

EL PLURALISMO TEOLÓGICO

POR LA
COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXVI

BIBLIOTECA

DE

AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

387

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1976 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN,
Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Rector Magnífico*

VOCALÉS: Dr. ANTONIO ROUCO VARELA, *Vicerrector*; Dr. GABRIEL PÉREZ RODRÍGUEZ, *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JULIO MANZANARES MARIJUÁN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y Vicedecano de la Sección de Filología Bíblica Trilingüe*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Sociales*; Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Vicedecano de la Sección de Filosofía*; Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Vicedecano de la Sección de Pedagogía*; Dr. ENRIQUE FREIJO BALSEBRE, *Vicedecano de la Sección de Psicología*.

SECRETARIO: Dr. JUAN SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *Catedrático de Derecho Canónico*.

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. --- APARTADO 466

MADRID • MCMLXXXVI

Título de la edición alemana: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1973.

La traducción ha sido realizada por MANUEL POZO (texto alemán) y VICENTE MANUEL FERNÁNDEZ (texto francés).

I N D I C E G E N E R A L

	Págs.
PRESENTACIÓN	IX
SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA	XI

PRIMERA PARTE

LAS QUINCE TESIS

<i>Introducción</i> . Comentario por Joseph Ratzinger	5
A) <i>Las dimensiones del problema</i>	15
<i>Tesis I-VIII</i> . Comentario por Joseph Ratzinger	15
B) <i>El aspecto misionero</i>	51
<i>Tesis IX</i> . Comentario por Petrus Nemeshegyi	51
C) <i>Sobre la cuestión de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas</i>	61
<i>Tesis X-XII</i> . Comentario por Joseph Ratzinger	61
D) <i>El aspecto ético</i>	69
<i>Tesis XIII-XV</i> . Comentario por Philippe Delhayé	69

SEGUNDA PARTE

ESTUDIOS PARTICULARES

Biblia

<i>Unidad y pluralidad de las imágenes de Jesús en los sinópticos</i> , por Beda Rigaux	107
---	-----

Magisterio

<i>Unidad de la fe y pluralismo teológico según los documentos del Magisterio romano de los diez últimos años</i> , por Philippe Delhayé	149
--	-----

Teología

<i>La unidad de la fe y el pluralismo teológico</i> , por Louis Bouyer	177
--	-----

Misiones

<i>Ensayo sobre la "culturización" del cristianismo en Asia. Nuevos aspectos del pluralismo teológico</i> , por Petrus Nemeshegyi	195
---	-----

Filosofía

<i>Observaciones a la cuestión: ¿Una filosofía plural (como medio de una teología plural)?</i> , por Walter Kern	219
--	-----

© edición alemana: Johannes Verlag, Einsiedeln 1973

© edición española: Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICA, S. A. Madrid 1976

Con censura eclesiástica

Depósito legal M 35837-1976

ISBN 84-220-0786-X

Impreso en España. Printed in Spain

P R E S E N T A C I O N

EL presente libro, fruto de los trabajos de la Comisión Pontificia Internacional de Teología, reúne diversos puntos de vista sobre el problema del pluralismo. Las tesis que forman la estructura de la primera parte fueron aprobadas por mayoría (en parte por unanimidad) por la Comisión en pleno en su sesión del 5 al 11 de octubre de 1972, y representan, por lo mismo, un texto de la Comisión como tal. El comentario fue reelaborado por una subcomisión formada por L. Bouyer, W. J. Burhardt, A. H. Malta, P. Nemeshegyi, J. Ratzinger y T. J. Sagi-Bunic. En su asesoramiento intervinieron también H. U. v. Balthasar, J. Medina y el secretario de la Comisión, Philippe Delhaye. De los miembros de la Comisión presentaron, asimismo, por escrito enmiendas G. Philips (†), Y. Congar y B. Lonergan. La redacción definitiva estuvo al cuidado de J. Ratzinger para las tesis 1-8 y 12; de Nemeshegyi, para la tesis 9, y de Ph. Delhaye, para las tesis 13-15.

En la segunda parte de este libro figuran algunas colaboraciones pedidas por la subcomisión. Tales aportaciones se dejan a la sola responsabilidad de cada componente. La bibliografía añadida, que se debe al trabajo de St. Horn y S. Wiedenhofen, representa únicamente una selección de la abundante literatura sobre el tema. Se ha redactado especialmente mirando al público de lengua alemana.

SELECCION BIBLIOGRAFICA

- BALTHASAR, H. U. VON, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*: Kleine Schriften zur Theologie (München 1969).
 — *In Gottes Einsatz leben*: Kriterien 24 (Einsiedeln 1972).
 — *Wer ist ein Christ?*: Offene Wege 1 (Einsiedeln 1967) (edic. española).
 — *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus* (Einsiedeln 1972).
- BEINERT, W., *Ewiges und Geschichtliches in der Botschaft der Kirche*: *Catholica* 23 (1969) 345-367.
 — *Die alten Glaubensbekenntnisse und die neuen Kurzformeln*: Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 1 (1972) 97-114.
- BAUDLER, G., *Kirche in pluraler Welt. Zum theologischen Selbstverständnis des Religionsunterrichtes in der pluralen Gesellschaft*: *Katechetische Blätter* t.45 (1970) p.535-548.
- BERGER, P. L.-LUCKMANN, J., *Aspects sociologiques du pluralisme*: *Archives de Sociologie des Religions* t.12 (1967, enero).
- BISER, E., *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (München 1970).
- BLAKE, E. C., *Pluralismus innerhalb der Kirche*: *Ökumenische Rundschau* 18 (1969) 388-402.
- BOSL, K., *Pluralismus und pluralistische Gesellschaft. Bauprinzip, Zerfallserscheinungen, Mode*: Bücherei der Salzburger Hochschulwochen (München-Salzburg 1967).
- BOUYER, L., *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Theologien*: Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 1 (1972) 125-136.
- BRUNNER, P., *Wesen und Funktion von Glaubensbekenntnissen*, en P. Brunner (y otros), *Veraltetes Glaubensbekenntnis?* (Regensburg 1968) p.7-64.
- CASTELLI, E. (Edit.), *Ermeneutica e Tradizione*. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici (Roma 1963).
- CONGAR, Y. M., *Die theologischen Bedingungen eines Pluralismus*, en Id., *Priester und Laien im Dients am Evangelium* (Freiburg-Basel-Wien 1965) 364-379.
 — *Ministères et communion ecclésiale* (Paris, Le Cerf, 1971).
- CORDES, C., *Zur Orientierung im pluralistischen Gemeinwesen*: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 6 (1962) 77-101.
- CORETH, E., *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*: *Philosophie in Einzeldarstellungen* 3 (Freiburg-Basel-Wien 1969).
- COTTIER, G. M.-M., *La pluralité des philosophies et la théologie*: *Revue Thomiste* 71 (1971) 300-326.
- CULLMANN, O., *Vrai et faux oecuménisme. Oecuménisme après le Concile*: *Cahiers théologiques* 62 (Neuchâtel 1971).
- DANIÉLOU, J., *Unité et pluralité de la pensée chrétienne*: *Études* 312 (1962) 3-16.

- DEJAIFVE, G., *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*: Nouvelle Revue Théologique 89 (1967) 16-25.
- ECKSTROM, V. L., *Development of Dogma and Doctrinal Pluralism*. Tesis (Graduate Theological Union, 1971).
- FRANK, J., *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom I. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon*: Freiburger Theologische Studien 9 (Freiburg-Basel-Wien 1971).
- FRANSEN, P., *Einige Bemerkungen zu den theologischen Qualifikationen*, en *Die Interpretation des Dogmas*, edit. por P. Schoonenberg (Düsseldorf 1969) 111-137.
- *Unity and Confessional Statements*: Bijdragen (1972) n.1 p.2-38.
- FRIES, H., *Glaube und Bekenntnis*, en Id., *Herausgeforderter Glaube* (München 1968) 61-77.
- *Der Glaube angesichts des Pluralismus*: *ibid.*, 151-179.
- *Die Wahrheit des Glaubens und die Geschichte. Überlegungen zum innerkirchlichen Dialog*, en Id., *Wir und die anderen. Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung* (Stuttgart 1966) 41-66.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen ²1965).
- GOPPELT, L., *Die Pluralität der Theologien im Neuen Testament und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem*, en *Evangelium und Einheit. Bilanz und Perspektiven der ökumenischen Bemühungen*, edit. por V. Vajta: *Evangelium und Geschichte* 1 (Göttingen 1971) 103-125.
- GRASS, H., *Der theologischen Pluralismus und die Wahrheitsfrage*, en Id., *Theologie und Kritik. Gesammelte Aufsätze und Vorträge* (Göttingen 1969) 71-92.
- *Theologie als kirchliche Wissenschaft*: *ibid.*, 93-109.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L., *Conceptos fundamentales de la doctrina social* vol.3 (Madrid 1971).
- *La concepción cristiana del orden social* (Madrid 1972) 281-286.
- HÄGGLUND, B., *Die Bedeutung der "regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen*: *Studia Thomistica* 12 (1957) 1-44.
- HARTMANN, P., *Interessenpluralismus und politische Entscheidung. Zum Problem politisch-ethischen Verhaltens in der Demokratie*: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* II (1964) 89-148.
- HERDER-DORNEICH, PH., *Christliche Gesellschaftslehre im Zeitalter des Pluralismus*: *Civitas* 7 (1968) 9-20.
- HÖFFNER, J., *Kirche im Pluralismus*: *Trierer Theologische Zeitschrift* 76 (1967) 155-163.
- HOFMANN, R., *Das sittliche Minimum in der pluralen Gesellschaft*: *Theologische Quartalschrift* 149 (1969) 23-38.
- HOLLENBACH, J. M., *Menschwerdung des Geistes. Christus und die pluralistische Gesellschaft* (Frankfurt/M. 1963).
- HÜBNER, F. (y otros), *Publica doctrina heute*: *Fuldaer Hefte* 19 (Berlin 1969).
- JETTER, W., *Der Pluralismus in der Kirche - Reaktion oder Konzeption?*: *Theologia Practica* 1 (1966) 29-55.
- JOSSUA, J. P., *Immutabilité ou structurations multiples des doctri-*

- nes chrétiennes?*: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 52 (1968) 173-200.
- *Signification des confessions de foi*: *Istina* 17 (1972) 48-56.
- KASPER, W., *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1965).
- *Einführung in den Glauben* (Mainz 1972).
- KHODRE, G., *Das Christentum in einer pluralistischen Welt*: *Unam Sanctam* 26 (1971) 186-194.
- KINDER, E., *Dogmatik und Dogma*, en *Dogma und Denkstrukturen* (Festschrift E. Schlink), edit. por W. Joest y W. Pannenberg (Göttingen 1963) 9-28.
- Die Kirche in der Spannung um ihr Bekenntnis* (número monográfico): *Concilium* 6 (1970) cuad.I (edic. española).
- KORTZFLEISCH, S. VON, *Religiöser Pluralismus und Apologetik*: *Lutherische Monatshefte* 5 (1966) 187-192.
- LANNE, E., *Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XII^e siècle)*: *Istina*. 8 (1961-62) 227-253.
- *Pluralisme et Unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale*: *Istina* 14 (1969) 171-190.
- LEHMANN, K., *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft*: *Evangelische Theologie* 30 (1970) 469-487.
- LENGSFELD, P., *Die Alternative zum Terror. Pluralismus in Theologie und Kirche*: *Das theologische Interview* 8 (Düsseldorf 1970).
- LONERGAN, B., *Doctrinal Pluralism* (Milwaukee 1971).
- *Method in Theology* (London y N. Y. 1972).
- LONNING, J., "Kanon im Kanon". *Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*: *Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte* X 43 (München 1972).
- LUBAC, H. DE, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Paris ²1970).
- LUBSZYK, H., *Die Einheit der Schrift. Viele Theologien — ein Bekenntnis: Zur biblischen Hermeneutik* (Stuttgart 1970).
- MÖLLER, J., *Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, en Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967*, edit. por J. Ratzinger y J. Neuman: *Tübinger Theologische Reihe* 1 (München-Freiburg 1967) 15-40.
- MÜHLEN, H., *Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der "hierarchy veritatum"*, en *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs*, edit. por J.-L. Leuba y H. Stirnimann (Frankfurt-Stuttgart 1969) 191-227.
- *Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen*: *Ökumenische Rundschau* 21 (1972) 289-315.
- Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, edit por E. Käsemann (Göttingen 1970).
- NOLTE, J., *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogma-*

- tismus in der Glaubensdarstellung: Ökumenische Forschungen II. Soteriolog.* vol.3 (Freiburg-Basel-Wien 1971).
- OBLIG, K.-H., *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche: Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament* (Düsseldorf 1972).
- The Old Testament and Christian Faith. A Theological Discussion*, edit. por B. W. Anderson (New York 1963).
- PANNENBERG, W., *Was ist eine dogmatische Aussage?*, en Id., *Grundfragen der Theologie: Gesammelte Aufsätze* (Göttingen 1967) 159-180.
- PHILIPS, G., *A propos du pluralisme en théologie: Ephemerides Theologicae Lovanienses* 46 (1970) 149-169.
- PICKER, R., *Pluriformes Christentum* (Wien-Freiburg-Basel 1970).
- RAHNER, K., *Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken in der Kirche*, en Id., *Schriften zur Theologie* vol.6 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1965) 34-45 (edic. española).
- *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft: ibid.*, 46-58.
- *Kirche im Wandel: ibid.*, 455-478.
- *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, en Id., *Schriften zur Theologie* vol.8 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967) 66-87 (edic. española).
- *Vom Dialog in der Kirche: ibid.*, 426-444.
- *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, en Id., *Schriften zur Theologie* vol.9 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1970) 11-33.
- *Schisma in der katholischen Kirche?: ibid.*, 432-452.
- *Häresien in der Kirche heute?: ibid.*, 453-478.
- *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, en Id., *Schriften zur Theologie* vol.10 (Zürich-Einsiedeln-Köln 1972) 70-88 (edic. española).
- *Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche: ibid.*, 241-261.
- *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche: ibid.*, 262-285.
- RATZINGER, J., *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften* 139 (Köln-Opladen 1966).
- *Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen*, en *Martyria, Liturgia, Diakonia* (Festschrift H. Volk), edit. por O. Semmelroth (Mainz 1968) 59-70.
- *Noch einmal: "Kurzformeln des Glaubens". Anmerkungen: Internationale kath. Zeitschrift "Communio"* 2 (1973) 258-264.
- Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur* (Jahrgangsthema): *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1 (1965).
- RÖSSLER, D., *Antagonismus oder Pluralität? Über die Richtungskämpfe im evangelischen Christentum der Gegenwart: Zeitschrift für Evangelische Ethik* 14 (1970) 283-290.
- SCHARLEMANN, R. P., *Pluralism in Theology: Journal of Ecumenical Studies* 5 (1968) 676-696.

- SCHILLEBECKX, E., *Das Glaubenssymbolum und die Theologie*, en Id., *Offenbarung und Theologie: Gesammelte Schriften* 1 (Mainz 1965) 163-174 (edic. española).
- *Het "rechte geloof", zijn onzekerheden en zijn criteria: Tijdschrift voor Theologie* 9 (1969) 125-149.
- *Dogma and Pluralism: Concilium* 51 (New York 1970) (edic. española).
- SCHLIER, H., *Das bleibend Katholische (Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen): Catholica* 24 (1970) 1-21.
- SCHLINK, E., *Die Strukturen des dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, en Id., *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen* (Göttingen 1961) 24-79.
- SCHNEIDER, TH., *Kurzformeln des Glaubens. Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen: Catholica* 25 (1971) 179-197.
- SCHREINER, L., *Identität und Verschiedenheit christlicher Lehre beim Wechsel der Sprachgestalt: Neue Zeitschrift für Studia Thomistica* 12 (1970) 136-145.
- SCHÜLLER, B., *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze: Theologie und Philosophie* 45 (1970) 1-23.
- SCHUPP, F., *Zwei Reflexionsstufen. Bemerkungen zu Pluralismus, Probabilität, Theorie und Kritik in der Theologie: Zeitschrift für Katholische Theologie* 93 (1971) 61-73.
- SCHUTZ, R., *Einnütig im Pluralismus* (Gütersloh 1968).
- SCHÜTZEICHEL, H., *Das hierarchische Denken in der Theologie: Catholica* 25 (1971) 90-111.
- SCHWARZWÄLDER, K., *Das Verhältnis Altes Testament-Neues Testament im Lichte der gegenwärtigen Bestimmungen: Evangelische Theologie* 29 (1969) 281-307.
- SEIBEL, W., *Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen: Stimmen der Zeit* 169 (1961-62) 264-277.
- SEMMELOTH, O., *Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie: Stimmen der Zeit* 189 (1972) 75-85.
- SMAELE, F. DE, *Pluralisme éthique et vérité: Revue Philosophique de Louvain* 66 (1968) 661-687.
- SÖHNGEN, G., *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge* (München 1952).
- SPLETT, J., *Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft: Wort und Wahrheit* 20 (1965) 37-49.
- STOCK, A., *Einheit des Neuen Testaments. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie* (Zürich-Einsiedeln-Köln 1969).
- *Kurzformeln des Glaubens. Zur Unterscheidung des Christlichen bei Karl Rahner: Theologische Meditationen* 26 (Zürich 1971).
- TAVARD, G. H., *"Hierarchia veritatum": A preliminary investigation: Theologische Studien* 32 (1971) 278-289.
- TOINET, P., *Le problème théologique du pluralisme: Revue Thomistica* 72 (1972) 5-32.
- TRILLHAAS, W., *Spaltung und Einheit der Ethik: Neue Zeitschrift für Studia Thomistica* 13 (1971) 1-21.
- URBAN, H. J., *Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Autorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie* (Wiesbaden 1972).

- VISSER T'HOOFT, W. A., *Pluralismus — Chance oder Gefahr?*, en ID., *Die ganze Kirche für die ganze Welt: Hauptschriften 1* (Stuttgart-Berlin 1967) 18-38.
- VOGEL, C., *Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique, du III^e au V^e siècle*, en *L'Episcopat et l'Église universelle: Unam Sanctam 39* (Paris 1964) 591-636.
- ZOGHBY, E., *Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche*, en *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution "über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils*, edit. por G. Baraúna (Freiburg-Basel-Wien 1966) 453-473.
- Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970* (Zürich-Einsiedeln-Köln-Mainz 1971).

PRIMERA PARTE

LAS QUINCE TESIS

TEXTO Y COMENTARIO

INTRODUCCION

Comentario por JOSEPH RATZINGER

En cierto modo, puede parecer paradójico que el pluralismo en la teología se haya convertido hoy en el *slogan* de un mundo que se unifica cada vez más por la civilización técnica. No obstante las tensiones políticas y sociales, que dividen el mundo en bloques, hay hoy una unidad de la humanidad como nunca se dio antes en la historia. Los medios de masas han uniformado, hasta casi en el último rincón de la tierra, el comportamiento de los hombres aun en sus más íntimas esferas, y precisamente en donde debía ser expresión de lo más personal; aquéllos crean tipos de comportamiento, formas de hablar, de pensar, de portarse, que, acuñadas previamente por las mismas imágenes, se imponen en todos los continentes, y tampoco se detienen ante las fronteras políticas. Esta unificación del hombre, que le marca desde fuera hacia adentro hasta el inconsciente, es efecto de la comunicación posibilitada por la configuración técnica del mundo, que se basa, por su parte, en el desciframiento matemático de la naturaleza. Mientras que las grandes filosofías conservaron siempre una cierta particularidad, expresando la esencia del hombre y del mundo y reflexionando en torno a las preguntas últimas con la fisonomía inequívocamente propia del Occidente o del Oriente (Grecia-India), la ciencia natural matemática y las disciplinas técnicas que le corresponden, apenas tienen peculiaridad cultural. Se podrían descubrir en ellas las raíces de la cultura de la que procedieron; en su forma final es uniforme esta ciencia; convertida en el lenguaje unitario de la humanidad, tolera las declaraciones complementarias, pero no un pluralismo. En el campo político y económico corresponden a esto asociaciones cada vez más amplias, unidades cada vez mayores; desde la necesidad de los hechos que hay que superar, se asemejan también, cada vez más, los mecanismos particulares políticos y sociales aun en los sistemas opuestos entre sí.

Sin embargo, sería falso ver en la ola de pluralismo de la teología católica sólo una expresión de su desplazamiento fá-sico, pues la uniformación técnica de la humanidad no ha re-

suelto el problema de la unidad de esta humanidad, sino que, más bien, lo ha agravado en muchos aspectos. La defensa contra la civilización unitaria que surge en todas partes en la reflexión retrospectiva sobre las culturas locales, es sólo un síntoma del problema permanente. Las profundas tensiones que ha creado la nueva sociedad entre los pueblos pobres y ricos, así como en el interior de los organismos particulares sociales y políticos aun hasta formas análogas a la guerra civil, indican más profundamente la insatisfacción permanente. Sin duda alguna, pueden indicarse las más variadas razones de esta situación. Podía ser de decisiva importancia que la civilización técnica es, según su esencia, positivista. Abarca solamente el sector de la realidad total que puede someterse al método positivo, es decir, a la falsabilidad. Pero así precisamente se dejan fuera las últimas decisiones valorativas y la misma cuestión de la verdad. De este modo se explica la paradoja de que la unificación de la civilización técnica haya llevado a la fragmentación de la conciencia filosófica; en suma, de la conciencia de la verdad. Es de los fenómenos más excitantes de nuestro tiempo que la filosofía misma haya dejado de plantear la cuestión de la verdad y quiera asegurarse su cientificidad mediante la renuncia a la verdad; se hace «positiva», más o menos, como la misma analítica del lenguaje; se contenta con lo demostrablemente recto, y aparta de su empeño la cuestión de la verdad como científica. Es más radical aún el fenómeno cuando la verdad se sustituye totalmente, por principio, por la verificación: la verdad se convierte en el producto de la creación humana; tiene que considerarse como verdadero lo que posibilita el futuro.

Es comprensible que la teología, como ciencia, tienda a adoptar esta nueva forma fundamental, que también quiera hacerse «positiva», y desee dejar libre la cuestión de la verdad, que no se puede clasificar bajo el canon de lo falsable, y de este modo se encuentra bajo la sospecha de ideología. En algunas disciplinas resulta difícil la positivización. Sólo la teología histórica puede ordenarse en el canon de las ciencias históricas. Difícilmente se logra esto en las materias sistemáticas. Esta puede ser la razón de por qué en la teología desplaza también la tendencia neomarxista a la positivista. Aquí ya no se trata de la separación de la verdad, sino de su realización mediante la praxis humana. En el abanico de la teología, la llamada teo-

logía práctica ofrece en ese caso el verdadero punto de partida y final del todo; la estructura total de las disciplinas teológicas habría de entenderse, en esta perspectiva, como parte de un esfuerzo por el futuro humano sobre la base de los recuerdos guardados en la historia de la fe.

Sobre esta cuestión habrá de decirse aún algo en el comentario a la tesis 8. De momento, hagamos constar lo siguiente: el concepto de una teología en la que la praxis ha sucedido a la verdad, no prevé finalmente pluralismo alguno; tampoco la concepción marxista cuenta con él. Naturalmente, se necesita como fase intermedia; mientras la teología, determinada desde la *confessio*, esté en vigor como teología propiamente eclesial, debe procurarse espacio en la Iglesia a la teología determinada desde la praxis por el postulado del pluralismo. El pluralismo es aquí una fase intermedia, un postulado táctico (procedente de la praxis y sus consecuencias) para conseguir un nuevo camino. Aquí se imponen los paralelismos políticos; se hace patente la íntima simultaneidad de la teología con los problemas centrales de la actualidad. Naturalmente, al mismo tiempo se divisan también los antecedentes y la forma específica intraeclesial del problema.

Aquí sólo podemos intentar algunas indicaciones sobre esto. La cuestión del pluralismo comienza, en primer lugar, en el concilio como cuestión de la significación propia de las *ecclesiae* en la *Eccllesia*. Esto se traduce directamente en dos problemas prácticos: la cuestión del sentido del cargo episcopal frente al cargo de Pedro y la cuestión de la determinación eclesial-local de la liturgia. Pero entonces se desprenden de aquí, de modo totalmente consecuente, ulteriores cuestiones: la cuestión de la relación del presbiterio y del obispo, la cuestión del puesto de los seglares en la Iglesia; ésta, sobre todo, como cuestión de la independencia de la responsabilidad temporal del cristiano frente a la palabra religiosa de la Iglesia, pero luego vuelta muy pronto a lo intraeclesial, como la cuestión de la codecisión eclesial de los seglares («democratización»). Finalmente, sigue la cuestión de la autonomía de la teología frente al magisterio de la Iglesia, o bien de la esfera propia de la doctrina frente a la esfera de la función pastoral. En la evolución posconciliar, la problemática del pluralismo de todos los sectores particulares que aquí se enumeraron se ha agra-

vado, sobre todo, por la creciente radicalización del concepto de «iglesia local», que quedó poco claro en el concilio, el cual se sustituye y se precisa por conceptos como «comunidad», «base», «grupo», pero que al mismo tiempo adquiere ahora su importancia decisiva debido a que el concepto total de Iglesia se compendia allí: la comunidad sucede a la Iglesia. Pero entonces la comunidad misma se da su liturgia, sus cargos, su teología, y al mismo tiempo suprime el problema del «seglar» debido a responsabilidad global de todos. En este caso, el unitarismo de la comunidad puede convertirse fácilmente en la consecuencia de la pluralización total de la Iglesia.

Finalmente, una cuestión aún de primer orden llevó en el concilio a la dirección de la problemática del pluralismo: la cuestión de las Iglesias y comunidades cristianas separadas. El problema de la relación de iglesia local e Iglesia universal experimentaba aquí una modificación y profundización decisivas: ¿Hasta dónde, así hay que pensar, debe extenderse la unidad eclesial para que la confesión de la «Iglesia una» no se convierta en frase vacía, y hasta dónde ha de llegar la diversidad, para que no se imponga yugo alguno, que fuera legalidad humana y no expresión de la unidad del Evangelio? (cf. Act 15, 10); ahí está en debate la misma cuestión en la Iglesia apostólica. La idea de comunidad parece entre tanto ofrecerse aquí también visiblemente como respuesta: Si la Iglesia existe en la comunidad, entonces las comunidades respectivas realizan la unidad a la que pueden llegar. Al reemplazo de Iglesia por comunidad corresponde el reemplazo de «ecumenismo» por «ecumenismo local» que hoy se puede observar por todas partes. En ese caso, las «grandes Iglesias» se convierten en formaciones organizadoras básicas, cuya pluralidad ya no estorba, porque se les quita la importancia teológica.

