuncia ni a comer ni a vestirse ni al esparcimiento ni a sus derechos cívicos ni al interés por la ciencia y la cultura. Es un hombre

tomado de entre los hombres y, precisamente para poder realizar mejor su función de mediador entre Dios y los hombres, ha de tener un corazón amplio y abierto a todo lo humano.

Tampoco deja el sacerdote de ser cristiano como todo cristiano por el hecho de ser sacerdote. Como todos los fieles él debe creer, rezar, amar, confesarse y ofrecer toda su vida a Dios. Esto explica por qué el sacerdote pueda y deba interesarse por actividades que normalmente se atribuyen a los laicos cristianos. A veces absurdamente se piensa que el sacerdote deba necesariamente vivir vida de anacoreta y se mira mal el que, movido por su visión cristiana de las cosas, se preocupe de problemas de orden social, educacional o cultural.

¿Cómo determinar entonces el género de actividad temporal que puede o debe desarrollar el sacerdote? La respuesta es que por razón del mismo sacerdocio, del sacerdocio en sí, eso es indeterminable. El derecho canónico dice que los clérigos deben abstenerse de negocios seculares ajenos a su profesión (cc.137-144) y enumera varios ejemplos. Pero la verdad es que los ejemplos enumerados son válidos dentro de ciertas circunstancias pero dejan de serlo si hay razones mayores de caridad o necesidad que aconsejen otra cosa. Así, por ejemplo, el ejercicio de la medicina, prohibido a los sacerdotes, es permitido a muchos en tierras de misión.

No hay, pues, una fórmula mágica que permita establecer claramente la actividad temporal permitida o vedada al sacerdote. La única fórmula es el primado de la caridad y la colaboración con el episcopado, Pero esto no permite sacar conclusiones generales sino se ha de aplicar concretamente según las circunstancias. Hay casos en que la caridad verdadera exige que el sacerdote ejerza su función de representante de Cristo-Cabeza humanizando y civilizando a hombres deshumanizados para poder así hacerlos receptivos al Evangelio de salvación. Esta misión, dentro de nuestro mundo “civilizado”, no ha perdido nada de su actualidad. La Iglesia cuenta en sus anales una larga y rica tradición de educadora y civilizadora de la humanidad, tarea que en buena parte ha sido hecha por sacerdotes. Hay otras situaciones, en cambio, en que este trabajo del sacerdote en lo temporal contradice al bien mayor de la Iglesia y puede o debe ser realizado por laicos.

De aquí la necesidad de estar atentos y escuchar el rumbo y dirección que el Espíritu del amor, el Espíritu Santo, quiere dar a la Iglesia. El Espíritu guía a la Iglesia repartiendo sus carismas y dones especiales a los individuos y secundando a los obispos en su función rectora. Ambos elementos, respeto a las vocaciones y carismas individuales y colaboración

activa e inteligente con los obispos, deben ser tenidos en cuenta para determinar el tipo y grado de compromiso temporal que deban tomar los sacerdotes. Sin respeto a los carismas individuales no habríamos tenido un Teilhard de Chardin ni tantas de las órdenes religiosas que han hecho un bien inmenso a la Iglesia y al mundo desarrollando su acción sacerdotal predominantemente en el plano temporal.

No hay que olvidar, por otra parte, que el sacerdote no existe como un ser aislado sino como miembro del colegio presbiteral. Si hay, pues, dentro de una diócesis algunos sacerdotes trabajando más directamente en el nivel temporal (educación, obras sociales, etc.), deberíamos enmarcar su acción dentro del conjunto al que pertenecen y dentro de la imagen y preocupación apostólica que este conjunto proyecta de sí a los demás.

¡No porque en el ejército haya un cocinero se debe decir que la finalidad del ejército es dedicarse a la comida! Pero no es menos cierto que sin cocinero no podrá haber ejército. Del mismo modo respecto al sacerdocio. Su función primordial es el representar a Cristo y dar testimonio de las realidades trascendentes. Pero en determinadas circunstancias, que pueden ser muy cambiantes, tal representación y testimonio exigen la presencia sacerdotal en lo temporal.

## CONCLUSIÓN

---

Hemos hablado mucho del sacerdocio pero apenas hemos logrado balbucir algo de lo mucho que se podría decir. Lo dicho sirve para orientarnos; para no dejarse entusiasmar por el simplismo de un sacerdocio demasiado inmerso en lo temporal o demasiado alejado de ello, como si fuera el demonio. Pretende asimismo mostrar que no es tan fácil distinguir entre tareas asignadas a los sacerdotes y las asignadas a los laicos. Toda la historia de la Iglesia desmentiría cualquier simplificación en esta materia. Lo sano es que haya trabajo en equipo entre sacerdotes y laicos, caridad activa y docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo y a la voz de los obispos.

Lo dicho sirve para orientar, pero por lo mismo suena a tesis, a cosa descarnada y algo libresca. ¡Pero cuánto más se sabe del sacerdocio por medio de un momento sacerdotal vivido en plenitud! La mirada brillante de fe con que una viejita escucha las palabras de la extremaunción nos dice mucho más que largos discursos sobre nuestra función de representar a Cristo-Cabeza. El arrepentimiento de un hombre que no se confesaba desde la primera comunión habla con mayor elocuencia que todo lo que pueda decir un teólogo sobre el poder persuasivo de las palabras que Dios pone en la boca del sacerdote. La avidez con que un joven recibe las explicaciones y normas del Evangelio hace que el sacerdote comprenda mejor que nada que el Espíritu de Verdad está activo en el mundo y que por lo tanto su sacerdocio no será jamás frustrado.