Con esta «descripción de tendencias» no debe, en modo alguno, reducirse la diferenciada situación actual a un denominador y juzgarse como un todo; se trata sólo de formarse una idea del punto de partida y de revelar una dirección que se perfila por todas partes. La Comisión Internacional de Teólogos tuvo presente todos estos problemas en sus deliberaciones sobre la cuestión del pluralismo, pero era consciente de que sólo podía tratar un sector claramente delimitado. Se decidió por discutir únicamente la cuestión del pluralismo en la teología y por esta-

blecer algunas tesis sobre esto. A sabiendas, fueron dejadas fuera todas las demás cuestiones que acaban de indicarse (pluralismo en la liturgia, en la constitución de la Iglesia, en el ámbito ecuménico, etc.). La elección del problema que se ofrece tiene en sí, como toda elección, algo de arbitrario en algún respecto; sin embargo, podía responder a la jerarquía intrínseca de las cuestiones, en cuanto que en este caso se toca el problema mismo de la verdad, y, por tanto, la raíz de todas las demás cuestiones. Con este carácter fundamental se había impuesto también la cuestión a la Comisión de Teólogos en su sesión constitutiva de 1969. Su punto de partida exterior residió en las polémicas que se agudizaban entre nuevas ofensivas teológicas en los distintos países y las declaraciones del magisterio papal. Cuando éste declaraba algunas tesis nuevas como incompatibles con el criterio de la tradición, se afirmaba, en cambio, que semejante medida, con un criterio formulado lingüística y mentalmente con precisión, ya no es posible hoy; en la nueva situación debe recurrirse a la verdad preconceptual, que pueda expresarse en diferentes conceptualizaciones, no medibles unas con otras. El serio problema de la relación de lenguaje y verdad que se toca con esto habrá que discutirlo más detalladamente en el siguiente comentario y forma parte de sus cuestiones capitales. Tal vez resulte preciso, sin embargo, sin negar la seriedad del problema, poner al descubierto el trasfondo político de una tesis semejante, que, por una parte, reclama certeza sobre la traducción y traductibilidad correctas del pensamiento en conceptos, pero, por otra parte, afirma unas conceptualizaciones tan diferentes del mismo pensamiento, que no pueden reconocerse mutuamente como expresión de lo mismo y permanecen comunicables entre sí. Una posición tan contradictoria, que, por una parte, hace aporética la compleja relación de concepto y pensamiento, y, por otra parte, eleva a nivel de problema radical incluso la palabra pluralismo, no es explicable sólo por la lógica de la cosa. En muchos aspectos recuerda esta posición los ensayos surgidos en la Edad Media con la idea de la doble verdad, que procedían de una situación semejante y hay que valorar entonces como afirmación de defensa de los representantes de la Facultad de Artes, que luchaban por su independencia frente a la intervención de la *auctoritas* teológica. La idea de la doble verdad es

una forma medieval de la idea de pluralismo condicionada político-eclesiásticamente. Intentaba garantizar a la filosofía el área de un desarrollo de sus afirmaciones independientes de la fe, y, dado el caso, también contrarias a ella, pretendiendo, sin embargo, dejar en vigor la validez de la verdad de fe. Parece no haber duda de que en la discusión sobre el pluralismo que surge en la época posconciliar se trataba con frecuencia de afirmaciones de defensa de índole parecida, en las que no se trata de la convicción de un pluralismo realmente insuperable, sino de dar cabida a nuevas ideas bajo el amparo del pensamiento del pluralismo; esto debe tenerse en cuenta si no se quiere sucumbir a pseudoproblemas.

Las nueve primeras tesis se esfuerzan por desarrollar las dimensiones esenciales del problema, es decir, de la cuestión del pluralismo en la teología; seis tesis posteriores recogen, además, cuestiones particulares de fundamental importancia, como la cuestión de la definibilidad de las formulaciones dogmáticas, así como de la pluralidad y unidad en la moral.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

LA UNIDAD DE LA FE Y EL PLURALISMO TEOLÓGICO (PLENARIA DE 1972)

Texto de las «Proposiciones» aprobadas por la Plenaria los días 10 y 11 de octubre de 1972. Después de las votaciones sobre cada proposición y sobre los «modos» examinados y aceptados por la subcomisión, el conjunto del texto fue aprobado por la unanimidad de los miembros presentes.

1. *La unidad y la pluralidad en la expresión de la fe tienen su fundamento último en el misterio mismo de Cristo, el cual, por ser misterio de recapitulación y reconciliación universales (cf. Ef 2,11-22), excede las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia y se sustrae por eso a toda sistematización exhaustiva (cf. Ef 3,8-10).*

2. *La unidad-dualidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, como expresión histórica fundamental de la fe cristiana, ofrece su punto concreto de partida a la unidad-pluralidad de esta misma fe.*

3. *El dinamismo de la fe cristiana y particularmente su carácter misionero implican la obligación de dar cuenta de ella en el plano racional; la fe no es una filosofía, pero imprime una dirección al pensamiento.*

4. *La verdad de la fe está ligada a su caminar histórico a partir de Abraham hasta Cristo y desde Cristo hasta la parusía. Por consiguiente, la ortodoxia no es asentimiento a un sistema, sino participación en el camino de la fe y, de esta manera, participación en el yo de la Iglesia que subsiste una a través del tiempo y que es el verdadero sujeto del Credo.*

5. *El hecho de que la verdad de la fe se vive en un caminar, implica su relación a la praxis y a la historia de la fe. Estando la fe cristiana fundada en el Verbo encarnado, su carácter histórico y práctico se distingue esencialmente de una forma de historicidad en la cual sólo el hombre sería el creador de su propio sentido.*

6. La Iglesia es el sujeto englobante en el que se da la unidad de las teologías neotestamentarias, como también la unidad de los dogmas a través de la historia. La Iglesia se funda sobre la confesión de Jesucristo, muerto y resucitado, que ella anuncia y celebra en la fuerza del Espíritu.

7. El criterio que permite distinguir entre el verdadero y el falso pluralismo es la fe de la Iglesia, expresada en el conjunto orgánico de sus enunciados normativos: el criterio fundamental es la Escritura en relación con la confesión de la Iglesia que cree y ora. Entre las fórmulas dogmáticas, tienen prioridad las de los antiguos concilios. Las fórmulas que expresan una reflexión del pensamiento cristiano se subordinan a aquellas que expresan los hechos mismos de la fe.

8. Aun cuando la situación actual de la Iglesia acrecienta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible por Cristo. Esto hace inadmisibile toda concepción de la fe que la redujera a una cooperación puramente pragmática sin comunidad en la verdad. Esta verdad no está amarrada a una determinada sistematización teológica, sino que se expresa en los enunciados normativos de la fe.

Ante presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas e incluso incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de discernir el error y el deber de excluirlo, llegando incluso al rechazo formal de la herejía, como remedio extremo para salvaguardar la fe del Pueblo de Dios.

9. A causa del carácter universal y misionero de la fe cristiana, la revelación de Dios por medio de obras y palabras debe ser cada vez repensada, reformulada y vuelta a vivir en el seno de cada cultura humana, si se quiere que aporte una respuesta verdadera a los interrogantes que tienen su raíz en el corazón de todo ser humano, y que inspire la oración, el culto y la vida cotidiana del Pueblo de Dios. El Evangelio de Cristo conduce de este modo a cada cultura hacia su plenitud y la somete al mismo tiempo a una crítica creadora. Las Iglesias locales que, bajo la dirección de sus pastores, se aplican a esta ardua tarea de la encarnación de la fe cristiana, deben mantener siempre la continuidad y la comunión con la Iglesia universal del pasado y del presente. Gracias a sus esfuerzos, dichas Iglesias contribuyen tanto a la profundización de la vida cris-

tiana como al progreso de la reflexión teológica de la Iglesia universal, y conducen al género humano en toda su diversidad hacia la unidad querida por Dios.

PERMANENCIA DE LAS FÓRMULAS DE LA FE

10. Las fórmulas dogmáticas deben ser consideradas como respuestas a problemas precisos, y es en esta perspectiva que permanecen siempre verdaderas. Su interés permanente está en dependencia de la actualidad durable de los problemas de que se trata; incluso es preciso no olvidar que los interrogantes sucesivos que se plantean los cristianos sobre el sentido de la Palabra divina con sus soluciones ya adquiridas, se engendran unos a otros, de manera que las respuestas de hoy presuponen siempre de algún modo las de ayer, aunque no puedan reducirse a ellas.

11. Las definiciones dogmáticas usan ordinariamente el vocabulario común e incluso cuando dichas definiciones emplean términos aparentemente filosóficos, no comprometen a la Iglesia con una filosofía particular, sino que tienen por objetivo las realidades subyacentes a la experiencia humana común que los términos referidos han permitido distinguir.

12. Estas definiciones no deben ser jamás consideradas aparte de la expresión particularmente auténtica de la Palabra divina en las Sagradas Escrituras, ni separadas del conjunto del anuncio evangélico de cada época. Por lo demás, las definiciones proporcionan a dicho anuncio las normas para una interpretación siempre más adaptada de la revelación. Sin embargo, la revelación permanece fiel a sí misma, no sólo en su sustancia, sino también en sus enunciados fundamentales.

PLURALIDAD Y UNIDAD EN MORAL

13. El pluralismo en materia de moral aparece ante todo en la aplicación de los principios generales a circunstancias concretas. Y se amplifica al producirse contactos entre culturas que se ignoraban o en el curso de mutaciones rápidas en el seno de la sociedad. Sin embargo, una unidad básica se manifiesta a través de la común estimación de la dignidad humana,

la cual implica imperativos para la orientación de la vida. La conciencia de todo hombre expresa un cierto número de exigencias fundamentales (cf. Rom 2,14), que han sido reconocidas en nuestra época en afirmaciones públicas sobre los derechos esenciales del hombre.

14. La unidad de la moral cristiana se funda sobre principios constantes, contenidos en las Escrituras, iluminados por la Tradición y presentados a cada generación por el Magisterio. Recordemos como principales líneas de fuerza: las enseñanzas y los ejemplos del Hijo de Dios, que revela el corazón de su Padre, la conformación con su muerte y con su resurrección, la vida según el Espíritu en el seno de su Iglesia, en la fe, la esperanza y la caridad, a fin de renovarnos según la imagen de Dios.

15. La necesaria unidad de la fe y de la comunión no impiden una diversidad de vocaciones y de preferencias personales en la manera de abordar el misterio de Cristo y de vivirlo.

La libertad del cristiano (cf. Gál 5,1.13), lejos de implicar un pluralismo sin límites, exige un esfuerzo hacia la verdad objetiva total, no menos que la paciencia para con la humana debilidad (cf. Rom 14; 15; 1 Cor 8).

El respeto de la autonomía de los valores humanos y de las responsabilidades legítimas en este campo implica la posibilidad de una diversidad de análisis y de opciones temporales en los cristianos. Esta diversidad puede ser asumida en una misma obediencia a la fe y en la caridad (cf. GS 43).

A) LAS DIMENSIONES DEL PROBLEMA

Comentario de JOSEPH RATZINGER

Tesis I

La unidad y la pluralidad en la expresión de la fe tienen su fundamento último en el misterio mismo de Cristo, el cual, por ser misterio de recapitulación y reconciliación universales (cf. Ef 2,11-22), excede las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia y se sustrae por eso a toda sistematización exhaustiva (cf. Ef 3,8-10).

Antes de desarrollar, en cuanto al contenido, lo que aquí se compendió en forma de tesis, es preciso hacer una observación terminológica previa. La palabra *pluralismo* se ha convertido en un término fijo debido al debate actual. Esto es lamentable, en cuanto que las formaciones *-ismo* acusan, generalmente, un determinado declive del contenido en lo negativo. Visto lingüísticamente, se emite así, con la palabra *pluralismo*, una decisión previa que objetivamente es problemática: el «pluralismo» eleva la pluralidad a sistema, y le da así el carácter de lo insuperable. En realidad no debería hablarse objetivamente y con exactitud de pluralismo, sino sólo de pluralidad, cuando se apunta a una cualidad positiva. Por otra parte, existe ya algo así como un convenio lingüístico. La Comisión ha tratado de resolver este dilema; al acentuar al principio la palabra *pluralidad*, no pone *pluralismo*; pretende con ello ayudar a una depuración del lenguaje. Ciertamente emplea también la palabra *pluralismo* para mantener el contexto con la discusión existente.

El punto de partida de las reflexiones lo constituye la idea de que una discusión adecuada teológicamente de la cuestión del pluralismo debe comenzar por el núcleo de la teología misma y no puede reducirse a consideraciones pragmáticas. La primera pregunta no es: ¿Qué es de actualidad?, sino: ¿Cómo se expone la cosa desde el interior de la fe? Sólo con un punto de

partida semejante puede confiar la teología en prestar una aportación independiente al tema y en ofrecer un esclarecimiento verdaderamente responsable. Es claro que aquí no puede tratarse de presentar algo así como una «prueba de Escritura» a favor o en contra del pluralismo; la pretensión de abordar directamente desde la Escritura problemas actuales, ignora la problemática de la mediación y apropiación de un texto en épocas históricas cambiantes. Naturalmente, es asimismo claro que no puede hacerse una declaración pasando por alto la Escritura, sino que exige la búsqueda muy responsable de la orientación global del testimonio bíblico. Sobre esto se tratará más adelante de forma más detallada.

En la teología de la carta a los Efesios puede encontrarse un primer punto inicial de la cuestión; esta está marcada, sobre todo, por la idea de la unidad: Cristo crucificado ha derribado el muro separador entre judíos y paganos; su cuerpo crucificado une a los antes desunidos. Precisamente como paciente pertenece a unos y otros, reúne a ambos. La carta toca el tema de la *anakefalaiosis*, que en Ireneo se convierte en el compendio de su síntesis católica: al ser Cristo cabeza, recapitula todo lo demás, de manera que se hace un cuerpo. Pero no es casualidad que la misma carta acuñe la palabra de la sabiduría multiforme de Dios (3,10), y así hace resonar el pensamiento de la unidad múltiple: judíos y paganos son recibidos en la nueva unidad; en ésta hay cabida para toda la variedad de hombres. Esta variedad no se extingue, sino que forma parte de la plenitud de la unidad. Cristo puede ser unidad, porque ofrece cabida a todo el universo humano. De aquí que, por una parte, no pueda representarse definitivamente en una cultura humana y, por otra parte, deba expresarse en cualquier cultura humana (cf. tesis 9).

Tratemos de profundizar este punto inicial mirando al acto de fe, por el que el hombre se traslada a la esfera espiritual de Jesucristo. El contenido de la fe cristiana es Cristo crucificado y resucitado (en el que el hombre Jesús, el Jesús terreno, no se extingue, sino que se hace definitivo). Hay palabras y hechos de Jesús por los que su figura adquiere un contenido concreto; pero al mismo tiempo sabe el creyente que las distintas palabras son despliegues de su persona; que, como tal, es la Palabra de Dios a nosotros, el Logos de Dios. Por medio

de las palabras, se dirige la fe a la palabra, confiándose al Crucificado y Resucitado. La escolástica ha expresado muy bellamente esta dinámica de la fe mediante las palabras hacia la Palabra cuando define el artículo de fe como una «*perceptio veritatis divinae tendens in ipsam*» (como una percepción de la verdad divina que tiende a ella misma)¹. Por consiguiente, la afirmación de fe es esencialmente un acto de *tendere*, una transición a la realidad de Cristo resucitado, en el que tocamos a Dios mismo. Si la tensión, por tanto, del *tendere*, la esencial proyección de todas las formulaciones lingüísticas a la realidad envolvente del Señor mismo, forma parte de la esencia de toda afirmación de fe, esto significa que la fórmula pierde su sentido si se desliga de la *tensio* (tensión) hacia el Kyrios. Es decir, entre la *fides quae* y la *fides qua*, entre la afirmación de contenido y la realización personal de la fe, hay una unión insoluble; la tensión espiritual del ánimo hacia el Señor es el lugar interior de las proposiciones de fe, que no son realizables sin este movimiento interior. Bernard Lonergan habla en este contexto de una triple forma de conversión, decisiva para la forma del conocimiento humano: la conversión intelectual, la moral y la religiosa; las tres conversiones se nos ofrecen íntimamente vinculadas². Sin este nexo de la triple conversión—en el que el acento está puesto en la conversión religiosa y moral—no son realizables, y tampoco inteligibles, las afirmaciones de la fe cristiana.

Esta idea tiene importantes consecuencias para la cuestión de la idealidad y unidad en la afirmación de fe: a la tensión interna de la proposición (*tendens in ipsam*) debe responder la tensión real de la persona. Esta tensión de la persona es, por una parte, el lugar unitivo de los creyentes, desde el que se les hacen comunicables sus proposiciones, siempre fragmentarias y abiertas al todo; por otra parte, es la apertura de todas las proposiciones formuladas y formulables más allá de sí, y, por tanto, la negativa a todo uniformismo de sistema cerrado. Así se ofrece, al mismo tiempo, una primera respuesta a la cues-

¹ El origen de esta definición, que desde Philippus Cancellarius (*Summa de bono*, cód. lat. 192, Toulouse, fol.80rb: «*Quid sit articulus*»; cód. lat. 66, Oxford, Magd. Coll., fol.18ra) pertenece al patrimonio escolástico de las cuestiones (cf. p.ej.: TOMÁS DE AQUINO, *S. theol.* II-II q.1 a.6 *Sed contra*, bajo el nombre de Isidoro) no está todavía aclarado, que yo sepa. Cf. L. Hödl, *Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit*, en J. RATZINGER-H. FREIES, *Einsicht und Glaube* (Freiburg 1962) 358-76; texto de PHILIPPUS CANCELLARIUS, p.367.

² BERNARD, F. J. LONERGAN, *Method in Theology* (London 1971) 237-44.

tión de la unidad de los creyentes y de su fe en medio de las profundas diferencias culturales e históricas en las que se afirma la fe. En sus formas agudas, la tesis del pluralismo oculta también con frecuencia una forma muy generalizada de resignación ante la fuerza de la fe creadora de unidad. Las diferencias por las que se distingue intelectualmente un hombre del siglo IV y del XX, o un centroeuropeo de los hombres de otras formas de cultura, se sienten tan fuertemente, que la afirmación de que desde la verdad accesible a ellos son realmente una Iglesia, una comunidad de fe, aparece como totalmente utópica. La forma común intelectual parece, por una parte, unir más fuertemente que separar las convicciones religiosas diferentes, y, por otra parte, parece separar más fuertemente que pueda unir la fe común. Una posición semejante, determinada en el fondo sólo por la diferencia superficial de contenidos intelectuales diversos, supervalora la importancia de los contenidos racionales de la conciencia e ignora las dimensiones profundas del alma humana, en las que se dan las verdaderas decisiones sobre la forma y orientación humanas. En realidad, debería atenderse en primer lugar, con Lonergan, a las múltiples formas en las que pueden entrar y coincidir el *common sense* y la conciencia diferenciada; pero, sobre todo, debería valorarse la conversión como el medio interior propio del conocimiento de fe³; lo esencial de la fe es decible en todos estos niveles bajo el supuesto de la conversión, es decir, de la apertura a la tensión (*tendere in ipsam!*) hacia el Crucificado y Resucitado, que es el lugar de la fe propiamente unitivo y en cuanto unitivo aperiente. De aquí se sigue:

1) La fe no está ligada a un nivel de diferenciación de la conciencia, pero sí a la conversión. En este contexto fundamental de la conversión al Señor resucitado reside, al mismo tiempo, lo que une a espíritus complejos y sencillos. El *tendere in ipsum* (el dirigirse hacia él) es, por decirlo así, el «tiempo» común de la fe, que «sincroniza» a los hombres a través de las diferencias de las épocas. Sobre esto se basa también que, tanto en la captación de lo esencial a la fe como en la distinción de fe verdadera y falsa, no haya prioridad general de las formas diferenciadas de la conciencia ante las menos diferenciadas, sino

³ Ibid., 326-30, y con frecuencia.

la mirada de los sencillos (Mt 11,25 par.), que con la conversión se encuentran en el centro del movimiento de la fe.

2) La afirmación de la fe llega, naturalmente, hasta aquellas esferas que la conciencia diferenciada de forma diferenciada expresa. Cuanto más se refiera la afirmación fundamental de la fe a la particularidad de las cuestiones humanas que se presentan de nuevo en las diferentes situaciones y cuanto más se clarifique en su alcance en ellas, tanto más sujeta está a la diferenciación, tanto más difícil resulta el enjuiciamiento y tanto más forzosamente se da la pluralidad. En el ámbito de la diferenciación sólo son suficientes los juicios diferenciados y ya no los «sencillos».

3) El mensaje de Jesucristo y la realidad encerrada en él reclaman ser válidos no sólo para un determinado período de la historia humana, sino ser la palabra definitiva sobre el hombre, que en su alcance y plenitud va siempre por delante de todas sus realizaciones intrahistóricas. Pero esta pretensión «escatológica» significa al mismo tiempo que ninguna generación toma la medida a la totalidad de la palabra; ésta sigue siendo nueva para cada generación, y sólo descubre toda su plenitud en su vivencia y experiencia siempre nuevas. El proceso del «recordar», del que habla el evangelio de San Juan, no puede por esto tocar, cambiar o sustituir la palabra por una nueva, pero sí enseñar a entender, recordando, de una manera siempre nueva, lo que dice y contiene la única palabra. Por tanto, la interpretación del mensaje es inacabable dentro de la historia; no puede encerrarse definitivamente dentro de una forma cultural o histórica. Desde estos puntos de vista puede intentarse, con toda precaución, un nexo entre el misterio trinitario y el contexto que plantea el pluralismo. Sería demasiado superficial ver simplemente el nexo en que el Dios uno subsiste en tres personas, y sólo deducir de ahí que la verdad cristiana puede también existir en varias formas. Así se ignoraría el orden interno de la Trinidad, como también el misterio de su más íntima unidad, representado en el Espíritu Santo, y, por tanto, sólo se daría una alegoría impropia, pero no la analogía interna del misterio. La fe entra, más bien, en el movimiento del misterio trinitario, en cuanto que su tensión hacia la realidad sobre todas las palabras es participación en el movimiento del Hijo, que El mismo representa, por decirlo así, el acto del *tendere in ipsum*, el acto

de la restitución y entrega al Padre. El hecho de que El, que es la verdad, sea la verdad como transmisión de sí mismo al Padre, la verdad como camino, debe considerarse como la razón más íntima de la tensión abierta de la verdad en la historia. Y como El es, sin embargo, totalmente uno con el Padre por el Espíritu Santo en el acto de la transmisión, sin renunciar a sí, así el dirigirse a El a través de la palabra en la realidad donada por el Espíritu de la verdad es, al mismo tiempo, unión con El y alcance de la verdad misma. Según esto, el carácter trinitario de la fe cristiana no puede significar una yuxtaposición de diferentes formas de la verdad, sino que quiere decir el proceso, perdurable a través de la historia, del recordar por el Espíritu Santo, que lleva al conocimiento del Padre dentro de la única palabra de Jesús y en ella.

Tesis II

La unidad-dualidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, en cuanto forma histórica fundamental de la fe cristiana, es el punto concreto de partida para la multiunidad («Viel-Einheit») de esta fe.

El conflicto entre Jesús y sus adversarios puede ser caracterizado en determinado sentido como una disputa en torno al verdadero sentido del Antiguo Testamento, en torno al verdadero sentido de la autorrevelación de Dios ofrecida a Israel, y de las promesas que van unidas con ella.

El que el sanedrín se decida a entregar a Jesús a los romanos para su ejecución radica precisamente en esto, ya que la interpretación de la voluntad de Dios y de su promesa que hace Jesús es sentida como una blasfemia y como una falsa interpretación de la Escritura. La experiencia de la resurrección significa para los creyentes que en el proceso entre Jesús e Israel Dios se ha colocado del lado de Jesús. De esta forma queda decidido que su interpretación del Antiguo Testamento es legítima a diferencia de la del sanedrín, que en nombre de la Tora había recusado a Jesús. Esto se constituyó en un conocimiento o idea fundamental de la primitiva Iglesia, pues significa el fin de la interpretación política del Antiguo Testamento (en el sentido de la línea davídica sustentada hasta entonces),

y el reto para una interpretación cristológica englobante, que lee con nuevos ojos todo el Antiguo Testamento a partir de la figura de Jesús.

Desde la perspectiva con que actualmente consideramos la Biblia, este proceso nos aparece todavía más diferenciado: el Antiguo Testamento mismo se desarrolla en una renovada «relectura», en una reasunción permanente de las antiguas palabras, que son entendidas de una manera nueva a la luz de las nuevas experiencias históricas y espirituales del pueblo. El mismo Antiguo Testamento, por tanto, en esas sucesivas reasunciones queda como desplegado en maneras múltiples y la lectura cristológica de sus escritos se sitúa por tanto estructuralmente con todo derecho en la línea de su estructuración arquitectónica. En un nuevo y decisivo giro de la historia, como si un velo se corriese delante de sus palabras para dejar ver su faz verdadera, esas palabras se comprenden a partir de Jesús en un sentido nuevo, reciben una cohesión inesperada y ofrecen una inesperada luz. Pero incluso este proceso de la lectura cristológica del Antiguo Testamento es un fenómeno polivalente, que tiene lugar en múltiples arranques o intentos y lleva a síntesis diferenciadas. De este forma aparecen Antiguo y Nuevo Testamento incluso estratificados «pluralmente» y relacionados entre sí en perspectivas múltiples.

Naturalmente, esto no modifica en nada la coordinación fundamental de las dos grandes etapas de la historia de la Palabra de Dios: aquellos que reconocen en Jesús el cumplimiento de la Ley, creen y leen el Antiguo Testamento, «la Escritura», como una unidad hacia el único Cristo, y la formación del canon neotestamentario ve en los escritos de aquél la única forma fundamental múltiple de la visión de todas sus palabras, hecha posible en la palabra definitiva de Dios⁴.

Pero esta relección del Antiguo Testamento orientada a Cristo, testimoniada y suscitada en la resurrección de parte de Dios, continuó en conflicto con la interpretación oficial de la Escritura en Israel; de ahí que surgiera la necesidad de abrirse

⁴ Cf. sobre esta estructuración del Antiguo Testamento en avances siempre nuevos de las antiguas historias yahvistas, G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments II* (Mchn. 1960) 373ss, en general 329-424; trad. española: *Teología del Antiguo Testamento II* (Sígueme, Salamanca 1972); sobre el concepto de *relecture*, A. GELIN, *La question des «relectures» bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante*: Sacra Pagina I (Paris-Gembloux 1959) 303-15; H. GROSS, *Motivtransposition als Form- und Traditionsprinzip im Alten Testament*, en H. VORGRIMMER, *Exegese und Dogmatik* (Mainz 1962) 134-52.

a los pueblos. Si antes se había esperado el reinado de Yahvé sobre los pueblos como acontecimiento escatológico, como pura acción de Dios, ahora acontece esta proclamación de su soberanía sobre todo el mundo en un acontecimiento histórico: en la evangelización, en la que por la predicación de Jesús se convertía Yahvé en el Dios de los pueblos. La fe en Jesús incluirá ahora también el Antiguo Testamento, pero ya no exige la pertenencia a la historia de Israel. El Antiguo Testamento se «pneumatiza» (espiritualiza) por su interpretación orientada al Resucitado, se saca de su vínculo político-jurídico; es decir, ahora puede convertirse en propiedad de todos los pueblos, como discurso sobre Jesucristo. Con esto se eliminan tres vías:

a) Se elimina la interpretación davídico-política del Antiguo Testamento, que liga la salvación a la historia de Israel, es decir, a la circuncisión y a la plena pertenencia a la comunidad cultural y jurídica de este pueblo. Sólo puede entenderse totalmente la importancia de este fenómeno si se incluye el fondo histórico-espiritual del mundo de la baja antigüedad. La evolución filosófica y política había llevado a una profunda crisis de las religiones tradicionales, y, por tanto, había producido un vacío espiritual, al que sólo un monoteísmo podía ofrecer una respuesta en el nivel dado de la reflexión. Pero la realidad fáctica de las religiones anteriores no podía sustituirse por una creación de la reflexión, sino sólo por un monoteísmo vital que procediera de fuerzas religiosas reales, que fuera una realidad religiosa y no un postulado del pensamiento. Un monoteísmo semejante, formado en su origen religiosamente, vivo desde dentro, sólo existía en Israel, a cuya fe tenía que dirigirse, por tanto, la esperanza de los espíritus más lúcidos de la época. Sin embargo, este monoteísmo no ofrecía una salida, ya que estaba ligado a las tradiciones nacionales de Israel, formuladas en la Ley; por tanto no era universal. Por otra parte, la universalización mediante la ilustración no podía sustituir el poder religioso, y, por tanto, tenía que ser inútil. Sólo podía convertirse en respuesta una universalización en nombre de un poder religioso. La figura de Jesús, como Pablo la comprendía en la fe, fue esta universalización poderosa, y desde aquí vino la posibilidad de la fe cristiana; aquí encontró Pablo, como «apóstol de las gentes», su misión específica. Ciertamente hubo ya en el Antiguo Testamento múltiples avances del pensamiento y de

la fe bíblicos en el mundo espiritual griego; los Setenta es el testimonio más impresionante de esto. Sin embargo, el límite interno de la misión judía muestra el límite al que sucumbía todo este esfuerzo, que o se limitaba a lo filosófico de la religión en general, y así perdía bajo los pies el terreno de la realidad religiosa, convirtiéndose en una variante del monoteísmo filosófico, o no lograba superar decisivamente la vinculación a las instituciones de Israel. La irrupción en lo griego, en el mundo de los pueblos, estaba así, sin duda, preparada de diversas maneras; todos los instrumentos estaban dispuestos. Pero sólo la nueva comprensión de toda la revelación anterior de Dios como locución sobre el Jesús crucificado y resucitado podía convertir esta irrupción en realidad históricamente fecunda, pues la entrega del Antiguo Testamento a los paganos, la anulación de la Ley, ya no era producto de la ilustración y voluntad propias; ahora poseía una cualidad religiosa: procedía de la voluntad del mismo Dios, hecha pública en Jesús. Y, por tanto, tenía poder configurador de historia ⁵. Esto significa que hay que rechazar todo repliegue a lo meramente semítico y todo intento de separar lo griego de lo cristiano como repliegue detrás de la universalidad del Resucitado; la tensión interna de la palabra, originariamente semita, y de la intelección griega forma parte del movimiento fundamental del mensaje neotestamentario ⁶.

b) Se elimina también la universalización meramente espiritualizante del Antiguo Testamento. La «espiritualización» cristiana se refiere al Señor, que es el Espíritu (2 Cor 3,17). La entrega de la letra significa que la Iglesia lee el Antiguo Testamento «espiritualmente», en vista del Señor resucitado. Que el Espíritu sea para ella el Señor concreto, significa que el Espíritu libertador se encuentra no en una liberalidad abstractamente ilustrada, sino en la figura concreta de Jesús de Nazaret,

⁵ Cf. F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Neukirchen 1965) 15-18. Hahn subraya claramente la diferencia fundamental de la misión cristiana con los esfuerzos del judaísmo tardío: en ellos no se trata además, propiamente, de la misión, sino de «propaganda religiosa» en el judaísmo helenista; en el palestinense, de «reclutamiento proselitista» (p.18).

⁶ E. Peterson ha aclarado fundamentalmente la relación entre el fracaso de la misión-Israel y el nacimiento de la Iglesia como Iglesia de los paganos (*Die Kirche* [Mchn 1929]: impresa nuevamente en F. PETERSON, *Theologische Traktate* [Mchn 1951] 409-29) (trad. española: *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966). Cf. también H. SCHLIER, *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit*, en SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Freiburg 1958) 90-107. En general sobre la cuestión de la continuidad y discontinuidad entre Israel y la Iglesia, L. BOUYER, *L'Église de Dieu. Corps du Christ et temple de l'Esprit* (Paris 1970) 213-95 (trad. española: *La Iglesia de Dios*, Studium, Madrid 1973).

que urge un testimonio comprometido. Aquí se dan las decisiones fundamentales, por cuyo alcance debe lucharse hoy de nuevo. En primer lugar surgirá la siguiente pregunta: ¿Hasta dónde llega el abandono de la letra? Parece fácil una primera respuesta, en cuanto que puede decirse que significa la entrega del texto a la conciencia históricamente diferenciada, la posibilidad de estudiar el texto como los textos deben estudiarse en una conciencia históricamente diferenciada. Con esta respuesta se inician en seguida las preguntas: Pues ¿qué hay que decir si, por una parte, la intelección «espiritual» deja libre la intelección histórica y declara su libertad como tal, pero luego, inversamente, la intelección histórica ya no parece tolerar la «espiritual»? ¿Cómo pueden aquí conciliarse la conciencia diferenciada y la convertida? ¿Suprime por necesidad la libertad de la fe su propio supuesto, el *pneuma*? ¿Y cómo se comporta la libertad, que da el espíritu, con la letra de la historia cristiana? ¿Se da para los pueblos entrantes de nuevo una libertad frente a ella semejante a la que se da para los paganos frente a la historia de Israel? Cuando se pregunta de forma tan radical, también entra en liza naturalmente, por necesidad, la contrapregunta: ¿Qué debe conservarse para que no suceda el cambio a la espiritualización universal, sino la espiritualización hacia el Señor resucitado? ¿Cuál es el mínimo de realidad, que aquí también debe existir como *afirmación*, para que la tensión hacia el Señor (*tendere in ipsum*) no pierda su objetivo real?

Todas estas preguntas no pueden responderse aquí definitivamente. Pero la orientación esencial podría ser clara perfectamente desde la perspectiva fundamental del empleo neotestamentario del Antiguo Testamento: la espiritualización que allí recibe el Antiguo Testamento es todo menos una entrega a la razón ilustrada dueña de sí. La «espiritualización» de que se hace objeto al Antiguo Testamento es, al mismo tiempo, «encarnación», coordinación de todo lo particular al espíritu que habita en la carne de Jesús. El Antiguo Testamento no se relea en vista de una racionalidad general, sino que se lee con Aquel que desde el Padre lo ha abierto a su razón más profunda, y así ha iluminado su pleno realismo. Por tanto, la letra no se conduce a lo indeterminado, sino a él. Pero, si es verdadero lo que dice el Evangelio de Juan, que él mismo ha guardado su palabra en el recuerdo del Espíritu Santo en la comunidad de

los discípulos, esto quiere decir concretamente: se entrega en la fe recordante de la Iglesia. Sólo así perdura el carácter de encarnación de la espiritualización acontecida⁷. En la tesis habrá de desarrollarse el pensamiento de que esta fe, sólo ella, produce aquella «contemporaneidad» con la palabra de entonces, sin la que no hay intelección alguna. La actual discusión hermenéutica ha inculcado en la conciencia, de nuevo y en cierta medida, que no se puede sustituir esta «contemporaneidad» por método formal alguno. El método histórico-crítico da a la distancia entre entonces y hoy su agudeza total, hace aparecer lo de entonces con la precisión posible en su calidad de entonces. Pero con esto no puede eliminar la tarea de conocer lo de hoy en lo de entonces, lo de entonces en lo de hoy; solamente la presenta en toda su crudeza.

Además, esto significa también que mucho es justamente sólo historia en la historia cristiana, pero que la fe de la Iglesia misma no puede, una vez más, rebasarse; el abandono de la palabra hecha carne no lleva a un espíritu superior; es una recaída en lo meramente propio, y, por tanto, la pérdida del espíritu.

c) Queda eliminado el intento de entender a Jesucristo sin el Antiguo Testamento, como se presenta en Marción con la separación de creador y salvador. No sólo la comprensión «judáica» del Antiguo Testamento puede llevar a un concepto meramente histórico de la salvación; la separación del Nuevo Testamento del Antiguo lleva, de otra forma, a un resultado totalmente parecido. Precisamente la afirmación de la Iglesia en el Antiguo Testamento significa, paradójicamente, el mantenimiento de una interpretación ontológica de la figura de Jesucristo, pues ya en Marción lleva el aislamiento de la cristología a intentar obtener la salvación sólo de la historia, del devenir contra el ser. Marción anula el paso central de la comunidad apostólica primitiva; da la razón a la exegesis judía del Antiguo Testamento; Jesús ha sido ajusticiado en nombre del Dios véterotestamentario—el Antiguo Testamento y su Dios estaban contra él, él está contra ellos—. Está contra la creación—contra lo establecido, contra los hechos, se diría hoy—. Ernst Bloch se

⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III (Einsiedeln 1967) 172; pneumatización que es al mismo tiempo realización encarnacional (con referencia a Ph. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer* [1954] 326s); es también importante BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie* I (Einsiedeln 1960) 135-55.

reconoce, con razón, unido con los grandes gnósticos: un Jesús sin el Antiguo Testamento, contra el Antiguo Testamento, significa que hay que conseguir la salvación contra el ser, contra la creación; que la revolución es la religión. En el fondo hay aquí, naturalmente, un paradójico cambio repentino a la actitud rechazada; precisamente así se recoge de nuevo la idea de salvación del Antiguo Testamento no interpretado cristológicamente y se busca una salvación factible, puramente política. Los adversarios en el proceso de Jesús no sólo tienen razón completamente en su apreciación del Antiguo Testamento, sino también en su visión de la salvación. En ambos casos existe una visión uniformadora: sólo el Antiguo Testamento vale, sólo el Nuevo Testamento; la rescisión de la unidad plural de Antiguo y Nuevo Testamento falsifica el todo. Esta unidad, cuya tensión hay que sostener, significa, pues, que Jesús y el Creador son uno, que el ser y no sólo la historia pertenece a Jesús; la ontología pertenece esencialmente a la fe, que se basa en la unidad de los Testamentos⁸.

d) Pero según esto hay que rechazar también una interpretación cristológica ingenuamente directa del Antiguo Testamento, que pretenda trasladar directamente la cristología a la letra del Antiguo Testamento; así pierde tanto la realidad de la historia como la dinámica de la fe, que lleva más allá de la letra. Aquí acecha un doble peligro. Por una parte, amenaza la volatilización de la fe en lo meramente sobrenatural por la supresión de la lucha real histórica de Israel. Pero la lucha de los profetas de Israel por la justicia terrena, por el derecho de las viudas y huérfanos, forma parte también de la configuración del testimonio de la fe cristiana. Deducir de aquí una reducción de lo cristiano a lo político, significaría no sólo negar la cruz y resurrección de Jesucristo, sino que suprimiría también el punto de partida centralmente teológico de los mismos profetas, y, por tanto, el centro de su mensaje. Pero de este modo no resulta insignificante que la lucha por la gloria de Dios en este mundo se presente como lucha por el derecho divino de los débiles de este mundo; esta lucha no debe reba-

jarse interpretativamente a la alegoría vacía de lo solamente espiritual.

A la inversa, la concepción directamente cristiana del Antiguo Testamento lleva consigo una fijación en lo textual, en la que se pierde el alcance interno de la revelación, su tensión espiritual. Esto ha repercutido funestamente, a muchos niveles, en la historia de la exégesis del Antiguo Testamento. Mencionemos sólo dos ejemplos: en la medida en que el Antiguo Testamento se leyó directamente, cristianamente en su desnuda literalidad, como nunca se había hecho, se llegó a una fijación de las afirmaciones cosmológicas, especialmente también de los pormenores de los relatos de la creación, que antes había sido desconocida. Asimismo se dedujo de aquí una retrovinculación a lo legal, que se convertía en una pesada carga para la forma del *ethos* cristiano. En cambio, debe mantenerse en su apertura la tensión del Antiguo Testamento hacia el Nuevo; sólo se asegura la forma esencial del testimonio apostólico de Cristo en la concurrencia, que no ha de anularse, de la letra con el espíritu, no en la inmediatez de la letra.

e) El problema de Ley y Evangelio, de continuidad y discontinuidad de la historia de la salvación, tan agravado en Lutero, tiene aquí su puesto. Sólo una observación sobre esto: la forma fundamental de la unidad plural del Antiguo y Nuevo Testamento prohíbe, ciertamente, cualquier identificación simple; pero, igualmente, cualquier discontinuidad que deshaga la historia en una suma de actos discontinuos de Dios, pone en duda no sólo la unidad de los Testamentos, sino también la unidad de fe e Iglesia. En último término, el Antiguo y Nuevo Testamento son el único camino de Dios con los hombres en sus niveles sucesivos. La cruz y resurrección de Jesús sacan de quicio la fusión de promesa de Dios y ley nacional, pero no anulan la ordenación de Dios, sino que sólo le dan su plena claridad. Así, por una parte, el Nuevo Testamento es realmente «nuevo»; no una mera extrapolación de la suma de lo precedente, sino realmente una nueva acción de Dios; pero, por otra parte, este «nuevo» absorbe lo antiguo y queda como el centro, en el que todo lo anterior encuentra su lugar y sentido correspondientes.

⁸ Sobre el elemento revolucionario de la *Gnosis*, fundamentalmente H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*. I. *Die mythologische Gnosis* (Göttingen 1954) 214-51; cf. también E. VOEGELIN, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (Mchn. 1959); trad. española: *Ciencia, política y gnosticismo* (Rialp, Madrid 1973).

Tesis III

El dinamismo de la fe cristiana y particularmente su carácter misionero implican la obligación de dar cuenta de ella en el plano racional; la fe no es una filosofía, pero imprime una dirección al pensamiento.

La necesidad del compromiso racional en la fe cristiana se deduce principalmente de dos razones. En primer lugar, de la responsabilidad racional que se deriva de la referencia a un contenido que la fe cristiana implica; el anclaje de la fe en la creación y en la historia significa una pretensión de universalidad que excluye la reducción al ámbito del sentimiento, no definible en cuanto al contenido. Polemizando con corrientes antiintelectuales, Buenaventura da a este asunto un giro de índole especial, al aclarar que la fe se convierte en teología «propter amorem eius cui assentit» (por amor de aquel a quien asiente); en este caso, teología sería el intento que todo amor debe hacer: conocer más a aquel que ama⁹. Además, en la tradición escolástica figura con razón como segunda causa de la teología el motivo misionero (apologético) que se formula desde 1 Pe 3, 15: la fe debe dar respuesta (apología) a la cuestión de su razón (Logos). Esta capacidad contestativa, la prueba de la razón interna de la fe, forma parte esencialmente de un mensaje que quiere hablar a todos los pueblos. El mandato misionero incluye la necesidad del diálogo con todas las grandes tradiciones religiosas de la humanidad y con todos los niveles de reflexión del espíritu humano.

El que la fe cristiana exija, por su esencia, el pensamiento profundo y responsable del hombre quiere decir en concreto: la fe reclama «filosofía». Al mismo tiempo, se entiende por filosofía aquel preguntar por las realidades últimas que se inscribe en el juego entre el pensamiento ordenado metódicamente y las experiencias y decisiones fundamentales últimas del hombre—somete metódicamente la pregunta por

⁹ BONAVENTURA, *Sent. I Prooemium* q.2. En el *Sed contra* 6 se dice: «... rationes fidem non promovent, sed evacuant... Unde et Hieronymus: 'Tolle—inquit—argumenta, cum de fide agitur. Piscatoribus creditur, non dialecticis'. Vanus ergo et inutilis videtur hic modus». Además ad 6: «... quando assentitur propter se rationi, tunc auferitur locus fidei, quia in anima hominis dominatur violentia rationis. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes: tunc non evacuat ratio humana meritum, sed auget solatium».

lo último, por la verdad misma, y, viceversa, pone el método al servicio de la búsqueda de la verdad en sí misma—. En este sentido, nunca puede existir la filosofía como forma acabada definitivamente, que en todo caso la fe pudiera adoptar simplemente con correcciones menores como un fundamento ya disponible. Una noción semejante que acaso pudo formarse acá y allá en el círculo de la neoscolástica, debe rechazarse hoy como una ilusión, y con ella también la idea de que la filosofía puede, evidentemente, reducirse al círculo de las verdades «naturales», y así estar abierta prácticamente, sin solución de continuidad, a las verdades «sobrenaturales» de la fe que se han de juntar a ellas. La filosofía pregunta siempre por la totalidad, y debe hacerlo. Viceversa, la fe pregunta también por la totalidad, no sólo por una parte del hombre; de forma, sin embargo, que no elimina, naturalmente, la responsabilidad racional, sino que la hace valer plenamente en el ámbito global de lo que le es posible. Por tanto, se debe producir siempre necesariamente un debate entre la filosofía, que desde sí misma trata de responder a la totalidad, y la fe, que entra en las posibilidades del pensamiento filosófico, pero al mismo tiempo también lo critica y transforma. Sin duda alguna, ha cambiado considerablemente la relación de fe, filosofía y teología desde los comienzos del cristianismo, debido a la existencia de una filosofía poscristiana, como también, inversamente, debido a la existencia de una filosofía formada en la estructura del pensamiento creyente. Sin embargo, pueden constatarse también ciertas cosas comunes con la situación del comienzo; entonces también había filosofías contrapuestas (desde Epicuro, pasando por la Stoa y la Academia, hasta la «filosofía existencial» de los predicadores ambulantes cínicos); tampoco entonces filosofía alguna como tal era la expresión posible de la fe; también entonces sólo podía elaborarse críticamente un contexto mental con el debate paciente y arriesgado de la fe con las filosofías que en cierto modo fuera apropiado como expresión de la responsabilidad mental de la fe.

Hoy también es necesario a la fe este debate creador. Al mismo tiempo, la fe introducirá también en el diálogo la reflexión filosófica que le haya caído en suerte en su historia, no como sistema acabado, pero sí como elemento orientador. Acaso le sea propio, en general, romper sistemas; la fe no cuida

—con palabras de L. Bouyer—del sistema, sino de la síntesis¹⁰. Cuando el pensamiento se entrega a la consecuencia de un punto de partida, puede lograr la uniformidad «de una voz», un sistema; pero, sin embargo, a costa de la plenitud de la realidad y de sus tensiones, la fe, en cambio, tiende a la totalidad sin comprenderla y ajustarla en una forma lógica única. Esto significa que tampoco absolutiza las sistematizaciones teológicas y filosóficas adquiridas desde ella, que, como intentos de una visión de la totalidad, tienen perfectamente su derecho, sino que da cabida a un nuevo conocimiento; significa al mismo tiempo que debe insistir inflexiblemente en las realidades encontradas, en las dimensiones de la totalidad cognoscibles desde ella, aunque no pretendan conformarse al pensamiento de una época determinada. La fe nunca podrá omitir conocimientos filosóficos unidos con su médula, así como la dimensión ontológica, la pregunta por el ser mismo, la persona como última realidad y otros semejantes a causa de nuevas síntesis aparentes, y en este sentido guarda también una herencia filosófica tanto desde su historia como desde su esencia, que forma parte de su propia responsabilidad. Esto significa que desde el acto de fe y su contenido se da tanto una unidad fundamental del pensamiento como es posible una pluralidad de puntos de partida del diálogo y de formas mentales que se derivan de las nuevas experiencias de la humanidad.

Tesis IV

La verdad de la fe está ligada a su caminar histórico a partir de Abraham hasta Cristo y desde Cristo hasta la parusía. Por consiguiente, la ortodoxia no es asentimiento a un sistema, sino participación en el caminar de la fe y de esta manera participación en el Yo de la Iglesia que subsiste una a través del tiempo y que es el verdadero sujeto del Credo.

¹⁰ Según una declaración verbal de L. Bouyer en la preparación del informe de la Subcomisión.

Tesis V

El hecho que la verdad de la fe se vive en un caminar, implica su relación a la praxis y a la historia de la fe. Estando la fe cristiana fundada en el Verbo encarnado, su carácter histórico y práctico se distingue esencialmente de una forma de historicidad en la cual el hombre sólo sería el creador de su propio sentido.

Las dos tesis, que se corresponden íntimamente, subrayan dos aspectos de la fe aparentemente contrarios, pero en realidad inseparables; por una parte, su «historicidad» y «referencia a la praxis»; por otra, su fundamentación en el Logos hecho hombre, es decir, en un sentido que, sin duda, entra en la historia, pero que no es producto de la historia, sino su creador. Estudiemos con mayor precisión estos dos aspectos.

a) Para el cristiano, la verdad no es una idea abstracta. «Yo soy la verdad», dice el Cristo joaneo (14,6); la verdad de lo que es el hombre, de lo que es el mundo, de lo que es Dios, es decir, la verdad en general, es real en la persona de Jesucristo. Pero de ella forma parte la historia, de la que procede, desde la que él mismo se interpreta; por tanto, aquella historia que se extiende hacia atrás hasta la fe de Abrahán; es más, hasta la llamada de Dios a Adán. Esto no autoriza, sin duda, a hablar de una «historicidad de la verdad» como tal; en sentido profundo, significa que la verdad va al encuentro del hombre en un movimiento que avanza históricamente, se desarrolla en él. La verdad exige del hombre la entrada en este movimiento para descubrirla. Se revela en el contexto de la historia, en la que se hace accesible al hombre. Esto significa que su afirmación está ligada al crecimiento de esta historia, y con ella continúa hasta la victoria definitiva del Resucitado. Sólo entonces será plena la verdad del hombre y sólo en su verdad plena podrá descubrir completamente la verdad de Dios «cara a cara»; pero también entonces esta Pascua-historia no será simplemente algo pasado, un mero antes, que resultaría insignificante gracias a lo definitivo; el Resucitado lleva los estigmas; sigue siendo el «cordero», al que ahora va dirigido el homenaje del cosmos; su victoria no está junto a su derrota, sino que es el aspecto interior y misterioso de ésta. Cuando Juan

une en una expresión cruz y gloria, no significa esto sólo una interpretación de la cruz, sino también una interpretación de la gloria, que sigue siendo para siempre fruto de la cruz. En este sentido se «recoge» la Pascua-historia en la eternidad: se termina y se conserva al mismo tiempo.

Esto significa que ahora sólo se da la plenitud de la verdad en el Resucitado, pero que, por otra parte, no existe en punto alguno de la historia, sino que hay que encontrarla en la totalidad de la historia de la fe y en su tensión más allá de sí. El cristiano siempre cree inmerso en el todo de la historia, no sólo sincrónicamente, sino diacrónicamente. Finalmente, el punto unitario de su fe no es un tiempo determinado (o un sistema determinado), sino el único sujeto vivo, la Iglesia, que atraviesa los tiempos y los comprende en sí (cf. tesis 6). Por consiguiente, formaría parte de la forma fundamental de la verdadera fe creer con toda la Iglesia en camino, aceptar su ayer y saberlo abierto al mismo tiempo hacia su mañana. El que el cristiano realice su fe en el sujeto transtemporal Iglesia, significa la relativización de cualquier hoy, que debe reconocerse como una parte en la gran historia total de la fe; debe medirse en lo ya recibido y permanecer abierto de cara al futuro a la conducción del Espíritu, que enseña a entender lo que ahora todavía no podría llevarse (cf. Jn 16,12s).

La tensión de las diferentes épocas hacia la única fe despierta el problema de la hermenéutica. La respuesta teológica a esto reside fundamentalmente en la identidad del único sujeto Iglesia, que existe en la historia como único espacio histórico de experiencia y en cuyo cambio permanece idéntico. Lo mediador entre el entonces y el hoy no reside primariamente en un esfuerzo mental de la índole de siempre, sino en que el sujeto del pasado existe también hoy y ha permanecido idéntico consigo mismo; naturalmente, en un proceso de crecimiento espiritual (o también, en ciertas circunstancias, de decadencia espiritual). Por consiguiente, se puede dominar el problema hermenéutico, o sea, entender proporcionadamente el pasado como hoy en la medida en que se concuerda con el sujeto mismo fundamental. Al mismo tiempo habría que preguntar ahora, naturalmente, dónde y cómo existe de manera verdaderamente real la unidad del sujeto «Iglesia». La fe tendría que responder a esto que aquella unidad es creada primariamente

por el Espíritu Santo, que es, por tanto, una dimensión pneumática, y, según eso, asequible en el acercamiento al Pneuma, a una vida por el Espíritu. Tendría que agregar que aquella unidad se facilita concretamente en la identidad de las experiencias fundamentales tal como se realizan centralmente en la comunión eucarística y en el común decir Padre de los creyentes con Cristo a Dios; por consiguiente, podríamos decir también que tiene su puesto en la tensión fundamental (*tensio*) de la fe como tal. Esto quiere decir entonces que lo que da la unidad reside en la entrada en esta tensión fundamental de la fe, si las diferentes épocas prestan atención a la Escritura.

Es de gran importancia para la clarificación del problema del pluralismo esta referencia a la unidad del sujeto Iglesia como el lugar hermenéutico en el que tiene lugar para la fe la tensión entre el ayer y el hoy, la unidad de la verdad que ocurre históricamente. Pues esto significa en primer lugar que en la memoria viva de la Iglesia se da la unidad de los tiempos; que la historia no transcurre por saltos discontinuos, que o no permiten, en general, una comprensión de lo anterior, o al menos excluyen la identificación con el pasado, y tan sólo proporcionan materia a una curiosidad anticuada. Pero, por otra parte, se rechaza así también una identidad ahistórica, puramente sistemática, para la que sólo hay un sistema de conocimientos fijados inmutablemente que a lo sumo pueden aumentar, pero, por lo demás, se encuentran totalmente fuera de la historia. Más bien, la unidad es la de un sujeto que avanza en experiencias, en el que el pluralismo real de la historia se liga en la unidad de una memoria única.

b) El que la verdad bíblica no recaiga en la forma de un sistema, sino en una historia, no significa, sin embargo, que la verdad misma se reduzca a la historicidad (o bien, temporalidad). Aquí existe una oposición, que no se ha de orillar, entre la comprensión de la verdad manifestada por Hegel y la de la Biblia¹¹. La fe bíblica en la encarnación del Logos y en su participación en la historia se radicaliza en Hegel en

¹¹ La Subcomisión encontró importantes declaraciones sobre este problema en un documento de P. Toinet que tenía a la vista: *Implications philosophiques de la question du pluralisme théologique*. Cf. también las distintas publicaciones de P. Toinet, especialmente *L'homme en sa vérité. Essai d'anthropologie philosophique* (París 1966); *Existence chrétienne et philosophie* (París 1965).

la idea de la temporalidad del Logos mismo que sólo es ser como tiempo y sólo temporalmente se convierte totalmente en sí mismo. Esto significa, en última consecuencia, la entrega de la verdad al tiempo. Según este punto de vista, o se convierte en verdadero lo conforme a la época como tal, o lo prometedor de futuro llega a ser el criterio de la verdad; en este caso es verdadero lo que mantiene abierto o posibilita el futuro. Un concepto de verdad de tal modo pragmático que mide una afirmación sólo por su prestación al hoy o al mañana, significa en el fondo resignación frente a la cuestión de la verdad. Puede tener su lugar en las disciplinas pragmáticas (en ese caso se debía hablar no de verdad, sino sólo de lo que da resultado); si asume el dominio en su totalidad, entonces se declara a Cronos el Dios supremo, con todas las consecuencias que son propias del Cronos mítico. En ese caso, lo pasado puede considerarse como recto y verdadero para el período respectivo (p.ej.: las afirmaciones metafísicas de los concilios antiguos para el período metafísico que va de Sócrates a Nietzsche), pero se sustituye en un tiempo nuevo por una verdad nueva, para la que la antigua verdad sólo puede reclamar el rango de un supuesto, o bien de un nivel supuesto de la evolución. Según el modo de ver, puede derivarse de aquí un punto de vista conciliador de todas las contradicciones o revolucionador de todo lado. Pues, por una parte, se puede decir, a partir de esto, que todo tiene su necesidad en el gran proceso de la evolución, y así es verdadero como parte del todo; por otra parte, puede considerarse lo ya existente como mal y obstáculo de lo futuro, al que debe hacerse frente, tomando el futuro como único criterio.

En cambio, la fe cristiana no se mide por una verdad que sólo deviene; tampoco la verdad reside en la mera futuridad, como tampoco consiste en la mera conformidad al tiempo. Antes bien, la fe cristiana se mide desde la verdad que ya existe, y que precisamente así se convierte en la crisis de una época cualquiera. Por tanto, no hay una temporalidad propiamente dicha de la verdad, y, por tanto, tampoco un pluralismo último de verdades ni en un esquema evolutivo ni en uno revolucionario. Pero sí se da la mediación histórica de la verdad en el sujeto histórico Iglesia, del que forma parte tanto su pasado

como también la espera del futuro de la promesa cumplida. En la realidad de este sujeto reside la verdadera mediación entre ser y tiempo, entre eternidad y temporalidad de la verdad.

Tesis VI

La Iglesia es el sujeto englobante en el que se da la unidad de las teologías neotestamentarias, como también la unidad de los dogmas a través de la historia. La Iglesia se funda sobre la confesión de Jesucristo, muerto y resucitado, que ella anuncia y celebra en la fuerza del Espíritu.

La cuestión de la historicidad y unidad de la fe ha llevado de por sí, en el pasado, a la unidad transtemporal «Iglesia», al carácter de sujeto de la Iglesia. La idea puede aparecer extraña en cierto modo al pensamiento actual, aunque no carece de paralelos profanos; a la tradición le era totalmente evidente; el yo del Credo es la Iglesia; el individuo no cree en mera soledad, sino que cree junto con toda la Iglesia¹². En el ámbito mundano precede a esto, como análogo, que el individuo recibe su lenguaje, su forma de pensamiento, su orientación cultural, el modelo de su existencia espiritual, del área lingüística e histórica en la que crece y se hace a sí mismo. Imprimirá lo nuevo que sea a esta historia, a este lenguaje, al pensamiento de los hombres; será un yo propio e irrepetible; sin embargo, permanece sustentado por un «sujeto» que se configura por las experiencias fundamentales comunes de su historia y del lenguaje que las expresa, y conserva una cierta unidad más allá de los tiempos cambiantes; en este sentido, la «nación» es una dimensión concreta y mucho más que una abstracción de una suma de individuos. Análogamente, el lenguaje de la fe y su historia contenida en él constituye un área espiritual de experiencia que aparece más débil en los aspectos puramente vitales, pero llega más profundamente en su exigencia última; el que acoge el yo del Credo, entra así también en su realización sacramental y en la fisonomía espiritual que

¹² H. de Lubac ha mostrado esto con abundancia de textos: *Der Glaube der Kirche, ein Geheimnis aus dem wir leben* (Einsiedeln 1967) 49-82, especialmente 68ss; cf. *Id.*, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Paris 1970), sobre todo 201-34; trad. española: *La fe cristiana* (Fax, Madrid 1970).

confiere y exige. Así hay ya experiencias fundamentales comunes de forma puramente empírica de los creyentes con la Iglesia, desde el culto y desde la Palabra de Dios, que trascienden los siglos y absorben al individuo; pero para el creyente esto no son experiencias meramente humanas de forma parecida a las experiencias que constituyen una historia nacional; la eucaristía une (como, análogamente, también la fe y los demás sacramentos) con el único Señor; es decir, el fenómeno alcanza hasta una última profundidad y sobre todo lleva al mismo tiempo, referido, como siempre, al único Cristo vivo entonces y hoy, a la comunidad de todos aquellos que igualmente han accedido a él. El yo de Cristo no extingue la Iglesia, sino que la crea como unidad. Su unidad constituye a la Iglesia como unidad, reúne las experiencias dispersas, y hace de los dispersos un «sujeto»¹³. Es importante no separar, además, el aspecto «empírico» y el «místico»; la unidad de sujeto Iglesia es enteramente, en primer lugar, una realidad empírica; existe el espacio de experiencia Iglesia trascendiendo el tiempo, que primeramente da al individuo el lenguaje y la forma de su experiencia de la fe, lo convierte en creyente. Naturalmente, ya no se puede medir la forma puramente empírica, la profundidad más íntima de esta unidad de sujeto. Según esto, la tesis dice que la «celebración» y la «predicación» de la confesión (la Palabra como predicada y realizada litúrgicamente) constituyen a la Iglesia como sujeto; pero que semejante celebración y predicación sucede «en la fuerza del Espíritu Santo». Por tanto, las afirmaciones «la confesión constituye la Iglesia» y «el Espíritu Santo la constituye» designan diferentes niveles de una misma realidad. Desde aquí puede ahora resolverse tanto el problema de la unidad y pluralidad en el canon neotestamentario como también la relación de Iglesia y canon, y, finalmente, la cuestión de la unidad de la verdad en la multiplicidad de declaraciones históricodogmáticas.

a) El problema del pluralismo neotestamentario ha sido llevado a su forma más aguda por la respuesta de Ernst Käsemann a la pregunta: ¿Fundamenta el canon neotestamentario la unidad de la Iglesia?¹⁴ Si la pregunta se plantea así, enton-

ces se tiene que responder de hecho negativamente, como Käsemann. El canon neotestamentario, tomado por sí solo, fundamenta la multiplicidad de las confesiones y no la unidad de la Iglesia con la multiplicidad de sus libros, de sus puntos de partida espirituales y de sus posibles interpretaciones; esto es claro desde la historia, y tampoco podría en absoluto esperarse de suyo otra cosa, si se tiene en cuenta que el efecto de un libro siempre depende del área de la tradición en que se coloca. Pero, con todo, debe añadirse que la pregunta de Käsemann se plantea de modo reducido, o sea, desde la perspectiva creada por la Reforma y no desde la perspectiva del canon mismo, que no subsiste antes simplemente como canon de la Iglesia, sino que sólo podía convertirse en canon mediante la comunidad de fe, portadora de él, por una compilación literaria. Desde la perspectiva histórica correspondiente al canon mismo, debe, pues, formularse: el canon no fundamenta la unidad de la Iglesia, sino que la unidad de la Iglesia ha fundamentado el canon como unidad y ella es constantemente el supuesto de que sigue siendo canon y unidad¹⁵.

Esto podría comprobarse de nuevo por toda la historia: cuando la Iglesia no permanece unida, tienen también que ser apartadas partes del canon, el mismo canon se divide (como muestra recientemente de nuevo la evolución de la escuela de Bultmann con su anatema contra la teología lucana y contra las cartas pastorales). Considerado puramente desde fuera, el canon es una colección de literatura en modo alguno homogénea, que ha nacido, independiente una de otra, en tiempos y espacios

resumen sobre la discusión originada a consecuencia de esto: *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion* (Göttingen 1970).

¹³ Sobre el camino histórico hacia el canon, H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der Bibel* (Tübingen 1968); I. FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung* (Freiburg 1971). Mientras Campenhausen, de forma parecida a Harnack, explica el canon neotestamentario por reacción a Marción, Frank muestra que los comienzos de la formación del canon datan de mucho antes de Marción. «Junto con la constatación de que la formación del canon debe servir conscientemente a la unidad de la doctrina de la Iglesia, en contraste con la diversidad y contradictoriedad de las filosofías helenistas, muestra todo esto que la formación del canon es una creación consciente de la naciente Iglesia...» (p.204). En particular muestra Frank «que la formación del canon es función de una determinada cristología [y eclesiología], o sea, de la de Jesús como el Logos de Dios» (p.212); pero con esto une la advertencia de que, según Ireneo, «el mensaje del verdadero y único Dios es el núcleo propiamente esencial de las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento, pero también del Nuevo» (212); de que, por tanto, hay que ver, en última instancia, el canon de una manera rigurosamente teológica. También es importante la comprobación de que el evangelio de Juan es el verdadero eje de la formación del canon; es claramente, desde la historia del canon, el «canon en el canon» (en resumen, 210). K. H. Ohlig se interesa de modo sistemático más vigoroso, y así es muchas veces problemático (*Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf 1972); cf. Id., *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?* (Düsseldorf 1970).

¹³ Sobre el carácter de sujeto de la Iglesia, H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche?*, en *Sponsa Christi. Skizzen zur Theologie* III (Einsiedeln 1960) 148-202.

¹⁴ Cf. el ensayo así titulado en ERNST KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Göttingen 1960) 214-23. La miscelánea publicada por Käsemann ofrece un

diferentes. Pero la única Iglesia ha reconocido, en una lucha muy fatigosa, la expresión legítima y la medida de su propia fe precisamente en estos libros, y desde su fe ha podido leerlos como *un* libro. Sin la fe de la Iglesia antigua y sin su unidad, no hay canon neotestamentario, como tampoco hay una unidad de Antiguo y Nuevo Testamento sin esta fe. Por tanto, esta fe, en cuanto es factor mismo hermenéutico creador de unidad, es una parte esencial del Nuevo Testamento como canon. Sólo cuando se lee el Nuevo Testamento desde la fe de la Iglesia antigua, se lee, en suma, como Nuevo Testamento, pues sólo desde ella es Nuevo Testamento. Únicamente la hermenéutica de la Iglesia antigua lo establece como *un* libro. Por consiguiente, es absurdo, por ejemplo, postular otra Iglesia invocando una constitución eclesíastica totalmente distinta que, pretendida o realmente, pueda hallarse en el Nuevo Testamento; en este caso, ya no se invoca el Nuevo Testamento, sino una parte de literatura sin contexto histórico.

b) Si, según esto, la Iglesia no puede ser interrogada totalmente partiendo del Nuevo Testamento, sino que es supuesto del Nuevo Testamento como Nuevo Testamento, sin embargo, esto no significa que no sería importante el contenido histórico plural de los libros particulares precedente al acto de la agrupación para el canon. Más bien, la Iglesia ha acogido precisamente estos libros como ellos mismos son en el acto de la formación del canon; es significativo que el intento de Taciano de fundir la multiplicidad de los evangelios en un texto unitario no fue acogido por toda la Iglesia. De este modo se produce un importante contrapunto, que expresa exactamente la complicada estructura de la pluralidad y unidad en la Iglesia; por una parte, sólo existe toda la articulación del canon desde la unidad de la fe de la Iglesia antigua; pero, por otra parte, se acepta todo lo particular como es en sí mismo, y forma precisamente así, en su íntegra mismidad, el criterio de la Iglesia. Según esto, se provoca, mediante esta decisión fundamental, tanto el punto visual de la fe única de la única Iglesia como todo el esfuerzo del historiador, que trata de preguntar por lo propio de los textos, cómo es en sí mismo. La Iglesia no puede por principio ser cuestionada por el Nuevo Testamento, como tampoco puede ser uniformado el Nuevo Testamento por la Iglesia. El Nuevo Testamento debe leerse en la Iglesia, pero la Iglesia debe vivirse

continuamente teniendo en cuenta su plenitud. Sólo así se confirma también que la decisión de la Iglesia antigua no se aplica de forma meramente externa a los escritos neotestamentarios, sino que nace de su más íntima perspectiva propia. No hubiera podido producirse la unidad de la Iglesia ni la unidad de fe si al principio sólo hubiera existido la multiplicidad de confesiones; esto es una construcción irreal en pura visión histórica. Por esto, la decisión de la Iglesia antigua sólo confirma lo que es dado desde los escritos mismos. La fe debe seguir orientada en su totalidad hacia la múltiple tensión del Nuevo Testamento; sólo ella puede también resolverla como unidad. Ciertamente, no tienen que realizarse en el acto en cada lugar y en cada época todos los aspectos de la totalidad; es decisiva la tensión fundamental hacia la totalidad, que así es, al mismo tiempo, cualidad de tensión dentro de la totalidad de la Iglesia en todos los lugares y épocas; sólo la Iglesia *total* vive la fe *total*; pero, cuando descuida una parte esencial de la tensión fundamental, se produce la escisión. Justamente porque es así, debe leer el mismo Nuevo Testamento siempre de nuevo y con toda la profundidad posible, examinar en él mismo la jerarquía interna de sus pluralidades, la distribución de las importancias, para pedir desde ella unidad, plenitud y orientación.

c) Desde estos puntos de partida puede también entenderse el problema de la relación del magisterio eclesíastico y la doctrina científica, como, en general, la relación entre Biblia e Iglesia. Con lo dicho hasta ahora está ya delimitada la relación fundamental: la Escritura es sólo Escritura en la Iglesia, no contra la Iglesia. Pero la Iglesia no ha inventado la Escritura, sino que la ha recibido¹⁶. La Iglesia debe conservar la Escritura como lo que es por sí misma para permanecer Iglesia. Su magisterio «no está sobre la palabra de Dios, sino para servirla», dice el Vaticano II en la constitución sobre la revelación¹⁷. En esto se expresa la esencia de la Iglesia, que no es dueña de sí misma, sino que tiene lo más propio suyo precisamente en lo que no pertenece a ella misma, sino en lo que ha recibido.

¹⁶ Cf. CONC. VATICANO I, constit. *Dei Filius* c.2 «De revelatione» (DENZ.-SCH., 3006): «Eos [= libros Veteris et Novi Testamenti] vero Ecclesia pro sanctis et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati...; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt».

¹⁷ CONC. VATICANO II, *Const. dogm. de divina revelatione* II 10: «Quod quidem Magisterium non supra Verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi quod traditum est»...

Es relativamente fácil exponer la bilateralidad fundamental de la relación entre Escritura e Iglesia que resulta de la naturaleza de ambas; más difícil es formular el contenido práctico y la realización de esta bilateralidad y de la relación de pluralidad y unidad dada con esto. El peligro de los últimos siglos residió, sin duda alguna, en la acentuación excesiva del magisterio episcopal (o bien papal), que casi parecía absorber todos los demás factores. Esto respondía a un tuciorismo sugerido por distintas experiencias; ello tenía por consecuencia que el principio formal de la magisterialidad esquivaba los elementos materiales particulares en su importancia propia. Ya en las disputas con los husitas puede simplificarse la posición católica en la fórmula: en caso de duda, es correcto lo que hace el magisterio, no lo que se puede sacar de la Biblia¹⁸. Esta formalización del magisterio resulta hoy contraproducente, ya que se insensibiliza la conciencia de los vínculos materiales insuprimibles de la fe, y así, en un momento en el que todos los grupos posibles se erigen a sí mismos en una forma de magisterio bajo el pretexto del policentrismo, resulta posible cualquier arbitrariedad si sólo responde a su propia «conciencia de comunidad». Frente a esto hay que acentuar que el magisterio se expresa, en primer lugar, en una vinculación material: en la vinculación al Credo de toda la Iglesia y a la Escritura leída desde el Credo¹⁹. Solamente este Credo constituye a la Iglesia como un sujeto propio; el magisterio es auténtica expresión de este sujeto, porque ya en cuanto expresa mantiene justamente este Credo en la fuerza del Pneuma, que hace posible el asentimiento al Credo. El magisterio no es un principio puramente formal, sino precisamente expresión de una vinculación material; no tiene poder alguno contra el Credo; ejerce todo su poder solamente en el Credo y desde éste.

Sobre la relación concreta del magisterio episcopal y científico se puede decir lo siguiente: el magisterio episcopal tiene un derecho y un deber de oponerse a una interpretación en la

¹⁸ Cf., p.ej., B. DUDA, *Ioannis St. de Ragusio doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae* (Rom 1958) 38ss.

¹⁹ Esta relación de magisterio y confesión podía mostrarse de una manera especialmente energética, por ejemplo, en León Magno; cf. los índices en LÉON LE GRAND, *Sermons IV*, ed. R. Dolle (SC 200, Paris 1973), bajo las palabras *Confession* y *Pierre*; remitimos aquí sólo a un texto especialmente significativo: *Ep. 33* (13.6.449); ACO II 15. En H. J. Sieben se subraya muy fuertemente—en parte demasiado unilateralmente—la rigurosa sujeción del magisterio de la palabra ya publicada (*Zur Entwicklung der Konzilsidee*: *Scholastik* 45 [1970] 353-89; 46 [1971] 40-70.364-86).

que la Biblia se vuelva contra la Iglesia y su Credo. En cambio, debe dejar espacio a la cuestión científica de la variedad y alcance de la declaración histórica propia de la Escritura, aun cuando esta interpretación saque a luz algo nuevo e inesperado. Viceversa, la ciencia debe tener conciencia de que sus resultados dependen de su decisión fundamental hermenéutica y de que para el que lee la literatura neotestamentaria como Biblia y la reclama como autoridad, es una necesidad lógica el *a priori* hermenéutico de la Iglesia y de su Credo, la cual responde, además, al punto de partida histórico primitivo y a la dirección del movimiento interno de estos libros, y por esto representa la única hermenéutica procedente del origen mismo, la única mediación real del entonces en el hoy.

Tesis VII

El criterio que permite distinguir entre el verdadero y el falso pluralismo, es la fe de la Iglesia, expresada en el conjunto orgánico de sus enunciados normativos: el criterio fundamental es la Escritura en relación con la confesión de la Iglesia que cree y ora. Entre las fórmulas dogmáticas, tienen prioridad las de los antiguos concilios. Las fórmulas que expresan una reflexión del pensamiento cristiano se subordinan a aquellas que expresan los hechos mismos de la fe.

Con la referencia a la Biblia y al magisterio hemos llegado al punto en el que finalmente puede plantearse con pleno sentido la cuestión totalmente concreta de la necesaria expresión de la unidad, y así de las fronteras y alcance de la posible pluralidad. Hasta ahora habíamos expresado simplemente este punto de unidad con la palabra *credo*, que alude tanto a una cualidad formal como de contenido: es el movimiento del *tendere in ipsum*; pero este movimiento no se dirige a una verdad indeterminada en sí, sino a la verdad que tiene un rostro: la faz de Jesucristo, el crucificado y resucitado. Con esto se da el contenido de la fe cristiana, la inseparabilidad de *fides quae* y *fides qua*.

Pero debe preguntarse ahora con más precisión: ¿Qué pertenece imprescindiblemente a la confesión de la fe cristiana?

Desde el concilio se dialoga en este contexto con el lema de «jerarquía de verdades», y así se ha recogido de nuevo, de forma cambiada, un antiguo pensamiento de la época de la Reforma que entonces se había discutido como búsqueda de los artículos fundamentales²⁰. Esta alusión del concilio era importante, en cuanto que se oponía a una concepción cuantitativa de los contenidos de la fe, que en definitiva veía en el Credo, o bien en la suma de los dogmas, una lista de verdades obligatorias de fe, y, por tanto, desconocía la estructura orgánica de la fe, que puede profundizarse, desarrollarse y concretizarse, pero siempre sigue siendo sólo una única totalidad orgánica, a la que se dirige el acto de fe como un acto único²¹. Hasta ahora, en la cuestión de los criterios no ha ayudado ciertamente el pensamiento, entre otras cosas porque no se planteó la estructura unitiva del Credo en cuanto al contenido, y, por tanto, quedó indeterminada la relación que existe entre la unicidad del acto, la unidad de la estructura y su profundidad de contenido. Muchas veces, sin embargo, se ha introducido de nuevo en el diálogo posconciliar la idea de la jerarquía de las verdades con una comprensión cuantitativa de la fe, y luego ha sido interpretada de manera que haya una primera, segunda y tercera categoría en el gran número de declaraciones de fe, de las que en última instancia, sin embargo, sólo es importante la primera categoría. En cambio, debería aclararse en primer lugar que la frase «jerarquía de verdades» no puede ser un principio de sustracción, sino que remite a la estructura interna del Credo y del acto que le responde. Cuando la cuestión se aborda cuantitativamente, ya va equivocada.

Esta estructura del Credo—desde Mt 28,19—es la trinitaria: la fe es fe en el Dios trino. Es el único acto de transferencia a Dios denominado por la antigua Iglesia en la nueva fórmula del *credere in*, elevada lingüísticamente y de suyo. La historia de la salvación no se encuentra junto a Dios, sino que, como cristología y pneumatología, es la forma concreta de la confesión de Dios; a la unidad de contenido responde

²⁰ Cf. sobre la historia del problema, U. VALESKE, *Hierarchia veritatum* (Mchn 1968); sobre el texto correspondiente del decreto sobre ecumenismo, II 11; J. FEINER, en *Das Zweite Vatikanische Konzil II* (= LThK Ergänzungsband II, 1967) 88s; H. MÜHLEN, *Die Lehre des Vaticanum II über die «hierarchia veritatum» und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog.*: Theol. u. Glaube 56 (1966) 303-35.

²¹ Cf. H. DE LUBAC, *La foi chrétienne* (Paris 1970) 22; trad. española: *op. cit.* (Madrid 1970).

la unidad de sujeto; la fe acontece mediante el ingreso en el yo común del Credo (cf. tesis 3, a)²². Por consiguiente, la fe recibe su unidad en cuanto al contenido, debido a que es fe en Dios y no otra cosa; subjetivamente, debido a que el creyente quiere creer con toda la Iglesia, la fe de la única Iglesia y no otra cosa. La disociación de fe e Iglesia que hoy se activa ampliamente; el creer, dejando a un lado a la Iglesia, con un canon propio, creado privadamente según las posibilidades subjetivas, no aporta justificación alguna, aunque el abandono de la fe de la Iglesia por los cánones subjetivos quiera ser claramente la liberación del peso de la historia hacia la simplicidad del principio. En realidad, se sigue en esto el camino de la elección y de la acumulación, en la que siempre debe buscarse, en vista de la responsabilidad privada, qué se quiere considerar ahora como imprescindible y qué no, qué hay que seguir manteniendo y que no. Esta es la razón por la que la crítica del Credo, empezando primero en lo que no parece importante, ponga en cuestión siempre en última instancia, por una intrínseca consecuencia, el eje del Credo mismo, la divinidad de Dios. ¿Quién podrá ya cargar sólo sobre los propios hombros con el yo del Credo?²³ En cambio, la verdadera simplificación sólo puede encontrarse en la estructura primitiva; no creer muchas cosas, sino creer con la Iglesia y entregarle finalmente su acto.

Solamente bajo el supuesto de esta determinación fundamental de lo que puede llamarse «jerarquía de verdades»—o sea, la unidad orgánica de la declaración propia de la fe eclesial—pueden buscarse en particular los elementos estructurales en la construcción de la fe y repercutir fructuosamente en la forma interior del acto de fe y en su forma común en la Iglesia. Sobre este segundo nivel, que debe seguir ordenado y subordinado al primero, puede de nuevo tratarse de un criterio doble, que afecta a lo formal y al contenido. Si la Iglesia es el sujeto del acto de fe, puede decirse del aspecto

²² DE LUBAC, *ibid.*

²³ H. STOEVSANDT, *Die Bedeutung des Symbolums in Theologie und Kirche.* Versuch einer dogmatisch-kritischen Ortsbestimmung aus evangelischer Sicht (Mchn 1970) 23; St. muestra que la crítica empieza en primer lugar con la «partes» aparentemente «más flojas y objetivamente más periféricas»—nacimiento virginal, ascensión, *communio sanctorum*—, pero luego rápidamente alcanza a los contenidos «más firmes y más centrales». «Antes de que los interesados lo sepan verdaderamente, está bajo el fuego la confesión trinitaria como tal...; finalmente, de repente, de manera escueta, junto a lo otro y querido perfectamente, la divinidad de Dios. Y también se dice aún... ahora sólo se está en el descubrimiento de la verdadera fe».

formal: cuanto más universal es una declaración, por tanto, cuanto más cubierta esté por la totalidad del yo de la Iglesia, tanto mayor es su importancia. Cuanto menos dividida se encuentre la Iglesia total y la Iglesia base del comienzo detrás de una declaración, tanto más es expresión de la unidad universal, de lo que une en la pluralidad. Se podría decir desde aquí que la Biblia es también el libro más vinculante de la cristiandad, ya que, aunque procedente en sus partes de Iglesias particulares, es adoptada en su unidad como único libro universal por toda la Iglesia *universalis*. En cuanto al contenido hay que decir: una declaración es tanto más central cuanto más cerca se encuentre de la confesión fundamental del Dios trinitario y de la confesión primitiva de la Iglesia incipiente: cruz, resurrección, señorío de Jesús. Todo lo demás es desarrollo comparado con esta estructura fundamental y con esta confesión central. Objetivamente convienen el criterio formal y material: la confesión del Dios trinitario y de su revelación en la cruz y resurrección de Jesús de Nazaret es, al mismo tiempo, la confesión más universal que desde el principio traza la frontera entre el *sí* y el *no*. Si se aplican estas ideas a los documentos históricos de la fe, puede resultar la siguiente gradación:

1) Hay una primacía fundamental de la Escritura, leída ésta, naturalmente, en el contexto del Credo eclesiástico. El nexo fundamental AT-NT, NT-Credo es el eje de la fe eclesiológica, que encierra igualmente multiplicidad y unidad. Este carácter especial de la Escritura y del símbolo central se muestra en la forma del culto divino de la Palabra, en el que, prescindiendo de las partes cantadas, han sido eliminados todos los demás textos, fuera de la Biblia y el Credo. Tampoco los textos conciliares pertenecen a la liturgia eucarística (tanto más drásticamente se hace patente a esta luz el grado de desconocimiento de la liturgia, que se manifiesta en la arbitrariedad de los vicios de lectura que se dan hoy).

Naturalmente, ahora puede preguntarse, una vez más, qué se ha de entender por el Credo eclesiástico. La costumbre litúrgica de Oriente y Occidente permite verlo naturalmente remitiendo al mismo tiempo al niceno-constantinopolitano. Sin embargo, no se trata precisamente de *este* texto en el fondo. A pesar de la multitud de fórmulas de símbolo que resultó de la existencia de la única Iglesia en muchas Iglesias particu-

lares, hay sólo *un* tipo universal de símbolo, cuya estructura fundamental común permite perfectamente hablar de un símbolo de la Iglesia antigua. En su precisión doctrinal, el texto de los primeros concilios excede naturalmente estas fórmulas, acuñadas, en general, desde el bautismo; pero se ha acreditado, en una lucha difícil, como factor unitario sobre las Iglesias particulares, y, por tanto, debía valorarse como forma concreta de este criterio central. Una vez más hay que recordar aquí que la misma literatura neotestamentaria se encuentra ya en medio de la corriente de la formación del símbolo. El Credo es, como formula H. Schlier, «texto fundamental del Evangelio», que así requiere ser leído no sólo exteriormente, sino desde su estructura, desde el Credo y en vista del Credo²⁴.

2) Cuando haya que preguntarse por el centro estructural en la pluralidad de las declaraciones diferentes, debería estar claro que el Credo está sobre los otros textos de los concilios de la antigua Iglesia. Cuando se reflexione desde la universalidad y desde la estructura de contenido de la fe, debe estar claro al mismo tiempo que los concilios de la antigua Iglesia no son entre sí de la misma categoría y que los concilios relevantes de la antigua Iglesia están sobre los medievales. Una afirmación semejante no tendría sentido y sería falsa si fuera tomada desde un criterio arqueológico que identificara su antigüedad con lo más importante y verdadero también; pensamiento que, paradójicamente, es, más o menos conscientemente, guía de casi todos los progresismos eclesiológicos, que, al fin y al cabo, pretenden admitir sólo lo más antiguo, y solamente se distinguen en si pretenden encontrarlo en la primera Iglesia, en el canon del Nuevo Testamento, en la comunidad corintia o, finalmente, sólo en lo que consideran como el Jesús histórico. La antigüedad no es, como tal, criterio de verdad; en el fondo es esto una doctrina desconsoladora, que sólo es capaz de conceder importancia a lo actual y a lo muy remoto. Si aquí, sin embargo, se habla de una prioridad de la Iglesia antigua, es desde el criterio de la estructura de contenido: aquella decisión que ha estructurado el Credo trinitario y su centro cristológico, es, al mismo tiempo, la central, ante la que se encuentran las otras decisiones como desarrollos, actualizaciones

²⁴ H. SCHLIER, *Die Anfänge des christologischen Credo*, en B. WELTE, *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Freiburg 1970) 13-58, cita p.57.

y profundizaciones; pero ya no pueden ser del mismo rango. Desde aquí deben considerarse como fundamentales los concilios de Nicea y Calcedonia. Hay que añadir el criterio de la universalidad, que asimismo realza a estos dos concilios, aunque aquí deba preguntarse por la significación que tiene el que Calcedonia sólo fue aceptado prácticamente por las Iglesias de habla griega y llevó a la separación de las Iglesias griegas y de las que no hablaban griego. Ciertamente, esto no aminora la importancia de la decisión calcedónica como tal, pero sí la importancia de su lenguaje conceptual, totalmente específico frente a las Iglesias no-calcedónicas.

Por lo que concierne a los concilios de la Edad Media, debe ponerse aquí en juego la diferencia de ecumenicidad fáctica y jurídica; el nexo de estos concilios con el primado garantiza su legítima ecumenicidad; pero la ausencia de las Iglesias orientales representa, al mismo tiempo, una profunda carencia de ecumene fáctica, que limita también su rango de ecumene cristiana. Sólo el diálogo completo de las tradiciones podría hacer posible la plena ecumenicidad en las declaraciones. Esto no significa que los concilios del segundo milenio puedan reducirse al nivel de lo meramente particular; para eso está arraigada con demasiado peso y profundidad en el mismo origen la realidad del cargo de Pedro; pero sí significa que la forma de su declaración acusa una carencia de universalidad, por la que se aumenta considerablemente la distancia entre contenido y forma. A este respecto se ofrecen aquí, sin duda alguna, posibilidades de diálogo ecuménico y posibilidades de un pluralismo perfectamente legítimo dentro de la unidad de la Iglesia.

3) Con el criterio de lo central del contenido y de lo universal se une un tercero: una declaración se halla ligada a la totalidad cuanto más mencione las realidades elementales de la misma acción salvadora de Dios; se evade del centro en la medida en que proporciona estas realidades en los diferentes niveles de la conciencia diferenciada, pues la reflexión diferenciante cambia, avanza, sustituye determinadas formas de abstracción por otras, etc.²⁵. Desde aquí se llega a la misma con-

²⁵ Cf. B. LONERGAN, I.c., 85-99.305-26. En un documento entregado a la Comisión, *Doctrinal Pluralism*, distingue Lonergan, en resumen, seis fases en el camino de la *Demythologization*: «The earliest stage is the reinterpretation of myth... A second stage is philosophic... The third stage is theological... A fourth stage is scientific... A fifth

clusión que desde los otros dos puntos de partida: los concilios son tanto menos universales cuanto más reflexión teológica implican. Sin duda, pueden también orientar la reflexión, y deben hacerlo en ciertas circunstancias; pero no pueden decir cómo tiene que avanzar positivamente la reflexión en particular. Lo que ciertamente les corresponde es la tarea de trazar las fronteras; cuando la reflexión, en lugar de iluminar el hecho, lo oscurece y suprime, se convierte ésta, insensiblemente, de reflexión en negación. Entonces está aquí en debate el hecho mismo, y, por tanto, el contenido de la fe, que es confiado a la Iglesia, aunque, aparentemente, se dé el ámbito de la interpretación.

Tesis VIII

Aun cuando la situación actual de la Iglesia alienta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible por Cristo. Esto hace inadmisibles toda concepción de la fe que la redujera a una cooperación puramente pragmática sin comunidad en la verdad. Esta verdad no está amarrada a una determinada sistematización teológica, sino que se expresa en los enunciados normativos de la fe.

Ante presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas e incluso incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de discernir el error y el deber de excluirlo, llegando incluso al rechazo formal de la herejía, como remedio extremo para salvaguardar la fe del Pueblo de Dios.

La tesis 8 saca las consecuencias de lo anterior; el comentario puede ser breve, ya que todos los supuestos de la tesis están ya discutidos. La primera parte de la tesis hace la separación definitiva entre el pluralismo inadmissible y la pluralidad positiva en la Iglesia y determina como criterio decisivo la relación con la cuestión de la verdad. Como se indicó en la

stage is scholarly... A sixth stage is post-Scholastic theology. It has to comprehend the previous five stages. It has to discover the invariants of human development. It has to take its stand both on inner religious experience and on the historicity of personal development within the Christ community».

Introducción, el movimiento intelectual de la época moderna —al menos desde Augusto Comte²⁶— se caracteriza por una creciente retirada de la cuestión de la verdad. Esto está motivado, sobre todo, por el enfrentamiento de verdad y método; la cuestión de la verdad no es, como tal, positivizable; por tanto, se rechaza como acientífica, en última instancia; la reemplaza la cuestión de lo exacto y de lo útil. Con este proceso formal se asocia uno de contenido: en la medida en que desaparece la cuestión del ser, y con ella la ecuación de *ens y verum*, se considera lo existente como pura facticidad, que en sí no tiene verdad; ya no puede preguntarse por la verdad; no sólo porque no hay método alguno para esto, sino porque no existe la verdad misma²⁷. Todas estas posiciones se fomentan, acaso, no tanto directamente, como desde un clima general; y se hacen eficientes también visiblemente en la Iglesia²⁸. La duración interminable del diálogo ecuménico, la discusión cada vez más complicada de los teólogos—realizada por todas las partes con «fundadas razones»—; además, la necesidad de revisión de decisiones del magisterio de fin de siglo (respuestas de la Comisión Bíblica), producen la impresión de que en ningún caso se da la verdad definitiva; es más, que en el fondo sólo pueden, en suma, dar orientaciones la respectiva conciencia de fe, la experiencia de la fe y la praxis de los individuos, o bien de las comunidades, sin poder reclamar para sí el predicado «verdad» en el sentido antiguo²⁹. La exigencia de pluralismo en la Iglesia adopta en este contexto una significación muy fundamental; la Iglesia ya no es entonces definible por una confesión de contenido a través de las épocas, sino coexistencia de grupos distintos con experiencias de fe totalmente diferentes,

²⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott* (Salzburg 1950) 109-216; trad. castellana: *El drama del humanismo ateo* (Epesa, Madrid 1970).

²⁷ La retirada de la ecuación de *ens y verum*, con la consecuencia de la planificabilidad de la verdad, expresamente en L. DEWART, *Los fundamentos de la fe* (Laiá, Barcelona 1972).

²⁸ Dewart (I 27) ve explícitamente la diferencia entre lo que llama «tradicionalismo» y «progresismo» en el concepto de verdad: «La raíz más profunda de la reacción negativa de los tradicionalistas a la situación histórica, que impele al cristianismo a estimular creadoramente su misma evolución, se encuentra en el concepto tradicional de verdad, y, en estrecha reciprocidad con esto, en el concepto de realidad, que corresponde al concepto de verdad».

²⁹ Esta es también la verdadera cuestión, de la que se trata en la discusión en torno a la tesis de la infalibilidad de Küng, aunque esto se encubra en primer lugar por la curiosa fusión, en la que el problema de la verdad y el problema de la certeza están encajados en Küng. Cf. H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Einsiedeln 1970); K. RAHNER (director de la publicación), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von H. Küng* (Freiburg 1971); H. KÜNG (director de la publicación), *Feibelbar? Eine Bilanz* (Einsiedeln 1973).

que, en último término, se unen por una cooperación puramente pragmática, para los que «el asunto de Jesús» y el horizonte de las tradiciones cristianas proporcionan en todo caso un vago denominador común. Pero la destrucción de la idea de verdad que acontece con esto no representa una disputa filosófica al margen de la fe; alcanza al centro de lo cristiano mismo, a Aquel que dijo de sí: «Yo soy la verdad» (Jn 14,6). Creer en Dios significa creer en la verdad; creer en Cristo significa creer en su accesibilidad y en la comunidad que procede de la verdad, y justamente así libera de las determinaciones arbitrarias de la praxis humana, en la que el hombre se convierte en criatura de sí mismo, en dios de sí mismo, y, por tanto, en esclavo de sí mismo. Por consiguiente, hay que defender frente a tales evoluciones, sólo raras veces plenamente conscientes, pero ampliamente eficientes en la tendencia, el cristianismo de Jesucristo mismo con la accesibilidad y expresabilidad de la verdad; ni más ni menos. Además, se acentúa expresamente, una vez más, que la accesibilidad de la verdad no significa la canonización de sistemas teológicos, sino que significa la accesibilidad de aquel centro que da que pensar a los sistemas.

Si la verdad es accesible, entonces puede caracterizarse la falsedad como tal. Nadie niega ya hoy que ha habido abuso de las censuras eclesiásticas. Por esto es comprensible la animosidad para con las medidas del magisterio, e incluso provechosa como advertencia para el extremo cuidado en la pronunciación de sentencias. Pero cuando esta actitud se acrecienta desde lo emocional a lo fundamental y se mantiene imposible toda diferenciación de lo cristiano, entonces está en juego de nuevo la causa de lo cristiano mismo. Un cristianismo que sencillamente ya no pudiera decir lo que es y lo que no es, por dónde pasan sus fronteras, no tendría ya nada que decir. Por tanto, queda a la Iglesia, o bien al magisterio eclesiástico, la posibilidad, ahora como antes, de señalar el abandono de contenidos cristianos esenciales, o bien su oscurecimiento como tal. No cabe duda de que son bienes importantes el derecho del afectado y el amor para él; sin embargo, existe también el derecho de la comunidad sencilla de los creyentes, que debe protegerse de un juego intelectual de unos pocos, que son privilegiados por su formación, y tratan de imponer su propia opinión a los hombres en lugar de la fe de la Iglesia. Este derecho a

la protección de los que quieren creer la fe de la Iglesia, se une con el derecho interno de la verdad como tal, que es el valor propiamente confiado a la Iglesia, sin el que el amor también se anula. De ahí que la tesis acentúe con toda energía que la función apostólica del anatema (1 Cor 16,22; Gál 1,8s; 1 Cor 5,2-5; 2 Jn 10, etc.) es hoy también derecho de los que tienen autoridad en la Iglesia y puede convertirse en su deber.

B) EL ASPECTO MISIONERO

Comentario de PETRUS NEMESHEGYI

Tesis IX

A causa del carácter universal y misionero de la fe cristiana, los acontecimientos y las palabras reveladas por Dios deben ser cada vez repensadas, reformuladas y vueltas a vivir en el seno de cada cultura humana, si se quiere que aporten una respuesta verdadera a las interrogantes que tienen su raíz en el corazón de todo ser humano y que inspiren la oración, el culto y la vida cotidiana del Pueblo de Dios. El Evangelio de Cristo conduce de este modo a cada cultura hacia su plenitud y la somete al mismo tiempo a una crítica creadora. Las Iglesias locales que, bajo la dirección de sus pastores, se aplican a esta ardua tarea de la encarnación de la fe cristiana, deben mantener siempre la continuidad y la comunión con la Iglesia universal del pasado y del presente. Gracias a sus esfuerzos, dichas Iglesias contribuyen tanto a la profundización de la vida cristiana, como al progreso de la reflexión teológica de la Iglesia universal, y conducen al género humano en toda su diversidad hacia la unidad querida por Dios.

La fe entiende a Cristo como el mediador de la salvación único, definitivo, absoluto; el único conciliador de Dios y el hombre, de hombre y hombre, de hombre y mundo. Su mensaje, el Evangelio de la gracia de Dios, es válido para todos los pueblos, hasta el límite del globo terrestre y hasta el final de los tiempos. El es el Emmanuel, en el que obtienen su respuesta llena de gracia las preguntas más profundas del corazón humano, creado para Dios. El ha adquirido como herencia todos los pueblos por su muerte y resurrección, ha derribado por su cuerpo los «muros divisorios» y ha hecho posible a todos los hombres acercarse al Padre por él en un espíritu.

Para conseguir que se acepte personalmente por los hombres particulares esta oferta de salvación en Cristo por un acto expreso de fe y por la adhesión pública a los discípulos de Cristo, debe anunciarse el Evangelio de Cristo a todos los pueblos, en todas las lenguas del mundo. Ya Pablo sabía que debía hacerse «un judío para los judíos, un griego para los griegos», para realizar esto. Todos los escritos del Nuevo Testamento, especialmente la literatura paulina y joanea, atestiguan el paso decisivo del Evangelio de la tierra madre palestina al mundo helenista. No sólo están redactados en lengua griega; también se recogen en ellos ampliamente formas mentales, vocabulario religioso, géneros literarios, etc., del ámbito cultural griego. Pero por estas formas se anuncia al mundo griego algo radicalmente nuevo: el Evangelio de la gracia de Dios en Jesucristo. Este proceso de conexión cultural del cristianismo se continúa en gran estilo por los Padres de la Iglesia, en lo que naturalmente también se manifiestan luego sus peligros: las formas culturales y religiosas, de pensamiento y de vida aceptables, se enfocan, a veces, el núcleo del Evangelio, se producen desplazamientos unilaterales de acento; cosas que responden menos al sentimiento vital cultural propio, se olvidan; algunas cosas se expresan en categorías inapropiadas. Pero, no obstante todas las imperfecciones, este primer gran proceso de la nueva exposición del cristianismo en el mundo helenista es una grandiosa realización que ha probado su valor por la vida y la muerte de innumerables santos y mártires y por su fuerza configuradora de la historia. La razón principal por la que el mundo griego-romano como conjunto aceptó el cristianismo fue la vivencia de sus pueblos: «Los cristianos piensan mejor, viven mejor, mueren mejor que los demás; ¡también nosotros querríamos pensar así, vivir y morir así!»

El éxito de esta nueva exposición del cristianismo se experimentó de manera tan grande, que al final de la antigüedad comenzó un proceso de cierta rigidez: los conceptos formados en la época de los Padres de la Iglesia, las doctrinas, las formas de vida, de oración y de culto, fueron absolutizadas; se formó una cristiandad cerrada, coincidente en conjunto con el círculo cultural europeo. El celo misionero seguía por cierto influyendo aún y producía éxitos importantes, especialmente en la Edad Moderna. Pero la labor misionera de estos siglos figuraba fuer-

temente en la esfera de la conciencia de la propia superioridad cultural, y sufrió bajo la equiparación acrítica del cristianismo, sin más ni más, con el *statu quo* teológico, ético, canónico y de organización de la Iglesia occidental. Así, la Sagrada Escritura, los catecismos, las obras teológicas y los libros devocionarios se tradujeron y se traducen solamente en diferentes idiomas (con un abundante empleo de neologismos) o se imitan; las concepciones morales de la sociedad burguesa europea se imponen ampliamente a las nuevas comunidades cristianas, se cultiva la liturgia latina; se extiende la organización eclesiástica existente a los nuevos territorios simplemente con pequeñas adaptaciones.

En misionólogos del siglo xx se inicia una nueva reflexión sobre el tema; la idea de la acomodación cultural se recoge por las encíclicas misionales pontificias. Finalmente, en el decreto del concilio Vaticano II sobre las misiones se acentúa con gran energía la idea de una pluralidad cultural del *único* cristianismo. Allí se dice: «La semilla que es la Palabra de Dios brota de la tierra buena, regada por el rocío celestial; saca de ella el jugo, lo transforma y lo asimila, para dar por fin mucho fruto. Así, las Iglesias jóvenes, enraizadas en Cristo, edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, asumen, por tanto, en consonancia con la economía salvífica de la encarnación, todos los tesoros de los pueblos en este admirable intercambio, que se dieron a Cristo por herencia (Sal 2,8). Ellas toman de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y ciencia, del estilo artístico y habilidad de sus pueblos, todo lo que pueda contribuir a alabar la gloria del Creador, a glorificar la gracia del Salvador, a estructurar rectamente la vida cristiana. Para realizar este objetivo es preciso que se estimule en cada gran área cultural la labor teológica de investigar de nuevo, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y palabras revelados por Dios, consignados en las Sagrada Escritura y explicados por los Padres de la Iglesia y el magisterio. Así se verá con más claridad por qué caminos pueda acercarse la fe a la inteligencia, sirviéndose de la filosofía y sabiduría de los pueblos, y de qué manera puedan conciliarse las costumbres, la concepción de la vida y el orden social con la ley moral contenida en la revelación divina. Con esto se abren caminos para una adaptación más profunda en todo el ámbito de

la vida cristiana. Si se procede así, se excluye toda especie de sincretismo y de falso particularismo; la vida cristiana se adapta al espíritu y peculiaridad de cada cultura; las tradiciones particulares se incluyen en la unidad católica junto con las cualidades de los distintos pueblos, iluminadas por el Evangelio» (n.22).

La nueva reflexión deseada por el concilio llega a niveles muy profundos. Ya no se trata de una mera «adaptación». Esta expresión, usada con frecuencia en la teología actual sobre misiones, no agrada a los cristianos de Asia, Africa, etc. Produce la impresión de que un cristianismo acabado, perfecto, debe adaptarse pedagógicamente sólo al uso de pueblos y personas espiritualmente menores de edad. Pero en los deseos del concilio se trata de un encuentro creador entre la revelación divina y las lenguas, el mundo mental, las concepciones y experiencias religiosas y filosóficas, la moralidad tradicional, las instituciones sociales, etc., de los diferentes pueblos y culturas que se han desarrollado hasta ahora sin el influjo de la doctrina cristiana, pero no ciertamente sin una acción oculta del Espíritu Santo. Toda esta herencia cultural ofrece un conjunto original de significados, una especie propia de *common sense*, una cantidad de determinadas diferenciaciones científicas, filosóficas y religiosas de la experiencia universal humana; un «vocabulario», una «precomprensión», como medio indispensable de la expresión del mensaje cristiano en el área cultural respectiva. Si queremos anunciar a Cristo a un japonés, debe realizarse en lengua japonesa. En ella se dispone de un gran número de palabras y acepciones, pero están determinadas en su sentido por experiencias milenarias de la vida, por formas mentales y sociales, por experiencias religiosas matizadas sintoística y budísticamente, por una literatura de alto nivel y un arte muy espiritual: sentido que de ningún modo coincide simplemente con los conceptos del mundo mental bíblico, helenista o escolástico. Una predicación de la fe cristiana que no tuviera en cuenta todo este material y con extranjerismos, neologismos o términos técnicos adoptados sin atender a su fondo, aspirara a la traducción literal, cuando más, de un catecismo compuesto en formas mentales europeas, tendría que producir el efecto de un cuerpo extraño, difícilmente inteligible. Aunque los hombres—por la acción del Espíritu Santo—se conviertan a Cristo en razón

de una predicación semejante, subsiste en ellos la propia precomprensión, no vinculada orgánicamente con el cristianismo ni confrontada convincentemente, y así existe el gran peligro de que su fe cristiana se asiente en una esfera intelectual separada de la totalidad de su personalidad y falte la unidad interior de la persona requerida para la madurez.

Ciertamente existe una comunidad profunda, fundamental de todos los hombres. Como todo hombre tiene dos ojos en la cara y cinco dedos en las manos, así también son comunes las preguntas últimas, fundamentales, del corazón humano. Pero como los ojos y dedos de cada hombre son diferentes—y esta diferencia es aún más considerable en las distintas razas—, tampoco se plantean estas preguntas últimas a los hombres en la misma forma. Las preguntas por el de dónde y el adónde, por el tiempo y la eternidad, la vida y la muerte, el bien y el mal, el yo y la comunidad, la inmanencia y la trascendencia, el sufrimiento y la actividad, la justicia y la misericordia, el pecado y la purificación; el afán de saber y el entregarse a una «sabia ignorancia», la contemplación silenciosa y el servicio amoroso, etc., son, sin duda, preguntas y categorías fundamentales sobre las que gira la vida de todo hombre; pero su valor posicional, la índole de su experiencia, la forma de la respuestas considerada como convincente, etc., son diferentes en todas las áreas culturales e incluso en cada hombre particular. De forma distinta se plantean estas preguntas en un judío de la época de Cristo, para el que la fe en el Dios creador personal era algo evidente; el pecado, como violación de la alianza, un problema decisivo personal y colectivo; la esperanza del futuro escatológico y la idea de la resurrección de los muertos, un concepto familiar, y en un griego de mentalidad platónica, con su concepción de un absoluto espiritual, inmutable, transcendente; con su visión del mundo y de la vida matizada dualísticamente, con su convicción de la inmortalidad personal del alma; de manera distinta se plantean también en un asiático, formado por las grandes religiones orientales, para el que el pasado y el futuro se extinguen en el eterno ahora, el concepto de persona se une con la idea de egoísmo, y, por tanto, se considera como inferior, y la salvación consiste en una realización vivencial de la unidad originaria con el principio silencioso inefable de todas las cosas; y se plantean de forma distinta

en un hombre actual del Occidente «poscristiano», con su mundo humanizado, alienado de Dios, con sus utopías inmanentes del futuro, su historicismo relativizador de todo, etc.

Nosotros los cristianos creemos que Cristo es la respuesta completa a la búsqueda de todos estos hombres. Pero para llevar esto a la conciencia debe pensarse, declararse y vivirse su doctrina y su obra de tal manera, que se produzca un verdadero diálogo con el respectivo hombre que pregunta y con sus concepciones concretas. Sin embargo, no se trata de encubrir la peculiaridad del cristianismo y de transformarlo en judaísmo, platonismo, meditación oriental o fe en el progreso actual. La tentación existe, pero debe combatirse. Se trata, por el contrario, de una acción creadora; la precomprensión, las experiencias, los conceptos, las estructuras mentales, etc., de los pueblos y culturas se necesitan para pensar y expresar con ellos algo que en estos conceptos y estructuras mentales no se pensó ni se expresó conceptualmente hasta ahora: el Evangelio de la gracia de Dios en Jesucristo. Si esto no ocurre como un proceso superficial, apologético de vasallaje, sino auténticamente, en modo alguno significará una opresión de las culturas. Pues el universo—y, por tanto, también la historia de la humanidad en su diversidad—es creado en vista de Cristo y en él tiene su consumación. En las culturas y religiones de la humanidad hay ciertamente también muchas clases de exclusivismos, lagunas, errores, prejuicios, defectos, pecados; pero también diversas cosas que proceden del corazón humano, hecho por Dios para lo verdadero, bueno y bello, y son inspiradas por el Espíritu, que actúa en el silencio. Por tanto, una predicación del Evangelio que recoge realmente los conceptos, juicios, formas de vida, etc., de una cultura, es, al mismo tiempo, una contribución a la realización de estas culturas, como también una crítica creadora de las mismas. Análogamente a como el acontecimiento de Cristo fue, al mismo tiempo, realización y crítica creadora de la religión veterotestamentaria—justamente porque recogió las mismas cuestiones, conceptos y temas—, así hoy debe también el Evangelio invitar a todo hombre y a toda comunidad humana al encuentro, «examinarlo todo, quedarse con lo bueno». Nunca se puede superar este proceso con facilidad. Sin embargo, se desarrollará relativamente con más facilidad en las culturas en que las experiencias fundamentales

del hombre se asimilaron en toda su profundidad y extensión, y así están abiertas frente a lo universalmente humano; considerablemente más difícil es el caso en culturas que nacionalmente están concluidas, y en las que sólo han hallado expresión esferas reducidas de la experiencia humana. Pero en todos los casos, un encuentro semejante beneficia no sólo a las culturas en cuestión, sino también al mismo cristianismo. En la existencia creyente del hombre y de los grupos humanos que piensan, viven y expresan el Evangelio de esta nueva forma, se abren nuevas profundidades del cristianismo, se confirma su potencia como semilla para producir nuevos frutos y se forja una nueva forma de hombre cristiano.

Con demasiada frecuencia se descuidó una confrontación creadora semejante. Culturas que eran demasiado débiles para defenderse, como las de Sudamérica, fueron destruidas por la cultura cristiana colonizante; en África se forman frecuentemente comunidades cristianas desarraigadas sobre las ruinas destruidas sin contemplaciones del antiguo estilo de vida religioso y étnico; en Asia actúan muchas veces las pequeñas comunidades cristianas como verdaderas islas occidentales, rodeadas por el mar intacto e insondeado del mundo oriental. Un cierto triunfalismo de los cristianos, alimentado por una larga historia de intolerancia religiosa y por una superioridad civilizadora debida a las circunstancias del tiempo, ha impedido el florecimiento de un proceso de aprendizaje mutuo y de diálogo. En el mundo americano se produjo el hecho de que a la aceptación del humanismo occidental secularizado, pero, sin embargo, fundado cristianamente, se le dio más preferencia que a la predicación oficial de la fe de la Iglesia misionera.

Esto nos lleva a la siguiente cuestión: la difícil y necesaria labor de la nueva expresión del cristianismo en las distintas culturas debe realizarse, sobre todo, por las Iglesias del país mismo, es decir, por cristianos indígenas que viven, hablan y piensan creadoramente.

Los Padres de la Iglesia pudieron interpretar helenísticamente el cristianismo porque se habían educado en la cultura griega, en ella habían pensado y vivido. La cultura significa un medio tan universalmente determinante, tan envolvente, que sólo unos pocos hombres geniales logran arraigarse en varias culturas. Un japonés, por ejemplo, tiene su índole propia de

inteligencia y de carácter, que se determina y configura por la herencia nacional milenaria, por las formas religiosas tradicionales, por la lógica de la lengua japonesa, por las estructuras de la vida familiar y social, con las cuales puede reaccionar y reacciona al Evangelio de una forma característica suya. Oye el Evangelio con un corazón limpio, sin prejuicios, libre de las controversias históricas y de los problemas, condicionados por el tiempo, de la historia de la Iglesia occidental. Si el japonés sigue arraigado profundamente en su propia tradición—por desgracia no es éste siempre el caso—y al mismo tiempo se adapta profundamente a la existencia cristiana, el resultado será un cristianismo vivido, sentido y pensado de forma japonesa. Naturalmente, la condición previa de esto es que el cristianismo que se le facilite no sea un sistema rígido, comprimido en el caparazón de las formas occidentales mentales y culturales; ni una religión—Jesús de la Ilustración—despojada de su esencia.

Como la responsabilidad de la nueva expresión del cristianismo en las diferentes áreas culturales debe confiarse, sobre todo, a las respectivas Iglesias particulares, es sumamente de desear que en todos los medios culturales se consagren numerosos obispos indígenas que dispongan de aptitudes, conocimientos y del tiempo necesario para dedicarse a una labor semejante.

El trabajo practicado en las Iglesias particulares debe realizarse siempre, naturalmente, en profunda solidaridad con la Iglesia universal del pasado y del presente.

Siempre hay que tener ante la vista la unidad diacrónica y sincrónica del Pueblo de Dios como el único sujeto adecuado de la fe cristiana. Las Iglesias particulares deben permanecer conscientes de su «ser-parte». Todo lo que en las tesis anteriores y siguientes de este informe se dice sobre el carácter normativo de la Sagrada Escritura y de la tradición eclesiástica se aplica también a la nueva declaración del cristianismo en las diferentes áreas culturales. Pero asimismo son válidos los límites de normatividad expuestos en tales tesis: las reflexiones de la Biblia, ligadas a la época, que proceden del mundo mental y de la estructura social del área mediterránea antigua, pueden ser una carga insoportable para los cristianos africanos o asiáticos de los tiempos modernos; las tradiciones propias de las Iglesias particulares—aunque sean las tradiciones de toda la Iglesia la-

tina occidental—no poseen una validez absolutamente vinculante en el proceso de la transmisión supracultural del cristianismo.

A algunos parecerá paradójico que precisamente hoy, en la época de una civilización mundial técnica uniformadora, la Iglesia católica reclame con tanto apremio la necesidad de una pluralidad en la expresión de la fe y vida cristianas. Ciertamente, debido a la marcha triunfal de la civilización técnica actual, resultan anticuados los intentos de adaptación, que quisieran acoplar el cristianismo solamente a una forma ya pasada de cualquier cultura. El cristiano chino, indio o africano que quiera vivir, expresar y reflexionar de nuevo hoy su cristianismo, debe ser no sólo un cristiano completo y un chino, indio o africano completos; debe también mantenerse plenamente en el hoy y el mañana de toda la humanidad. Pero justamente en la colectivización amenazadora de las masas humanas de hoy y mañana debe la Iglesia insistir en lo único de cada hombre y de su realización de la fe. Para que ésta sea realmente una decisión fundamental aceptada en las profundidades de la existencia humana y se mantenga en la sociedad secularizada que ya no la protege, tiene que ofrecerse, más que nunca, la posibilidad de que la decisión y la realización de la fe se entiendan verdaderamente y capten el núcleo más profundo de lo cristiano. Para esto es indispensable que se tengan en cuenta enteramente en su peculiaridad las imágenes existentes de la vida, las formas mentales, las acepciones, palabras y comprensiones previas. Sólo así será la oración nacida de la fe en Cristo un acto fundamental de la persona; el culto litúrgico, una auténtica experiencia comunitaria con Dios y el prójimo; y la vida cristiana cotidiana será un compromiso concreto, creador, animoso, lleno de sentido y abnegado de un «representante del amor de Cristo» (Ambrosio) en el mundo.

La gran labor de pensar, expresar y vivir de nuevo el cristianismo en las distintas culturas apenas sólo ha comenzado. Pero los pocos ensayos acometidos hasta ahora muestran que esta labor no sólo redundará en provecho de las respectivas Iglesias, sino de toda la cristiandad. Como en la antigüedad contribuyó el espíritu de la Hélade al tesoro de la comprensión cristiana de la vida, del mundo, del hombre y de Dios, así el espíritu de la India, China, Africa, Japón, etc.—y ciertamente tam-

bién el espíritu de la cultura actual científico-técnica—, prestará hoy y mañana una contribución imprescindible a esta comprensión.

La imagen bíblica de la semilla debe convertirse en imagen directriz. El árbol, nacido de una semilla caída en buena tierra, conserva y desarrolla su propia índole; sin embargo, el grueso del tronco, la forma de las ramas, la frescura de las hojas e incluso el sabor particular del fruto están determinados también por la clase de la tierra y del clima. Todas las riquezas de la tierra fértil, de la lluvia refrescante, del sol madurador, contribuyen al crecimiento del árbol. Análogamente se estructuran hoy las muchas Iglesias en la unidad de la única Iglesia en todos los países del mundo.

C) SOBRE LA CUESTION DE LA VALIDEZ PERMANENTE DE LAS FORMULAS DOGMATICAS

Comentario de JOSEPH RATZINGER

Tesis X

Las fórmulas dogmáticas deben ser consideradas como respuestas a problemas precisos, y es en esta perspectiva en la que permanecen siempre verdaderas.

Su interés permanente está en dependencia de la actualidad durable de los problemas de que se trata; incluso es preciso no olvidar que los interrogantes sucesivos que se plantean los cristianos sobre el sentido de la Palabra divina desde el ámbito de la tradición, se engendran unos a otros, de manera que las respuestas de hoy presuponen siempre de algún modo las de ayer, aunque no puedan reducirse a ellas.

Tesis XI

Las definiciones dogmáticas usan ordinariamente el vocabulario común e incluso cuando dichas definiciones emplean términos aparentemente filosóficos no comprometen a la Iglesia con una filosofía particular, sino que tienen por objetivo las realidades subyacentes a la experiencia humana común que los términos referidos han permitido distinguir.

Tesis XII

Estas definiciones no deben ser jamás consideradas aparte de la expresión particularmente auténtica de la Palabra divina en las Sagradas Escrituras, ni separadas del conjunto del anuncio evangélico de cada época. Por lo demás, las definiciones proporcionan a dicho anuncio las normas para una interpretación siempre más adapta-

da de la revelación. Sin embargo, la revelación permanece siempre la misma, no sólo en su sustancia, sino también en sus enunciados fundamentales.

Con la tesis 9 se concluye la exposición fundamental del problema de la pluralidad en la teología. Las tesis 10-15 tratan aún complementariamente dos importantes cuestiones especiales; las tesis 10-12 se ocupan de la cuestión de la definibilidad de las fórmulas dogmáticas; las tesis 13-15 dan indicaciones para la cuestión de la pluralidad y unidad en la moral. Por consiguiente, en las tesis 10-12 se debate el difícil problema de la relación de lenguaje y pensamiento, que en las discusiones posconciliares ha actuado como punto inmediato de partida de la disputa. La identidad de la sustancia cristiana como tal, la «cosa» de lo cristiano, no se impugnó, sin embargo, directamente, pero sí se señaló que ninguna fórmula, por válida e imprescindible que haya sido en su tiempo, puede expresar plenamente el pensamiento aludido y declararlo inequívocamente para siempre, ya que el lenguaje está constantemente en movimiento y se desplaza en su contenido de significado. Por lo tanto, se trata de interrogar de nuevo en cada caso a la palabra por la cosa aludida y de mantener la cosa; en ciertas circunstancias, también contra la palabra. Como el ejemplo más apreciado de esta transición de las palabras en favor de la cosa misma se presenta el concepto de transustanciación, pero también se citan el *homousios* y, con creciente frecuencia, el concepto cristológico y trinitario de persona.

Las tesis de la Comisión Internacional de Teólogos no niegan el problema aquí existente, pero consideran como demasiado ruda una solución que se base sobre la separación de palabra y pensamiento. Ciertamente existe la mayor o menor adecuación de la palabra frente al pensamiento y los desplazamientos del lenguaje humano; pero, por otra parte, no existe un pensamiento sin lenguaje, no existe la pureza del concepto como tal separable de la palabra. La palabra es la encarnación del pensamiento, no su mero recipiente, por lo que el pensamiento no se alumbra pasando por la palabra, sino sólo penetrando en la palabra y en su profundidad. Así, en lugar de querer preparar puramente el pensamiento y luego llevarlo a la palabra, se debe tocar el campo de referencia de la palabra.

La tesis 10 enlaza con esto una reflexión ulterior. Además de la idea del cambio de las palabras en favor de la identidad de los pensamientos, se presenta visiblemente otra idea que en un sentido parece ser más positiva ante el dogma de la antigua Iglesia, pero en el resultado lleva, al menos, las mismas consecuencias radicales: las declaraciones del dogma se consideran justificadas y con sentido para su época, pero hoy se consideran anticuadas. Hoy, por ejemplo, ya no hay que plantear en la cristología la cuestión de las dos naturalezas de Jesús, sino, acaso, la cuestión de las consecuencias políticas y sociales que se deducen del camino de Jesús. La doctrina de las dos naturalezas debía entonces contarse entre los problemas extintos del cristianismo; no se necesita disputar sobre esto, sino que hay que plantearse las cuestiones actuales.

Precisamente esta reflexión ofrece a la tesis el punto de partida para abordar también el problema del lenguaje. Si se considera un dogma por separado, aislado en sí como una tesis, al modo de los teoremas matemáticos, resulta ininteligible y aparece no diciendo nada, muerto. Pero ningún dogma se mantiene simplemente en sí mismo como una tesis, sino que es producto de una lucha espiritual nacida de la sacudida de una pregunta que se plantea al hombre en el encuentro con la fe, y así como las profundidades de su propio ser. Sólo el que lee el dogma desde la pregunta en la que ha adquirido forma puede, en suma, entenderlo. No pueden morir simplemente las preguntas últimas, que no sólo conmueven a escuelas teológicas particulares, sino que abarcan a la Iglesia como totalidad, y, por tanto, fuerzan a una respuesta que afecta a la Iglesia como Iglesia. Estas preguntas pueden quedar enterradas, pueden ocultarse detrás de otras cuestiones; pero si en ellas se trata de la pretensión y de la esperanza de la misma fe, nunca quedarán sin importancia. Así, por ejemplo, la fórmula de las dos naturalezas de Cristo puede sonar de momento extraña, objetivista, y parecer así superflua. Pero la cuestión de la profundidad que alcanzan la palabra y los hechos de Jesús, de la certeza y poder que están en juego; la cuestión de si aquí ha actuado un hombre trágicamente grande o de si Dios mismo obra en él, de si yo tengo en él un compañero de discusión o debo adorarlo porque es Dios, y ama, sufre, procede y habla con una obligatoriedad última, esta cuestión nunca puede

ser anticuada; solamente ella llega hasta el fondo del ser humano, sólo en ella se sale Cristo de los «hombres normativos» y se convierte en el destino de la humanidad y del mundo. Si esta cuestión se encubre, se aparta, se reemplaza por otra, no se realiza un progreso de actualidad, sino que es una ceguera que huye de las decisiones últimas, y, por tanto, es una evasión de la totalidad del ser-hombre, una eliminación en el centro de la vida humana. Lo que se dijo anteriormente sobre la «jerarquía de las verdades», incluye que no todas las preguntas que llegaron a ser respondidas por el dogma son del mismo orden de importancia, pero sí que llegan de tal modo al fondo del ser humano y cristiano, que ya no pueden resultar superfluas.

Ciertamente, la historia del preguntar humano continúa incansablemente, y, por tanto, la fe y su lenguaje siguen en camino a través de toda la historia. Pero las nuevas preguntas se reavivan en las antiguas; lo que hoy significa que este hombre es verdaderamente Hijo de Dios, no se puede contestar desde Calcedonia solamente, sino que tiene que evaluarse justamente en el hoy; pero quien quiera sostener este hoy pasando por alto el radicalismo de Calcedonia, podría resultar más actual por semejante olvido sólo aparentemente; pero, en realidad, una pérdida tal de la tradición central lleva a la pérdida de la profundidad y a una superficialidad que se agota rápidamente.

Por consiguiente, la primera tarea no puede ser una «traducción» precipitada, sino la búsqueda de todo el dogma, de la pregunta en la que su palabra es respuesta. En la búsqueda del contexto ulterior de la palabra que aclare su forma de sentido se presenta, en primer lugar, un obstáculo. ¿No están las palabras de los dogmas tan acopladas con determinadas filosofías que el final de la filosofía en cuestión signifique también el final del dogma como fórmula? ¿No están ligadas las declaraciones de Nicea al platonismo medio; la palabra *transustanciación*, al aristotelismo tomista, etc.? La investigación moderna de la historia de los dogmas ha mostrado de forma convincente que esta visión es superficial. Los concilios de todas las épocas se han guardado mucho de dogmatizar una filosofía. El camino hacia el dogma se inicia precisamente porque las verdades cristianas no se conformaban con las visiones filo-

sóficas o porque eran cuestionadas desde el pensamiento filosófico. Pero así se convertía siempre este camino en un diálogo crítico de la fe y la filosofía en el que la fe aclaraba su pretensión y contenido propios mediante la posibilidad del pensamiento filosófico, pero al mismo tiempo ampliaba, reformaba y abría críticamente el pensamiento filosófico. A nivel lingüístico y mental fue esto un proceso de depuración, de transformación y de desprendimiento progresivo de una filosofía sistemática particular y fundada en sí. Así proceden, sin duda, del ámbito filosófico una serie de fórmulas dogmáticas, pero que sólo se convirtieron en expresión de la fe en un momento en el que, después de seguir una prolongada historia en la disputa entre fe y filosofía, después de recorrer una historia en el interior de la misma fe, y yendo más allá de su prehistoria y desprendiéndose de ella, han llegado a ser la expresión específica de lo que la fe, interrogada por el pensamiento humano, puede decir sobre sí misma. Esto podría mostrarse tanto respecto a la terminología trinitaria y cristológica del dogma como respecto al lenguaje de la antropología y de la doctrina de los sacramentos³⁰. Este proceso de la génesis de los términos del dogma, realizado de la forma más dramática en el concepto de persona cristológica y trinitaria (incluido el de *homousios*), no sólo ha creado nuevas palabras o ha dado un sentido totalmente nuevo a palabras existentes, sino que también ha expresado realidades que antes no se percibían, y que ahora, justamente por esta palabra, forman parte de los conocimientos permanentes del espíritu humano, que naturalmente sólo son accesibles entrando en aquel proceso de la experiencia religiosa, del que justamente la palabra generada representa la huella pasiva. Por tanto, semejantes palabras no son simplemente el lenguaje del platonismo, del aristotelismo o de cualquier otra filosofía, sino una parte de la historia del lenguaje propio de la fe, que ciertamente debe continuar y

³⁰ F. Ricken muestra esto para el ámbito de la doctrina sobre la Trinidad (*Das Homousios von Nikäa als Krisis des altchristlichen Platonismus*, en B. WELTJE, *Zur Frühgeschichte der Christologie* [1970] 74-99); sobre la cristología además, A. GRILLMEIER, *Christ in christian tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (London 1965); TH. SAGI BUNIE, *Problemata Christologiae Chalcedonensis* (Roma 1969). Para el concepto de transustanciación en razón de amplios análisis de textos, la tesis doctoral en Regensburg, aún no impresa, de J. WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1-4 der Sessio XIII* (1972).

continúa, pero que con la misma certeza no puede salvarse si se corta su relación con el pasado.

Con esto queda contestada, ante todo, sólo la pregunta de si el final de ciertas filosofías ha implicado, de suyo, el final del lenguaje del dogma, y, por tanto, del dogma formulado como tal; el dogma habla su propio lenguaje, y expresa en él la nueva experiencia de la fe, en la que naturalmente se recogen conocimientos del espíritu griego o latino que sobreviven a determinadas sistematizaciones filosóficas; un conocimiento filosófico no es falso porque el sistema, dentro del que se pensó primeramente, se destruya como sistema. En este sentido, la fe guarda, en efecto (como ya se dijo anteriormente), una herencia filosófica, que, sin embargo, no le quita nada de su apertura al progreso del pensamiento filosófico. De este modo, la cuestión intermedia de la relación de fe y filosofía en el lenguaje del dogma abre, al mismo tiempo, el acceso al problema definitivo del marco de referencia lingüística de las formulaciones obligatorias de la fe. Hasta ahora se ha hecho patente que este lenguaje está referido a la cuestión por la que se originó la respuesta de la fe y que este lenguaje se formó muchas veces en un proceso de confrontación entre la fe y el pensamiento filosófico precedente; por consiguiente, lleva en sí las huellas de la procedencia filosófica, sin quedar absorbido por esta procedencia. Pero así queda indicado, al mismo tiempo, el otro punto de referencia que siempre debe observarse juntamente: el lenguaje del dogma sirve a la interpretación del Evangelio y quiere ser el indicador de su predicación. Elijamos de nuevo como ejemplo la cristología. El proceso de la formación de las confesiones de fe se concentró, finalmente, de entre el gran número de títulos cristológicos, en una última reducción a la única expresión «Hijo de Dios»³¹.

«Hijo», aplicado a Dios, es una imagen, si bien de una fuerza expresiva extrema insuperable, ya que está asegurada por la realidad de la oración de Jesús y por su decir *Abba*. Sin embargo, es una imagen para el pensamiento filosófico, y, en vista de la seriedad de la decisión cristiana, que exige la disposición a morir por esta confesión, es preciso preguntar por el

alcance real de la imagen, por el concepto de la imagen. Lo encuentra en la palabra *homousios*: de la misma esencia, del mismo nivel óntico y del mismo ser—ésta es la interpretación filosófica de lo que se llama «hijo» en el lenguaje de la piedad, en su ámbito experimental—. En adelante, ambas palabras se necesitan entre sí; el comentario filosófico *homousios* nunca puede reemplazar o agotar la palabra original bíblica *hijo*; como comentario queda en lugar secundario, en un segundo orden. Pero la imagen ya no puede emplearse separada del conocimiento de que su profundidad sólo se toma íntegramente y se agota con el predicado de «idéntico ser, idéntica naturaleza, uno esencial».

Homousios sin «hijo» no dice nada; «hijo» sin *homousios* queda ambiguo. Es decir, el lenguaje del dogma no se mantiene en sí mismo; es, en cierto modo, lenguaje de segundo orden. Está referido al lenguaje de la Biblia y al lenguaje de la predicación, que debe hacer valer íntegramente la palabra de la Biblia ante las preguntas del hombre. Tiene su justo lugar en esta estructura de relación del preguntar humano, de la palabra bíblica y de la transmisión de la palabra en el horizonte de la pregunta. Y ahí tiene también su precisa inteligibilidad.

Esto significa, finalmente, que en la fe que responde a la Palabra hecha carne, no sólo se da la constancia de la cosa o del pensamiento, sino también la imposibilidad de ser anticuadas las palabras fundamentales. Esto se aplica en primer lugar a la palabra radical como tal: la Biblia, que es y permanece siendo la palabra de la fe; esto se aplica, además, a la autodeclaración central de la fe: el Credo, y, con éste, a las palabras clave, en las que se formula la significación del Credo³². La Comisión de Teólogos no ha tratado de determinar qué palabras han de incluirse exactamente en estas palabras clave. Esto sería difícilmente delimitable *a priori* de forma fija de una vez para siempre; de todos modos, se podrá ver, sin duda, una cierta «regla del lenguaje» en las distinciones graduales de la tesis 7, desde las que recae un acento especial en las grandes resoluciones cristológicas y trinitarias. Pero es esencial, sobre todo, la declaración fundamental: la Iglesia,

³¹ Pruebas en H. SCHILIER, l.c. (v. n.24) 36-48.

³² Cf. J. RATZINGER, *Noch einmal: «Kurzformeln des Glaubens»*: Internat. kath. Zeitschr. 2 (1973) 258-64.

como comunidad de la fe y de la confesión, es también una comunidad en la Palabra; el lenguaje del dogma pone también a la palabra unas acentuaciones fijas, que no son cambiables a voluntad. Precisamente confiere así al pensamiento cometidos y posibilidades siempre nuevos. La pluralidad en la predicación de todas las épocas tiene su consistencia en la constancia de las palabras fundamentales, que trata de alcanzarlas siempre de nuevo.

D) EL ASPECTO ETICO

Comentario por PHILIPPE DELHAYE

I. El problema

Tesis XIII

PLURALIDAD Y UNIDAD EN MORAL

El pluralismo en materia de moral aparece ante todo en la aplicación de los principios generales a circunstancias concretas. Y se amplifica al producirse contactos entre culturas que se ignoraban o en el curso de mutaciones rápidas en el seno de la sociedad. Sin embargo, una unidad básica se manifiesta a través de la común estimación de la dignidad humana, la que implica imperativos para la conducción de la vida. La conciencia de todo hombre expresa un cierto número de exigencias fundamentales (cf. Rom 2,14), que han sido reconocidas en nuestra época en afirmaciones públicas sobre los derechos esenciales del hombre.

1. FORMA ACTUAL DE UN ANTIGUO PROBLEMA

Es relativamente nuevo el uso del término *pluralismo* a propósito de la ética. Apenas se le encuentra en las obras clásicas, apareciendo únicamente en producciones más recientes. Los sociólogos explican de buen grado las normas morales por el medio cultural en que se manifiestan. Ahora bien, para ellos, estos ambientes son radicalmente diferentes en el transcurso de las épocas y en los diversos países. Los valores morales —cuya creación reivindicó Nietzsche¹ para la conciencia colectiva en el sentido fuerte de la palabra—son, pues, yuxtapuestos e irreductibles. Se dice, por ejemplo, que el concepto de matrimonio, centrado en los intercambios sociales, radicalizaría

¹ V. J. BURKE, *History of Ethics* (Nueva York 1968) p.297-98.

la exigencia de la indisolubilidad del vínculo, mientras que las teorías basadas en los derechos de las personas, uniéndose libremente, autorizaría al divorcio². La evolución de las costumbres ha sido tan rápida, que algunos presentan la moral como una sucesión de modelos heterogéneos, y, sin tan siquiera detenerse en la atmósfera moral contemporánea, tratan de prever lo que será la moral del mañana³.

Es tan radical la impresión del desmoronamiento de la moral, que una revista mensual católica como *Panorama d'aujourd'hui* puso en marcha recientemente una gran encuesta: «¿Existe aún una moral actual?»⁴ Hace ya algunos años, J. Grundel planteaba idéntico problema: *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie (Lo mudable y lo inmutable en teología moral)*⁵.

Ciertos moralistas, por su parte, recurren al vocabulario del pluralismo y conceden mucha importancia a este problema en su sistema; por ejemplo, Mons. Muigi Bogliolo en su libro *Antropología filosófica (L'uomo nel suo agire)*⁶. Eu autor comprueba que históricamente se han contrapuesto entre sí numerosas morales, pero que, mirando la cosa más de cerca, pueden ser reducidas a una cierta unidad. Efectivamente, muchas de ellas expresan puntos de vista más bien complementarios que opuestos. Igualmente, se puede hablar de una reducción a la unidad al observar que determinadas tesis morales pueden asumirse como elementos de síntesis morales más vastas. El eudemonismo, por ejemplo, pudo ser incorporado por San Agustín y los escolásticos a la moral cristiana.

De cualquier forma, en morales aparentemente diferentes se da una convergencia sobre determinadas grandes tesis: la dignidad del hombre en sí y en los demás, en principio de reciprocidad, etc. Este análisis, demasiado sumario, no concede

² J. REMY, *Fidélité aux engagements et structure des échanges sociaux*, en *La fidélité, mariage, vie religieuse, sacerdoce*: Lumière et Vie 110 (Lyon, noviembre-diciembre 1972) p.6-24.

³ Tal es la estructura de la obra, por lo demás muy interesante, de J. FOURASTIÉ, *La moral prospectiva* (Cid, Madrid 1968).

⁴ Según el último estudio oficial del C. E. S. P. (Centre d'Études des Supports Publicitaires), la revista mensual *Panorama d'aujourd'hui* llega cada mes a 724.000 lectores. Un resumen de la encuesta y las reflexiones sobre la misma se han publicado en un informe: *Y a-t-il encore une morale?* Ponencias y cuestiones actuales presentadas por A. Chittin y R. Masson (París, Le Centurion, 1972).

⁵ J. GRÜNDEL, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie* (Dusseldorf, Patmos Verlag, 1967). Esta obra es muy valiosa por la profundidad de sus investigaciones y la moderación de sus soluciones.

⁶ L. BOGLIOLO, *Antropología filosófica. L'uomo nel suo agire* (Roma, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, 1972).

completa justicia al libro que citamos, mas permite a quienes tienen costumbre de tratar de problemas morales observar que, bajo términos morales, se trata de viejos problemas largo tiempo ha debatidos. En los siglos XVII y XVIII, por ejemplo, los autores que tomaban como punto de partida la conciencia moral se preguntaban ya qué valor podía atribuirse a los juicios morales, dado que variaban en función de los individuos, los países, las épocas. L. Meynard⁷ recuerda la diatriba de Pascal: «Verdad, de los Pirineos para acá; error, de la parte de allá. Tercera verdad, que un río delimita. Un paralelo trastrueca todas las jurisprudencias; un meridiano zanja lo que es verdad».

Otros autores adoptan, más bien, el punto de vista del conocimiento moral sistemático. El P. Joseph de Finance⁸ hablará, por ejemplo, de la universalidad e inmutabilidad de las reglas morales; y el P. J. Fuchs⁹, del «carácter absoluto de las normas morales de la acción».

2. DIAGNÓSTICO DEL SOBERANO PONTÍFICE

En esto últimos años, Pablo VI ha tratado más de una vez de la crisis moral actual, abordando, evidentemente, los problemas del pluralismo o de lo «variable y lo invariable» en moral.

No podría decirse que el magisterio ordinario pontificio más reciente haya fomentado *a priori* la multiplicación de las obligaciones legales y recusado la responsabilidad personal o la libertad que dan lugar a las diversidades personales o regionales. En su discurso del 9 de julio de 1969, el Papa se decide por una mayor libertad. «La mentalidad originada por las enseñanzas del concilio tiende a que se ejerza la libertad, ahora más que antes, en el fuero interno de la conciencia. Tiende, pues, a atemperar la injerencia de la ley exterior y a aumentar la de la libertad interior de la responsabilidad personal de reflexión sobre los grandes deberes del hombre»¹⁰.

⁷ L. MEYNARD, *L'action. Manuel de philosophie pour les classes terminales* (París 1963) p.143. La intención de Pascal no es, por lo demás, predicar el escepticismo, sino demostrar que la revelación de los valores morales en el Evangelio viene en auxilio de las incertidumbres del hombre.

⁸ J. DE FINANCE, *Éthique générale* (Roma 1967) c.8 p.246-70.

⁹ J. FUCHS, *Existe-t-il une «morale chrétienne?»* c.3: Recherches et Synthèses (Gembloux, Duculot) p.52-92; este capítulo no aparece en la edición italiana: *Esiste una morale cristiana?* (Roma, Herder, Brescia, Morcelliana, 1970).

¹⁰ *La liberté*, 9-7-1969; OR (= *L'Osservatore Romano*), 10-7-69; DC (= *Documentación católica*) (1969) 706.

En este mismo discurso, Pablo VI declara que esta libertad «da lugar a un pluralismo legítimo de las costumbres en lo que éstas tienen de contingente; favorece la riqueza de las libres y legítimas expresiones locales, lingüísticas y culturales»¹¹. Más tarde, el Santo Padre tendría ocasión de precisar esta zona de variación y de contingencia en la moral cristiana y en la moral humana: «La ley moral—decía en su alocución del 30 de agosto de 1972¹²—no puede sufrir cambios en sus principios constantes, que son los de la ley natural y del Evangelio. Admitimos, no obstante, que puede existir incertidumbres cuando se trata de profundizar en estos principios de una forma especulativa, de desarrollarlos de una forma lógica o de aplicarlos en la práctica; si no, ¿para qué serviría estudiar y en qué consistiría el progreso moral? Admitimos igualmente que pueden y a veces deben introducirse diversos cambios en las leyes positivas vigentes, que generalmente tienen un carácter unilateral suponiendo que estos cambios tengan un carácter fundamentalmente honesto. ¿No estamos hablando continuamente de reforma, de *aggiornamento*, de renovación, etc.? Y esto principalmente porque las «circunstancias», esto es, las condiciones de lo justo, de lo útil y de lo posible en las que vivimos, están por sí mismas sujetas a cambios, y hoy precisamente más que nunca».

El problema del pluralismo moral, sin embargo, al igual que el simple pluralismo, ha dado un nuevo giro en estos tres últimos años. Ya no se trata de la diversidad cultural o de las variaciones históricas en el marco de la fidelidad a las inspiraciones fundamentales del Evangelio y de la dignidad del hombre¹³, como acabamos de leer, sino de saber si hay una o incluso varias «nuevas» morales.

A todo lo largo del verano de 1972, la catequesis del soberano pontífice irá estudiando los problemas morales de la hora

¹¹ *La liberté*, 9-7-1969; OR, 10-7-1969; DC (1969) 706. El Papa hace notar, por lo demás, que, si la libertad se ha ampliado, existía ya anteriormente, como lo demuestra «la multitud de instituciones administrativas, caritativas, religiosas, culturales, misioneras, que, desde antes del concilio, la autoridad de la Iglesia no sólo permitía, sino fomentaba».

¹² *La incertidumbre moral*, 30-8-1972; OR, 31-8-1972; DC (1972) 804.

¹³ «Dignidad del hombre» tiene aquí un sentido muy preciso: la conformidad requerida a las exigencias de la persona humana a las tendencias, a los valores de la condición humana. Entendida de esta manera, la expresión que utilizo incorpora ciertas acepciones de la «ley natural». Pero, como es sabido, estos términos de «ley natural» y de «naturaleza» han sido utilizados en sentidos muy diversos, y hay que evitar las ambigüedades, que en ocasiones provocan bloqueos psicológicos. Cf. PH. DELHAYE, *Permanence du droit naturel* (Louvain 1968).

presente con el fin eminente de precisar lo «invariable» moral de lo «variable»; de discernir lo que puede cambiar de lo que no debe cambiar en la Iglesia; de subrayar el lazo de unión de la moral cristiana con la fe inmutable; y de luchar también contra la laicización de la ética; de promover los derechos de la conciencia sin olvidar el deber objetivo; de salir, por último, de la incertidumbre moral¹⁴.

¿Cuáles son las causas de esta «incertidumbre moral ideológica»? El Papa cita varias en su discurso del 30 de agosto de 1972¹⁵:

a) Los factores sociológicos. El Santo Padre advierte a este propósito la influencia de una «corriente colectiva que sigue el modo de pensamiento o de costumbres de que [el hombre actual] se siente rodeado»... «El hombre moderno... se deja transformar interiormente y maniobrar exteriormente por elementos imponderables que se le imponen, que afectan y dominan su experiencia de una forma irresponsable». Se trata aquí de «un relativismo infiel a nuestros saludables buenos principios, humanos y cristianos, doblegándose servilmente a las ideas que triunfan en un determinado complejo cultural y político».

b) Reivindicación muy acentuada de la autonomía personal. Hablando siempre del hombre de hoy, el Papa dirá también a este propósito: «Se dice libre, reivindica su autonomía para liberarse»... A propósito del rechazo de las normas objetivas, morales o civiles, el Papa comprueba: «Estamos en unos tiempos de liberación amplia, en un sentido radical, según el cual ha quedado superado todo el conjunto de las leyes, de los derechos de los demás y de sus propios deberes. Se pretende inaugurar un nuevo estilo de vida demoliendo el precedente [es el afán de la revolución]; se ve instaurar un orden [o un

¹⁴ He aquí la lista de estas alocuciones de los miércoles y de otros discursos consagrados a los problemas morales: *Llamada a la santidad* (14-6-1972), *La incertidumbre en la Iglesia* (29-6-1972), *Confianza y discernimiento en el cambio* (5-7-1972), *¿Cómo debemos vivir?* (12-7-1972), *La moral cristiana: una forma de vivir según la fe* (26-7-1972), *Necesidad e insuficiencia de la conciencia moral* (2-8-1972), *El deber* (9-8-1972), *La libertad* (16-8-1972), *La voluntad* (23-8-1972), *La incertidumbre moral* (30-8-1972), *La vida cristiana es exigente* (6-9-1972), *La pureza* (13-9-1972), *La tradición* (16-9-1972), *El amor, resumen de todos los deberes* (20-9-1972), *La fe viva* (27-9-1972), *Los elementos del acto de fe* (4-10-1972), *La fidelidad* (11-10-1972), *El deber de ser apóstol* (18-10-1972), *Las necesidades de la Iglesia* (4-11-1972), *La tradición* (29-10-1972), *La renovación de la Iglesia* (8-11-1972), *El demonio* (15-11-1972), *Un estilo auténtico de vida cristiana* (22-11-1972).

¹⁵ *La incertidumbre moral*, 30-8-1972; OR, 31-8-1972; DC (1972) 803-805.

desorden] en el que cada cual, a su aire, hace lo que le parece»...

c) La «manía del cambio». Ciertos cambios son acertados y deseables. Pero se da también un frenesí del cambio por el cambio. «Cambiar, innovar, inventar, arriesgar: tal es el espíritu en el que se actúa hoy día. Esta manía de cambiarlo todo no parece tener conciencia de que, con ello, se disipa el patrimonio de la tradición, a menudo precioso y característico; parecen no advertir que es difícil dar a las nuevas expresiones de la vida moral la estabilidad lógica, la solidez ética y jurídica que debería distinguirla para que fuera durable y ampliamente aceptada por los hombres, como lo exigiría precisamente la historia y la civilización que todos quisiéramos construir».

d) La prevalencia de la «experiencia» sobre toda reflexión. El pensamiento moderno se muestra reacio a las formulaciones filosóficas del pasado y no se satisface con las de nuestro tiempo. Pretende referirse únicamente a la experiencia. Ahora bien, la experiencia puede ayudar a fijar «una enseñanza moral», pero por sí misma no basta.

«... La nueva generación repudia, como tantas otras, la disciplina rigurosa del pensamiento y la sustituye por la experiencia, cualquiera que sea; y lo que queda de criterio de verdad objetiva es de por sí incapaz de dar al comportamiento humano unos principios sólidos. Si se abandona a sí mismo, es una tentación y es cómplice de todas las desviaciones y de todas las degradaciones a las que la experiencia conduce si se la toma como única guía».

e) Finalmente, el Papa descubre en la «actual decadencia moral» una influencia del situacionismo que nos va minando desde hace veinte años: «Deberíamos tener una noción de lo que se llama esa 'moral de situación', o sea, cuán peligroso es adoptar como primera regla moral el instinto subjetivo generalmente utilitario, que nos sugiere el modo de adaptar diversamente nuestro comportamiento a tal o cual situación sin tener en cuenta como se debe la obligación moral objetiva y la exigencia subjetiva de ser noblemente coherente con uno mismo (DENZ.-SCH., 3918 3921)».

De esta forma, tenemos ya precisado el problema del pluralismo en moral tal como se plantea hoy día. Conciérne a

la diversidad de las culturas y, quizá aún más, de las épocas. Para resolverlo hay que determinar lo invariable del estilo de vida cristiano. ¿Cuáles son los puntos centrales, los temas esenciales del *ethos* cristiano sobre los que las exigencias de la fe no pueden variar? ¿Hasta qué límites son admisibles las diversidades o los cambios? ¿Tolerables o, por el contrario, desechables?

II. Los diferentes niveles de la búsqueda y de la vida morales

Tesis XIV

La unidad de la moral cristiana se funda sobre los principios constantes, contenidos en las Escrituras, iluminados por la tradición y presentados a cada generación por el magisterio. Recordemos como principales líneas de fuerza: las enseñanzas y los ejemplos del Hijo de Dios, que revela el corazón de su Padre; la conformación con su muerte y con su resurrección, la vida, según el Espíritu, en el seno de su Iglesia, en la fe, la esperanza y la caridad, a fin de renovarnos según la imagen de Dios.

Una de las causas del desorden actual radica en que muchos cristianos no distinguen los diferentes niveles de su compromiso moral. Indudablemente, los profesores y los pastores podrían ilustrarlos a este respecto, pero las cosas les parecen tan obvias, que no se atreven a recordárselas. Hemos impartido, efectivamente, una educación moral que ponía en el mismo plano la abstinencia de carne el viernes, el valor de la castidad conyugal, de la oración y el compromiso «teologal» (fe-esperanza-caridad) de la vida. Leyes aparentemente de igual importancia rigen todos los sectores de la vida cristiana. Paradójicamente, el de las leyes positivas, que reclama aptitudes precisas, estaba incluso más desarrollado, porque era el más complicado de precisar. Ahora bien, ciertas leyes positivas han sido suprimidas, se ha insistido menos sobre las exigencias cristianas en materia de mortificación y de oración. Los fieles concluyeron de ello, equivocadamente, que se abandonaban todos los valores cris-

tianos y hasta la idea misma de obligación moral. La ofensiva de Marcuse y otros pensadores actuales contra toda coacción, contra el «principio de realismo», ha difundido una mentalidad y una ideología «no-represiva» en la que el deber absoluto y universal, la idea de valor permanente, han desaparecido en provecho de las reivindicaciones en pro de la espontaneidad, del cambio, de la diversidad¹⁶.

Por tanto, en primer lugar, interesa reflexionar sobre la diferencia de profundidad y de valor que caracteriza los niveles de la reflexión y de la vida morales y revisar, en cada uno de sus grados, la medida de unidad y de diversidad, histórica o geográfica, aceptable. Estoy pensando, ante todo, en la «moral de la fe», según la definición de Pablo VI que recordaremos más adelante, pero no excluyo en modo alguno las investigaciones filosóficas en este campo, pues son verdaderamente muy esclarecedoras y porque, por otra parte, a menudo, en el curso de la historia, se han mezclado con la enseñanza de la moral cristiana¹⁷.

1. LA ORIENTACIÓN FUNDAMENTAL

Un primer aspecto a considerar en un sistema moral es el de su orientación general, su fundamento y sus propósitos (GRUND, *Moralis fundamentalis*). Diversas morales, en efecto, pueden formular de manera casi idéntica preceptos particulares, como el respeto a la vida, a la familia, a los bienes económicos de los demás, y basarlos sobre principios muy diferentes. Así, por ejemplo, J. Fuchs distinguirá un comportamiento categorial y opciones trascendentales. «De una parte está—escribe¹⁸—el comportamiento categorial particular, en el que existen valores, virtudes y normas de categorías diferentes (p.ej.: la justicia,

¹⁶ Cf. PH. DELHAYE, *Réflexion sur la loi et les lois dans la vie de l'Église: Esprit et Vie* (Langres 1973) p.33-47.

¹⁷ Quisiera indicar aquí dos importantes trabajos sobre el pluralismo en teología moral. El P. S. Olejnik—miembro de la Comisión Teológica Internacional y profesor de la Academia Teológica de Varsovia—ha publicado en las *Colectanea Theologica* (Varsovia 1972, p.19-37) *Pluralizm teologiczny a jednoc chrześcijańskiej moralności*, con un resumen en francés titulado *Le pluralisme théologique et l'unité de la morale chrétienne*. Están próximas a aparecer una adaptación en latín y una traducción italiana de este trabajo. El R. P. D. Capone, profesor de la Academia Alfonsiana de Roma, consultado por la Comisión Teológica Internacional en calidad de perito, ha escrito una *Nota sul pluralismo in Morale*, que será dada a conocer en los *Studia Moralia* de la Alfonsiana.

¹⁸ J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne? Recherches et synthèses* (Gembloux 1973) p.11-12; *Existe una morale cristiana?* p.16; *Gibt es eine spezifisch christliche Sittlichkeit: Stimmen der Zeit* (1950) t.95.99-112, p.101.

la fidelidad, la castidad, etc.). De otra parte existen actitudes y normas trascendentales, que, como tales, penetran y superan las diferentes categorías morales. Son comportamientos virtuosos, tales como la fe, el amor, el asentimiento a la redención, la vida como sacramento, la imitación de Cristo, etc.». Aquí, por tanto, la moral se estudia en el plano del «sentido de la vida» y trata de fundar la acción a partir de una antropología. En esta óptica es como se podrá decir si una existencia es «auténtica» o «inaauténtica».

Los manuales más elementales de filosofía moral, de ética y hasta de axiología tienen la costumbre de presentar un cuadro de las diversas respuestas dadas a estas cuestiones: ¿Qué es el hombre?, ¿por qué debe adoptar ciertas formas de conducta? A. Vergez y D. Huisman¹⁹ clasifican las orientaciones morales en cinco grandes grupos. Unas parten de la idea del bien honesto y de la realización del hombre en la virtud (p.ej.: Aristóteles). Bentham y, en cierta medida, Epicuro ven en la moral la manera de evitar, lo más posible, las molestias de la existencia y, más en concreto, de la vida social. El hombre es invitado por estos autores a practicar una aritmética de los placeres, pues un placer inmediato e intenso puede a la larga revelarse como caduco y peligroso. Guyau y Bergson basan su ética en el impulso del corazón y del sentimiento. Kant preconiza la autonomía moral, que obedece únicamente a la razón y al deber. El imperativo categórico obliga a actuar por el deber únicamente. Son posibles otras muchas clasificaciones²⁰, pero ahora no nos interesan demasiado. Lo que aquí comprobamos es que el gran número de morales expuestas a lo largo de los siglos pueden reducirse a algunos grandes tipos, algunos de los cuales son complementarios, y los demás incompatibles. Es, pues, posible a este nivel un cierto pluralismo de síntesis, pero existen también opciones primordiales que se excluyen. No se puede profesar al mismo tiempo el kantismo y el epicureísmo, pues el criterio del deber es totalmente diferente del de la «voluptuosidad inteligente y morigerada». Por el contrario, se pueden establecer correlaciones entre el bergso-

¹⁹ A. VERGEZ y D. HUISMAN, *La philosophie* (París 1965).

²⁰ Por ejemplo: J. LECLERQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale* (Lovaina 1947) p.51-215; trad. española: *Las grandes líneas de la filosofía moral* (Gredos, Madrid 1967); F. J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie* (París 1966) p.1245-47, «Cuadro doctrinal».

nismo y el aristotelismo, como en otro tiempo se establecieron en los trabajos del P. Sertillanges.

Curiosamente, la moral católica parece haberse preocupado por investigar sistemáticamente en el plano de la moral transcendental o fundamental. A partir de la escolástica, se ha vivido en un sincretismo, más o menos acertado, entre el eudemonismo aristotélico, reelaborado en términos cristianos de visión beatífica y de los temas bíblicos como las exigencias de la vida en la gracia, o incluso el concepto estoico de ley. La *Teología dell' imperativo morale*, del P. V. Caporale, S. I.²¹, representa, en cierto sentido, una novedad desde el punto de vista de la sistematización. Los esfuerzos por volver a las fuentes bíblicas de la moral llevaron a diversos autores a subrayar algunos grandes temas en que se basa la vida moral cristiana: la divinización, la imagen de Dios en el hombre, la imitación de Cristo, la obediencia a la voluntad de Dios, la perspectiva de recompensas y de castigos, la vida de fe, esperanza, caridad, etc.²². Indudablemente, en esta presentación de las exigencias de la fe sobre la vida se manifiesta un cierto pluralismo: Mateo y Pablo no ven la *Torah* desde el mismo ángulo; Pablo y Juan conciben el *agape* cristiano en unas dimensiones polivalentes. Pero, fundamentalmente, reina una unión entre las diversas parentesis de los evangelistas y de los apóstoles²³.

Por lo que al pluralismo se refiere, puede decirse que «la moral de la fe» implica una exigencia de unidad en la «vida en Cristo», pero que en ella hay lugar también a perspectivas y sensibilidades diferentes. Aquí ha lugar una pluralidad análoga a la de las dogmáticas tomista, buenaventuriana, escotista, etc., y la de las escuelas de la espiritualidad benedictina, dominica, franciscana, ignaciana, berulliana... Este último paralelismo con la teología espiritual es quizá más escalarecedor que el de

las diferentes dogmáticas, pues en moral, y, sobre todo, en la moral fundamental, así como en espiritualidad, los mismos valores cristianos se viven en relación con unos ambientes y unos caracteres humanos muy diferenciados. Un cierto pluralismo podría también establecerse según las alianzas que los moralistas cristianos llevan a cabo con filosofías o ideologías de tipo diferente. La misma moral cristiana presenta aspectos diversificados cuando es reelaborada en continuidad con el neoplatonismo por los Padres, con el aristotelismo por Santo Tomás o con el estoicismo en el siglo XVI. Sin embargo, es evidente que la diversidad de morales transcendentales tiene unos límites, por debajo de los cuales no puede descender, si se pretende verdaderamente mantenerse en las perspectivas de la moral cristiana y—digámoslo así—ante ciertas aberraciones, actuales y pasadas, en el campo de la moral propiamente dicha. Aun cuando la palabra *moral* esté hoy bastante desacreditada, algunos querrían remitirse aún a ella en un momento en que suprimen toda norma y toda ley para no parecer lo que son en realidad: destructores de la moral. San Pablo iba más lejos en el reconocimiento de los carismas individuales, y admitía que el mismo Espíritu Santo puede manifestarse de muchas maneras diferentes, pero mantiene como necesaria una referencia a Cristo y a su Espíritu: ...Nadie, hablando en el Espíritu de Dios, puede decir: 'Anatema sea Jesús'; y nadie puede decir: 'Jesús es el Señor', sino en el Espíritu Santo. Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu... Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos» (1 Cor 12,3-6).

2. LA MORAL CATEGORIAL PERSONAL

Del nivel transcendental, la moral pasa necesariamente al nivel categorial, es decir, a la determinación de deberes más precisos concernientes a las diversas categorías de personas o de actividades respectivas.

En la carta primera a los Tesalonicenses, San Pablo habla primeramente de las grandes orientaciones de la vida: «Bien sabéis los preceptos que os hemos dado en nombre del Señor Jesús. Porque la voluntad de Dios es vuestra santificación»

²¹ V. CAPORALE, *Teologia dell' Imperativo morale* (Nápoles, M. D'Auria, 1972) p.181.

²² Remito más concretamente a las obras de los profesores J. STELZENBERGER (*Moraltheologie* [Paderborn 1952]; trad. franc.: *Précis de morale chrétienne* [París. Desclée, 1960]) y R. SCHNACKENBURG (*Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments* [München 1960]; trad. esp.: *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid 1965); (*Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* [München 1967]; trad. española: *La existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella [Navarra] 1970).

²³ Pueden leerse las reflexiones metodológicas de A. Feuillet al final de su artículo: *Un cas privilégié de pluralisme doctrinal: la conception différente de l'engagé chez S. Paul et chez S. Jean*. *Esprit et Vie* (1972). Permítaseme recordar mis propios trabajos—menos documentados ciertamente, pero más orientados hacia la enseñanza—publicados en «L'Ami du Clergé» a este propósito: *L'obligation morale dans les Evangiles* (1961) p.321-29.569-73, y *L'exigence chrétienne chez S. Paul* (1962) p.401-10.

(1 Tes 4,2-4). Luego pasa a preceptos particulares (*παρρηγογιαί*, *praecepta*), que se refieren aquí al rechazo de la fornicación, a una vida correcta en la condición carnal, a la lucha contra la *libido dominandi* o el fraude, que pone a los demás en estado de sujeción o de alienación; al espíritu de paz y de trabajo, al respeto del bien ajeno (1 Tes 4,4-12).

Los manuales de moral católica, que, como dijimos anteriormente, son, en general, más bien discretos en el aspecto transcendental, se muestran prolijos y abundantes, por el contrario, respecto de la moral categorial o moral especial. La perspectiva casuística, el afán de preparar a los sacerdotes al ministerio, y a los laicos a la confesión, acentuaron todavía más la minuciosidad con que se enumeran tales preceptos, y los sitúan casi exclusivamente en los sectores privados de la vida. Se advierten tres grandes orientaciones. La escuela tomista ha preferido clasificar preceptos y pecados según el orden de las virtudes teologales y morales. Franciscanos y jesuitas, por el contrario, potencian el decálogo. Una tradición alemana, por su lado, ha repartido las actitudes morales en deberes para con Dios, para consigo mismo y para con los demás hombres.

Los autores ajenos a la enseñanza teológica han expuesto, en general, la filosofía moral o derecho natural en el marco de la vida política²⁴, y dan una importancia mucho mayor a los aspectos sociales de la vida moral. De esta manera, han estudiado los problemas políticos, profesionales y económicos, a los que la tradición de los casuistas se mantenía a menudo ajena²⁵. Resulta sumamente significativo ver cómo, en continuidad con este derecho natural y en el plano de la filosofía, los autores católicos reanudaron por sí mismos el estudio de tales problemas. Se llegaría entonces a esa situación paradójica de que grandes encíclicas, como la *Rerum novarum*, no tenían sitio en la moral categorial católica, sino que se estudiaban bajo el signo de la filosofía moral y del derecho natural.

²⁴ El fundador del género es, evidentemente, Grocio en su *De iure pacis et belli*. Desde el ángulo político, Grocio habla del derecho en general y de los derechos de las personas. Pufendorf, autor del *De iure naturae*, no se limita al marco de los problemas de la paz y la guerra, sino que se muestra muy preocupado por proporcionar a los gobernantes normas de conducta en las que se subraya la continuidad de la moral y de la política. Pone en lugar destacado la relación con los demás en las convenciones, el lenguaje, la familia, los contratos, los tratados, el gobierno de las sociedades.

²⁵ En la Edad Media, la moral política estaba reservada a un género muy particular, *Speculum principum*. Cf. PH. DELHAYE, *Florilèges moraux du moyen âge*: Dictionnaire de Spiritualité. En el Renacimiento, el género se seculariza a un tiempo por presión de los príncipes y bajo el influjo de la «privatización» de la moral de los casuistas.

¿Dónde se sitúan los problemas de competencia, de complementariedad, de diversidad y de pluralismo respecto de la moral aplicada, o especial, o categorial? Hay que comprobar, ante todo, que la diversidad de las morales existenciales no se refleja a menudo a nivel categorial. Jacques Leclercq, que gustaba de la paradoja, decía con frecuencia que el estudio de la moral fundamental era inútil, puesto que, partiendo de principios y de sistemas muy diferentes, los filósofos llegaban, a pesar de todo, a la enumeración de idénticos deberes prácticos. De igual forma, se da a veces una convergencia semejante entre la moral categorial de los manuales de teología moral cristiana, los tratados de derecho natural y los escritos de los filósofos, de los que algunos se sirvieron como pretexto para negar la especificidad del *ethos* cristiano en este campo.

En realidad, por más repugnancia que se experimente por las distinciones, hay que tener muy en cuenta aquí la diferencia entre ciertos valores categoriales esenciales y sus aplicaciones. Todas las morales estarán de acuerdo en exigir el respeto de los demás hombres y propugnar la veneración de los padres, condenar el adulterio, el robo, el homicidio, la mentira. Y podrán, por lo demás, proponer estos primeros preceptos en una perspectiva tan diferente como la del decálogo mosaico o la declaración de los derechos del hombre. Será quizá necesario hacer un esfuerzo de traducción²⁶ de un código al otro, porque las mentalidades son diferentes, o bien porque—para continuar el ejemplo que hemos propuesto—, hasta una época muy reciente, los cristianos estaban familiarizados con los diez mandamientos y no le acababan de complacer, las declaraciones de los derechos humanos, mientras que éstas eran a menudo propugnadas (en Europa concretamente) por las morales laicas, cuando no anticlericales. Aquí se pone de manifiesto la razón que tiene un aforismo de los escolásticos: resulta relativamente fácil para la razón práctica, para la conciencia, conocer las grandes normas de acción; pero, por el contrario, cuando se desciende a los detalles, aparece la diversidad.

Aparecerá, efectivamente, por la diversidad de las morales transcendentales o de las determinaciones jurídicas o sociales que urgen los deberes prácticos. Un cristiano conoce de forma

²⁶ La revista *Missi* (Lyón), octubre de 1972, acaba precisamente de hacer este esfuerzo de hermenéutica en un número especial, cuyo título es ya de por sí significativo: *Commandements de Dieu, Droits de l'homme*.

diferente a otro los preceptos incluso puramente humanos de la vida, porque los saca de la Escritura, la tradición, el magisterio, la vida de la Iglesia. Como dice el P. Fuchs²⁷: «Quien vive realmente como creyente en la comunidad de los creyentes y en la Iglesia, dirigida por la jerarquía, no dejará de experimentar, en su forma de vida, el influjo del *ethos* de la comunidad y de la Iglesia; pero será un *ethos* fundamentalmente del *humanum christianum*». De esta forma, el cristiano se verá ayudado por el magisterio para comprender que el aborto es contrario a los derechos naturales del hombre ya en un plano filosófico, mientras que los defensores de una moral puramente humana podrán dudar de ello.

Al punto se advierten las diversidades que pueden surgir en la aplicación de las normas primeras de la moral categorial, como Pablo VI lo hacía notar ya en su discurso del 30 de agosto de 1972, al que anteriormente hacíamos referencia. Algunas de tales divergencias son irreductibles e inadmisibles, como ocurre en el caso del aborto. Pero en otros casos se dará un pluralismo bien en razón de las incertidumbres, bien por divergencia—legítima en sí misma—de las costumbres. Esta es la razón, por otro lado, de que la moral católica admitiera un margen de vacilación en las opiniones de los casuistas y permitiera acogerse a ella, dentro de ciertos límites, como normas prácticas de acción desde el momento en que eran verdaderamente 'probables'²⁸.

3. LAS RESPONSABILIDADES POLÍTICAS Y SOCIALES

El margen de diversidad se amplía todavía más cuando abordamos un tercer nivel de la moral: el de la implantación de la moral existencial y de los preceptos categoriales en los sectores de la cultura, de las ocupaciones profesionales y sociales, de los compromisos políticos en los diversos ambientes y épocas.

²⁷ J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne?* (Gembloux 1973) p.22.

²⁸ PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano* (Herder, Barcelona 1969). A título de curiosidad, indico una lista de opiniones probables redactada aún en el siglo XX por un casuista: C. TELCH, *Epitome theologiae moralis universae per definitiones, divisiones et summaria principia pro recollectione doctrinae moralis et ad immediatum usum confessorii et parochi excerpta e Summa Theologiae Moralis R. P. Noldin, S.I.* (Innsbruck 1924) p.411-45: «Potiores sententiae probabiles (200) in usum discretum confessoriorum». Se advertirá, no obstante, que tal pluralismo de opiniones divergentes se mantenía en un marco que excluía las opiniones extremas. Esto se aprecia en la época moderna por las condenas de ciertas opiniones emanantes tanto de laxistas (DENZ-SCH., n.2021-62 2101-67) como de los jansenistas (DENZ-SCH., 2301-32 2400-2512).

Vemos así cómo, en los códigos de moral familiar de algunas epístolas paulinas (Ef 5,21-6,9; Col 3,18-25), los principios fundamentales de la vida cristiana adoptan los rasgos culturales del ambiente helenístico. Al aconsejar a los siervos que obedezcan y trabajen de buen grado, al recordar a los amos los deberes de justicia y equidad, estos textos no sancionan una institución, no ofrecen un modelo absoluto de la relación propietarios-obreros, sino que recuerdan los principios generales y los aplican concretamente a una situación histórica. Esto quiere decir que el pluralismo histórico y geográfico podrá intervenir aquí de forma privilegiada en razón misma de la diversidad de los elementos históricos y culturales cambiantes y diversos, de los que los cristianos habrán de sacar el mayor partido posible en la lógica de las exigencias prácticas de la fe.

Muy recientemente, el P. Manaranche—que aboga animosa y lúcida tanto por la especificidad de la moral cristiana como por su ampliación a la vida pública—hablaba, con toda razón, de los derechos del pluralismo en esta materia²⁹. Este autor pone de relieve tres elementos de diversidad y de concordia. La relatividad aparece, ante todo, en el diagnóstico de las situaciones. El P. Manaranche escribe: «La cuestión social surge acá y allá con unas dominantes muy variables (el problema de los *latifundia*, la segregación racial, la vida en régimen colectivista, la utilización política de la violencia en la guerrilla revolucionaria, etc.), que hay que evitar imponer al mundo entero»³⁰. De aquí nacerá una cierta «relatividad de los juicios posibles», que se corregirá y atenuará, por lo demás, si se «cambian los resultados de las investigaciones sin confundir las problemáticas»³¹.

Estas consignas y estas observaciones están en la línea de la *Gaudium et spes* (n.43), que exhorta a los seglares a ser responsables en las «cuestiones profesionales y en las actividades seculares». «Conscientes de las exigencias de la fe y vigorizados con sus energías, acometan sin vacilar, cuando sea necesario, nuevas iniciativas y llévenlas a buen término. A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina

²⁹ A. MANARANCHE, *Ya-t-il une éthique sociale chrétienne?* (París, Le Seuil, 1969); p.215: «Une recherche éthique davantage pluraliste»; p.219: «Les vocations diverses dans l'Église unes».

³⁰ *Ibid.*, p.218.

³¹ *Ibid.*

quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan, más bien, los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del magisterio». El Vaticano II tuvo clara conciencia de que de esta forma abría la puerta a una variedad de análisis y de políticas. «Otros fieles—continúa el texto—, guiados por una no menor sinceridad, podrán juzgar el mismo asunto de distinta manera». Estos conflictos son inevitables, y de ellos puede esperarse un progreso hacia una visión más clara de las cosas y una acción más eficaz. Sin embargo, se deben tener en cuenta ciertas condiciones para que este pluralismo sea legítimo y fructuoso: «Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva, a favor de su parecer, la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común».

4. LA ACCIÓN CONCRETA

Queda por examinar un último nivel de la moral que se tiene muy poco presente, porque escapa precisamente, en gran parte, a una tematización: el de la acción concreta. Y ello especialmente porque es campo abonado de la diversidad de las soluciones concretas.

Hasta estos últimos años se habría tendido a confundir semejante pluralidad con la de las opiniones probables de la moral categorial privada. Se da, sin embargo, una diferencia notable, pues las diversas probabilidades de antaño se sitúan en el plano exterior de las leyes que hay que interpretar y de la autoridad de los *auctores probati*³². Actualmente, la moral

³² El tratado *De conscientia*, que aparece en el siglo xvi, se sitúa en la óptica de las dudas de conciencia y de los derechos de la libertad ante una ley que no está clara. El adagio medieval decía: «Pars tutior est sequenda», bien entendido que, en caso de duda, el partido de la ley es el más seguro, pues no se puede correr el riesgo de faltar a ella. La ignorancia del derecho, incluso invencible, no excusa. No se piensa que nadie pueda ignorar la ley. El humanismo reivindica los derechos del individuo desde el momento en que tiene a su favor argumentos serios («opinio probabilior vel probabilis»). Pero estos argumentos hay que buscarlos en los teólogos acreditados. Así se explica el hecho de que las opiniones estén siempre vinculadas a los autores, cuando

ha dado un giro más personalista por el influjo conjugado de la filosofía y del retorno a las fuentes bíblicas. Se hablará de aprehensión individual de los valores, se apelará a la responsabilidad personal, se disminuirá el número de leyes positivas, se las atenuará, se será sensible al carácter único de la situación en la que el hombre se encuentra en el momento de actuar. Por lo demás, sin pretender ni querer dar una visión completa de las teorías existentes, desearíamos, por lo menos, indicar las grandes opciones defendidas actualmente a este propósito.

Acabamos de hablar de la situación. Continuemos en esta línea de pensamiento recordando las formas del situacionismo. Después de todo, esta tendencia es la que ha dado un nuevo giro a la cuestión de la acción concreta. Para evitar cualquier suspicacia, me basaré fundamentalmente aquí en la presentación de la teoría que ha llevado a cabo el R. P. Schillebeeckx³³. En cierto sentido, la «situación» era conocida por la moral escolástica, a partir del siglo xii, bajo el nombre de «circunstancia»³⁴. Pero los «situacionistas» le dan dimensiones nuevas; el hombre no es totalmente libre en su confrontación con una situación dada; la situación es siempre «única»; no sólo los demás hombres, sino el individuo mismo, no se encontrará nunca dos veces ante la misma situación; el individuo y la situación son siempre diversos por el flujo mismo de la historia, que no se repite jamás; la situación es una llamada a la persona, y, para los creyentes, una llamada de Dios, un *Kairos*. «Lo que de nuevo tiene la moral de situación—hace notar el P. Schillebeeckx³⁵—es que, para ella, la norma objetiva de la conciencia no es una forma abstracta, válida para todos, sino una norma concreta; una situación particular en la que

en aquella época aún se pensaba muy poco en la propiedad literaria y los derechos de un pensamiento personal. Para encontrarse entre este cúmulo de nombres, las obras de moral, por lo demás, proporcionaban a sus lectores con frecuencia listas de moralistas. Sólo quedaba sacar el porcentaje de los que sostenían una determinada opinión y calibrar su autoridad intelectual.

³³ SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques*; t.2: *Dieu et l'homme* (París, Office du Livre, 1965); *Le débat autour de l'éthique de situation* p.247-69 (trad. española: *Ensayos teológicos. Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1968).

³⁴ La moral antigua distinguía dos elementos principales en el juicio a emitir sobre el acto concreto: el *officium* (cf. los *De officiis* de Cicerón y de San Ambrosio) y el *finis* personal. Los autores del siglo xii añadieron las *circumstantiae* (*quis, quomodo, quando...*), cuya lista se encontraba ya en los autores de la antigua retórica. A partir de entonces, la moral clásica estableció tres criterios del juicio de moralidad: la acción en sí misma (*natura, officium, finis operis*), el fin (*finis operantis*), las circunstancias (*circumstantiae*).

³⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Approches...* t.2 p.251.

cada fiel se compromete de una forma única; forma que para la persona interesada representa la norma objetiva según la cual debe regular su conducta y la revelación de la voluntad de Dios a su respecto». El situacionismo adopta formas muy diversas. En filosofía, Heidegger y Sartre propondrán como único objetivo el despliegue de la libertad, en el que la persona encuentra y experimenta su autenticidad. Autores protestantes como Thielicke³⁶ y Fletcher³⁷ verán en la situación, más que en las normas, la revelación de la voluntad de Dios. Muy a menudo se volverá aquí sobre el adagio «Ama et fac quod vis», dándole un sentido extremo. Ciertos autores católicos se han adentrado, más o menos, por este camino, y, como recuerda el mismo P. Schillebeeckx³⁸, fueron censurados en repetidas ocasiones por Pío XII, al igual que por el decreto del Santo Oficio de fecha 2 de febrero de 1956 (DENZ-SCH., n.3918-21). Hay que decir que, desde el punto de vista del pluralismo, el situacionismo es la teoría más amplia que imaginarse pueda, puesto que cada cual inventa por intuición la respuesta que debe dar a los acontecimientos. El carácter único de la situación permite la más amplia diversidad de soluciones.

El punto de vista católico es totalmente diferente, puesto que reconoce la objetividad de los valores morales en los planos cristiano y humano. Se da aquí, evidentemente, un factor de unidad. Pero se equivocaría quien creyera que se excluye, en consecuencia, toda diversidad histórica, cultural o personal.

La axiología personalista cristiana³⁹ en modo alguno pretende aceptar la tesis nietzschiana de una creación absoluta de los valores por el subconsciente colectivo de una clase social, y sostiene que los valores son objetivos, «transcendentales», en el sentido de que sobrepasan al hombre y a la sociedad, o, si se quiere, también, «objetivos». Pero, por otra parte, es más sensible que en otro tiempo a las condiciones personales del conocimiento de los valores; en cierto sentido, y conforme al vocabulario corriente en la escuela, son «inmanentes».

³⁶ H. THIELICKE, *Theologische Ethik* t.1 (Tubinga 1951).

³⁷ J. FLETCHER, *Situation Ethics, the New Morality* (Londres, SCM, 1966); *Moral Responsibility, Situation Ethics at Work* (Londres 1967). Subrayemos el título del c.2 de este último volumen: «Love is the only Measure» p.29ss.; trad. esp.: *Responsabilidad moral* (Ariel, Esplugas de Llobregat 1973).

³⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Approches...* t.2 p.258-59.

³⁹ Cf. V. J. BOURKE, *History of Ethics* (Nueva York 1968) c.14 «Axiological Ethics»; L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, 2 vols. (París 1951-54); E. MOUNIER, *Obras*, 3 vols. (Laia, Barcelona 1974).

¿De qué forma son «transcendentes» los valores, y muy especialmente los valores morales? En cuanto que son bienes que participan en el Bien supremo. La axiología personalista es, indudablemente, la última forma en el tiempo de la idea platónica de la participación. Las teorías de Platón y de Plotino se alían con la fe cristiana tanto más fácilmente cuanto que ésta afirma sin cesar idénticas ideas: sólo Dios es bueno (Mt 19,17), el bien que se encuentra en el cosmos y en el hombre vienen de Dios (Gén 1,31, etc.). El principio se encuentra mejor formulado aún en la carta de Santiago (1,17): «Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, descendiendo del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración». Los bienes a los que el hombre puede y debe tender llevan siempre el reflejo de su fuente divina. Los bienes de la vida intelectual, estética, física, etc., que pueden ser ambivalentes⁴⁰, tienen su fuente en el Bien supremo, y por esto, cualquier teología de las realidades terrestres y de los valores humanos debe necesariamente apelar, entre otras cosas, a la idea de creación. Quizá tengamos la primera formulación de lo que decimos en la primera carta a Timoteo (4,3), en la que se reprueban las doctrinas de quienes rechazan la legitimidad del matrimonio o de los alimentos creados por Dios. Dios, responde el texto, ha creado estos bienes para que los fieles, conocedores de la verdad, los tomen con hacimiento de gracias. Porque toda criatura de Dios es buena, y nada hay reprobable tomado con hacimiento de gracias».

La filosofía cristiana de los valores no enfrenta en modo alguno al hombre con Dios, fuente de todo bien, sino que insiste, más que otrora, en la mediación de la persona. Estos bienes no son sólo valores en sí, sino que lo son también para el hombre, «para mí». Con Lavelle, se hablará, por ejemplo, de valores económicos, afectivos, intelectuales, estéticos, morales, espirituales. Estos bienes son una llamada para todo hombre, porque corresponden a su apetito de felicidad, a las exigencias de su dignidad, o, si se quiere utilizar otra idea muy actual, a su desarrollo armonioso. ¿Por qué ha de sorprender que el hombre, constituido por Dios a su imagen y semejanza,

⁴⁰ Recordemos que la definición de la virtud forjada por Pedro Lombardo (*Sententiae* 1.2 d.27) a partir de elementos agustinianos contiene esta frase: *qua nullus male ulitur*, pues, si se da mal uso del *habitus*, no hay virtud. En contrapartida, platónicos y agustinianos hacen notar que se puede usar de los bienes económicos, intelectuales o de la salud para el mal tanto como para el bien.

encuentre su bien en los valores que Dios ha creado a imitación de su Valor supremo? Si hay vacilaciones a este respecto, es porque el hombre difícilmente reconoce su verdadera grandeza, su auténtica dignidad. Corre peligro de potenciar indebidamente un valor, como lo estamos viendo en las sociedades de consumo, que tienden a someter el hombre a la industrialización y al dinero, o también en las culturas que hacen del placer sensible, principalmente sexual, algo absoluto, que no se inscribe ya en el marco de los verdaderos valores de una sensibilidad integrada en la vocación completa del hombre. Para conocer verdaderamente los valores, no basta con proceder a una investigación abstracta, teórica. El hombre se dirige al bien «con toda su alma», como se dijo hace ya tantos siglos, sin creer quizá demasiado en ello. Para percibir los valores no basta con movilizar el apetito de lo verdadero; hay que poner también en obra el amor del bien, conocer éste por «connaturalidad». «Amor importat quandam connaturalitatem appetitus ab bonum ut amatum», comprueba Santo Tomás (2 *Eth.* 5 b). Vemos así cómo la gracia de Dios, la vida eclesial, bajo la autoridad del papa y de los obispos, al igual que la investigación intelectual y la ascesis o la educación personal, pueden intervenir aquí en la percepción de los valores. En el marco de los grandes valores cristianos y humanos que se imponen a todos, hay lugar, evidentemente, para una diversidad de «mentalidades colectivas», de vocaciones, de gustos individuales.

Tenemos un ejemplo de ello en la actualidad a propósito de la percepción de los valores implicados en la vida matrimonial. La constitución pastoral *Gaudium et spes* recuerda, ante todo, los valores esenciales del matrimonio por encima de todo: el amor y la procreación. «Dios es el autor del matrimonio, al que ha dotado con bienes y fines varios» (43 § 1). El don mutuo de los esposos, la percepción del valor del cónyuge, son eminentemente personales; pero este vínculo sagrado, con su naturaleza y sus exigencias, «no depende de la decisión humana» (48 § 1). De igual manera, en el juicio moral que merecen los medios de regulación de los nacimientos, el concilio enseña que hay «criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guardan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; eso es imposible sin cultivar la virtud de la

castidad conyugal sinceramente» (53 § 3). La *Gaudium et spes* recuerda también que para ese discernimiento moral se necesita obedecer al magisterio de la Iglesia, y que tal obediencia constituye una ayuda valiosa para los fieles: «Por lo que concierne a la regulación de los nacimientos, no es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios, ir por caminos que el magisterio, al explicar la ley divina, reprueba» (51 § 3).

Pero, junto a ese cuadro unitario, el mismo texto da entrada a los factores culturales y personales, que implican, evidentemente, diversidad y pluralismo. El texto de Arricia⁴¹ pone de relieve, sobre todo, el valor del amor conyugal. Algunos obispos del tercer mundo hicieron notar que no todas las culturas, en los tiempos presentes tanto como en el pasado, conceden igual importancia y consideran de la misma forma al amor y que este amor no se expresa siempre de idéntica manera. No es cosa de elegir de una forma absoluta entre un matrimonio-amor y un matrimonio-procreación, pues nadie piensa en excluir el amor en las civilizaciones que insisten más sobre el aspecto institucional del matrimonio y la fecundidad. Y, por otra parte, allí donde el amor se presenta psicológicamente como primer valor, su lógica misma tiende a la procreación tanto en el plano psicológico como en sus condiciones fisiológicas. Culturas en que las parejas pueden, por tanto, considerar el matrimonio según escalas de valores relativamente diferentes desde el momento en que no modifican su estructura esencial. Por esta razón, tras haber comprobado que «muchos de nuestros contemporáneos exaltan el amor auténtico entre marido y mujer», el texto definitivo reconoce que este amor se «manifiesta de varias maneras, según las costumbres honestas de los pueblos y las épocas» (49 § 1).

Algo parecido podría decirse a propósito de la procreación. En un tiempo en que existían pocos hombres y la expectación de vida media era muy baja, en una sociedad agrícola resultaba normal que se pusiera en primer plano el «natalismo» y que los esposos consideraran como una auténtica gracia y un deber el procrear todos los hijos posibles. Actualmente, las circunstancias pueden dar lugar a análisis diferentes: «En determinadas regiones del universo—comprueba la *Gaudium et*

⁴¹ PH. DELHAYE, *Histoire des textes de la Constitution Pastorale*, en VATICAN II, *L'Église dans le monde de ce temps*: Unam Sanctam 65 (París, Le Cerf, 1967).

spes (47 § 2)—se advierten con preocupación problemas nacidos del incremento demográfico». En una sociedad urbana, la educación de los niños está más avanzada, plantea problemas más arduos. Entonces se hablará, pues, de «paternidad responsable». A propósito de la generación, no tendrán necesariamente una misma escala de valores el católico africano y el católico de Chicago. El pluralismo que se manifieste en sus juicios de conciencia a este propósito será legítimo en la medida en que no niegue la naturaleza del matrimonio, conforme a lo que más arriba dijimos. De cualquier forma, los esposos serán los únicos en poder juzgar si pueden asumir la procreación de una nueva vida. Los elementos de este juicio se enumeran en la *Gaudium et spes*, en el espíritu del discurso pronunciado por Pío XII en 1951 sobre la regulación de los nacimientos: «Ellos [los esposos] se posesionarán, pues, de su cargo con toda responsabilidad humana y cristiana, y con un respeto lleno de docilidad para con Dios, de común acuerdo y con un esfuerzo común, se formarán un juicio recto: tomarán en consideración a un tiempo su bien y el de los hijos ya nacidos o por nacer; discernirán las condiciones tanto materiales como espirituales de su época y de su situación; tendrán en cuenta, finalmente, el bien de la comunidad familiar, las necesidades de la sociedad temporal y de la misma Iglesia». Como se ve, los esposos no pueden hacer lo que les venga en gana, no pueden actuar «a su antojo», y se ponen de relieve los valores en casos como la enseñanza de la ley divina y del magisterio de la Iglesia. Pero, por otra parte, se reconoce que son los únicos en poder formular este juicio de conciencia y que no puede ser cuestión de sustituirlos. Este juicio, continúa efectivamente la *Gaudium et spes* (n.50), en último término, lo deben formar ante Dios los esposos personalmente. Así, pues, en este paso del imperativo de los valores a la decisión práctica, se da un elemento personal insustituible, y, por consiguiente, una posibilidad de diversidad.

III. Los puntos de partida

Tesis XV

La necesaria unidad de la fe y de la comunión no impiden una diversidad de vocaciones y de preferencias personales en la manera de abordar el misterio de Cristo y de vivirlo. La libertad del cristiano (cf. Gál 5,1.13), lejos de implicar un pluralismo sin límites, exige un esfuerzo hacia la verdad objetiva total, no menos que la paciencia, para con las conciencias débiles (cf. Rom 14; 15; 1 Cor 8).

El respeto de la autonomía de los valores humanos y de las responsabilidades legítimas en este campo implica la posibilidad de una diversidad de análisis y de opciones temporales en los cristianos. Esta diversidad puede ser asumida en una misma obediencia a la fe y en la caridad (cf. GS 43).

1. PRECISIONES SOBRE EL SENTIDO DE LA INVESTIGACIÓN

A todo lo largo de nuestra disertación aparece claramente que el pluralismo histórico y geográfico no es sólo una cuestión a la que se pueda responder con un «sí» o un «no», sino también con un «más» o un «menos». Las morales se excluyen en el plano transcendental y categorial; hay que saber aceptar ciertas exigencias y negarse a descender por debajo de un cierto límite, si se quiere tener una teoría y una práctica morales dignas de la fe. Se excluye el pluralismo moral radical. Pero, por otra parte, se comprueba también un posible acercamiento entre ciertas posiciones o soluciones morales en el plano transcendental, categorial, social y práctico, si se mantienen ciertos principios comunes. Es posible cierto pluralismo moderado si nos mantenemos en el marco de las grandes inspiraciones de la moral cristiana y humana. Yendo más lejos, digamos que no habrá pluralismo legítimo si no se mantienen ciertos puntos de partida esenciales. Diríamos casi «puntos cardinales» para recoger la imagen que los Padres utilizaron a propósito de las virtudes platónicas: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Para recordar estos puntos cardinales es por lo que la Comisión Teológica ha enumerado un cierto número de temas más importantes de la moral cristiana y de la moral humana. Lo cual no tiene sólo por finalidad enumerar las condiciones de una unidad en moral sobre las que no es posible transigir; también aquí entran, para hacerlas posibles, explicables y justificables, las variaciones del pluralismo, puesto que definen las condiciones en las que éste es legítimo.

Por lo que a la moral cristiana se refiere, el texto se sitúa, ante todo, en el plano de las fuentes teológicas, que difieren evidentemente de las de la filosofía o la sociología. Por lo demás, hemos debido tener en cuenta el esfuerzo puramente filosófico en moral, no por imperialismo, sino porque la moralidad humana tiene ya en sí misma un valor que tanto el magisterio como la teología y la predicación no pueden menospreciar. Se nos viene aquí a la memoria el texto de la carta a los Filipenses (4,8): «Por lo demás, hermanos, atended a cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de puro, de amable, de laudable, de virtuoso y de digno de alabanza; a eso estad atentos».

A título de ejemplo, vamos a tratar aquí de dos de los temas teológicos y de un tema filosófico de entre los que se enumeran entre las proposiciones 14 y 15. Pero, antes de nada, debemos precisar lo que entendemos aquí por moral cristiana y hablar un momento de sus fuentes.

Naturalmente, la Comisión Teológica Internacional no pretendió hacer una completa exposición ni sobre la especificidad de la moral cristiana ni sobre sus métodos y sus fuentes, ni tampoco sobre su contenido⁴². A propósito de la naturaleza de la moral cristiana puede adoptarse como punto de partida la descripción que de ella daba Pablo VI en su discurso del 26 de julio de 1972. El Santo Padre precisa el carácter propio de la moral cristiana, presentándola como «una forma de vivir según la fe, es decir, a la luz de la verdad y de los ejemplos de Cristo tales como nos los relata el Evangelio, y el primer eco que encuentra en los apóstoles, el Nuevo Testamento, siempre en la perspectiva de una ulterior venida de Cristo y de

⁴² Indiquemos, no obstante, diversos trabajos recientes de sus miembros sobre dicho tema: como, p.ej.: H. SCHÜRMAN, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des Sittlichen Erkennens nach Paulus*: Catholica (Münster 1972) p.15-37; A. FEUILLET, *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*: Revue Thomiste (1970) p.357-86.

una nueva forma de nuestra existencia que se llama la parusía». Pablo VI menciona también «una doble ayuda: la ayuda interior e inexpresable del Espíritu Santo y la ayuda exterior, histórica y social, pero cualificada y autorizada, del magisterio de la Iglesia»⁴³. Por otra parte, una de las proposiciones habla de la Escritura, de la tradición y del magisterio con una fórmula quizá imprecisa y rápida, que debe ser estudiada en la perspectiva del Vaticano II, que era la de sus redactores. Recordemos este pasaje de la *Dei Verbum* (n.9): «La sagrada tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque, surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin, ya que la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la sagrada tradición transmite íntegramente a los sucesores de los apóstoles la Palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la Verdad, la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad».

2. DOS PUNTOS DE PARTIDA CRISTIANOS: «LAS VIRTUDES TEOLÓGICAS» Y LA VIDA SEGÚN EL ESPÍRITU

A propósito de las luchas entre judaizantes y helenizantes, San Pablo nos aporta un valioso ejemplo de la dialéctica: unidad de la moral-diversidad de culturas y de opiniones. Por una parte, la «libertad cristiana», los derechos de la conciencia, claman por el respeto de la pluralidad; por otra parte, la fe, la esperanza y la caridad mantienen la unidad de comportamiento cristiano.

San Pablo da una relevancia especial al contraste entre una moral que consiste en una obediencia a normas puramente exteriores, en conformidad con la «letra, que mata», y una moral del Espíritu, de la gracia, de la interioridad, de la intención generosa (2 Cor 3,7-17). Como decía Santo Tomás en una densa

⁴³ *La moral cristiana: una forma de vivir según la fe* (26-7-72): OR, 27-7-72; DC (1973) 752.

fórmula: «... principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti»⁴⁴. La moral cristiana procura al bautizado un principio interior de conducta que le permite actuar espontáneamente como Dios quiere. Este principio de libertad en la obediencia y el servicio es el *pneuma*, por el cual participa el hombre bautizado en el *Pneuma* divino (Gál 3,5; Rom 5,5; 1 Tes 4,8; 1 Cor 12,8; Flp 1,19; Ef 1,17).

El Espíritu Santo libera progresivamente al hombre regenerado de todas sus esclavitudes: de la del pecado (Rom 6,14), de la letra de una ley puramente exterior (Rom 7,6), del temor (Rom 8,15), e incluso de la aprehensión de la muerte (Heb 2,15). Permite que viva como hijo de Dios, es decir, como hombre libre (Rom 8,14). Crea en el creyente una mentalidad de hijo de Dios, que le permite descubrir con mayor facilidad el comportamiento práctico que agrada al Padre (1 Cor 2,15-16). Así se puede hablar incluso de una cierta autonomía (2 Cor 3,17).

Sin embargo, San Pablo es consciente de los posibles errores de interpretación. La libertad en Cristo⁴⁵ no es la liberación del estado social de servidumbre (1 Cor 7,20-22). No puede ser ocasión de escándalo para los demás, como se advierte en el caso de las observancias antiguas, y especialmente de los idolotitas: «Mas cuidado de que esa vuestra facultad no sea tropiezo para los débiles» (1 Cor 8,9)⁴⁶. Esto no quiere decir, evidentemente, que el cristiano clarividente renuncie a hacer triunfar su interpretación de la vida cristiana. San Pablo luchó mucho para que su opinión triunfara contra los judaizantes. Pero, a la espera de convencer a los demás, de hacer reconocer la verdad de su punto de vista, sabrá aceptar el compromiso; y, si no puede hacer prevalecer por completo sus tesis sobre los alimentos ofrecidos a los ídolos, logrará, al menos, la liberación, respecto de las demás observancias judaicas, «y con la autoridad

⁴⁴ SANTO TOMÁS, *Summa theologiae* 1-2 q.106 a.1 concl.

⁴⁵ La libertad cristiana ha sido muy estudiada por los teólogos católicos de estos últimos años. Indiquemos por lo menos tres autores que han escrito al respecto desde tendencias muy variadas: J. MOUROUX, *Sentido cristiano del hombre* (Studium, Madrid 1972); *La liberté chrétienne*: Foi Vivante 26 (París, Le Cerf, 1966); K. RAHNER, *Freiheit III-IV*: Lexikon für Theologie und Kirche t.4 col.331-36; *Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und Kirche*: Schriften t.6 (1965) p.34-45; *Theologie der Freiheit*: Schriften t.6 (1965) p.215-17; C. SPICQ, *Charité et Agapé dans le Nouveau Testament*: Lire la Bible 3 (París, Le Cerf, 1964); *Teología moral del Nuevo Testamento*, 2 vol. (Universidad de Navarra, Pamplona 1973) c.9: «La libertad de los hijos de Dios».

⁴⁶ El texto continúa: «Porque si alguno te viere a ti, que tienes ciencia, sentado a la mesa en un santuario de ídolos, en la flaqueza de su conciencia, ¿no se creará inducido a comer las carnes sacrificadas a los ídolos? Entonces perecerá por tu ciencia el hermano flaco por quien Cristo murió».

de los apóstoles», Pedro y Santiago, «y de los ancianos» (Act 15, 7-29). Finalmente, la libertad cristiana no puede confundirse con el subjetivismo, que permite a cada cual seguir sus propias opiniones y sus intereses bajo pretextos aparentemente nobles. La libertad de la vida para Dios en Cristo resucitado no tiene nada que ver con la conducta del hombre replegado sobre sí mismo en su pecado: «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero ¡cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad!» (Gál 5,13). Traducir «Omnia mihi licent» por «puedo hacer lo que me da la gana» sería destruir la libertad, ya que, al servirse de ello para hacer el mal, el hombre se hace esclavo de las pasiones (Rom 6,1; Flp 3,17). Si todo está permitido con relación a una ley puramente exterior y positiva, no todo conviene a la nueva vida del cristiano, transformado en Cristo (Rom 7 y 8). En este sentido es en el que Pablo puede a un tiempo hablar de libertad y reprobar la fornicación; pero cuando se trata de tabús alimentarios, nada limita la autonomía del cristiano. Por el contrario, la dignidad del cristiano está en entredicho en la fornicación. «Los manjares, para el vientre, y el vientre, para los manjares; pero Dios destruirá el uno y los otros. El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor, para el cuerpo» (1 Cor 6,13).

Si se confronta la responsabilidad del compromiso cristiano con los valores objetivos que a todos se imponen, importa que el cristiano, según la consigna paulina, aprenda a discernir la voluntad de Dios (εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τι τὸ θελημα τοῦ θεοῦ) «para que sepáis discernir cuál es la voluntad de Dios; buena, grata y perfecta» (Rom 12,2; cf. Ef 5,10 y 17). Cualquiera que sea la espontaneidad de la conciencia ante los valores humanos y cristianos, requiere ser educada. «No conoceríamos el 'camino' cristiano de un modo verdadero y con autoridad si no nos fuera anunciado por un mensaje exterior por la palabra del Evangelio y de la Iglesia», recordaba recientemente Pablo VI en un discurso sobre «la necesidad y la insuficiencia de la conciencia moral»⁴⁷.

Concretamente, en el magisterio doctrinal, pastoral⁴⁸ y canó-

⁴⁷ PABLO VI, *Necesidad e insuficiencia de la conciencia moral*, 2-8-72: OR, 3-8-72; DC (1972) p.754.

⁴⁸ PH. DELHAYE, art. *Vatican II. Autorité des textes conciliaires, leur valeur normative*: DTC, Tables, fasc.18 col. 4330-49 (París 1972).

nico de la Iglesia es donde los cristianos encontrarán directrices más o menos precisas para su vida moral. El magisterio las toma de la Escritura y de la tradición, que le vinculan a Cristo. Como dice la constitución *Dei Verbum* (n.21): «La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras...; siempre las ha considerado y considera, juntamente con la tradición, como la regla suprema de su fe, puesto que, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la Palabra del mismo Dios y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los profetas y de los apóstoles. Es necesario, por consiguiente, que toda la predicación eclesíástica, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura y se rijan por ella...; y es tanta la eficacia que radica en la Palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y voz de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual».

Es, pues, indicado buscar en la Escritura y en la tradición, puestas de relieve por el magisterio, las normas esenciales de la praxis cristiana, que, como decíamos antes, asegura a un tiempo la unidad de la moral y el marco de un sano pluralismo. En este sentido es en el que la proposición 14 dirá: «Recordemos como líneas de fuerza principales las enseñanzas y los ejemplos del Hijo de Dios, que revela el corazón de su Padre; la conformación a su muerte y su resurrección, la vida según el Espíritu en el seno de la Iglesia, en la fe, en la esperanza y la caridad, a fin de renovarnos según la imagen de Dios».

Comentar estos siete temas equivaldría a escribir una moral fundamental cristiana. Contentémonos con decir unas palabras sobre dos de ellos: «Fe, esperanza, caridad» y «La vida según el Espíritu en el seno de la Iglesia».

Por lo demás, ya hemos mencionado uno de estos temas a propósito de la libertad cristiana, que da lugar a la diversidad: la referencia a la fe, la esperanza y la caridad⁴⁹. Los teólogos han escrito cosas muy acertadas sobre estos *charismata maiora* (1 Cor 12,31). Estaba, no obstante, reservado a la renovación bíblica de la moral cristiana el poner más claramente de relieve la forma como la conciencia cristiana, incluso en el plano psi-

⁴⁹ Permítaseme no citar mis propios trabajos, tanto más cuanto que otros autores lo han estudiado mucho mejor que yo; quisiera repetir aquí lo que ya escribí en otra parte; p.ej., en *Rencontre de Dieu et de l'homme*: I. «Les vertus théologales en général» (Paris 1956); *La conciencia moral del cristiano* (Herder, Barcelona 1969).

cológico, ejerce constantemente su actividad en colaboración con la fe, la esperanza y la caridad⁵⁰. El capítulo 14 de la carta a los Romanos se ocupa de esa diversidad de opiniones entre los cristianos, que hemos estudiado anteriormente en la perspectiva del respeto a las diversidades; reanudamos aquí la cuestión para descubrir de qué forma aseguran la fe y la caridad el contacto esencial con Cristo.

Sobre la diversidad de los juicios de conciencia⁵¹, San Pablo quiere que estas diversas maneras de obrar se vinculen al Señor por la fe y la caridad: «El que distingue los días, por el Señor los distingue; y el que come, por el Señor come, dando gracias a Dios..., porque ninguno de nosotros para sí mismo vive y ninguno para sí mismo muere; pues, si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor». Cada cual debe adaptar su juicio moral a la fe y ser sincero consigo mismo, de manera que actúe solamente a la luz de la fe (cf. 5, 22-23). De igual forma cuidará de practicar la caridad para con los demás, de modo que no entristezca a su hermano (v.15-17).

Estos criterios de caridad para con los demás y para con Dios aparecen de nuevo en la primera carta a los Corintios. Ya hemos mencionado cómo el amor fraternal debe dominar la divergencia (1 Cor 8); recordemos ahora el imperativo del amor de Dios (1 Cor 10,30-31): «Si yo con agradecimiento participo, ¿por qué he de ser reprendido por aquello mismo de que doy gracias? Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios». En la misma epístola, en el capítulo 8,1-13, resume todos los valores cristianos en la caridad. Este texto es demasiado conocido para insistir en él. Notemos únicamente, contra la concepción verbal, indiferentista o secularizada del amor que a veces se manifiesta hoy día, que, para San Pablo, la caridad se traduce concretamente en quince actitudes morales muy concretas: «La caridad es longánime, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha»... (v.4). También debemos recordar la lección de las epístolas pastorales. Como se sabe, la conciencia se identifica muy frecuentemente en estos documentos con la personalidad

⁵⁰ Notemos muy especialmente los recientes trabajos del I Congreso de biblistas y de moralistas de Italia meridional, Castellamare, junio de 1971, publicados en «Antropología Bíblica e Morale» (Nápoles, Ed. Dehoniane, 1972).

⁵¹ Recordemos aquí las opiniones pertinentes: «Hay quien cree poder comer de todo; otro, flaco, tiene que contentarse con verduras... Hay quien distingue un día de otro día y hay quien juzga iguales todos los días» (Rom 14,2 y 5).

del fiel, de tal suerte que puede ser llamada *bona* (1 Tim 1,5), *pura* (1 Tim 3,9), o, por el contrario, *inquinata* (Tit 1,15), *cauteriata* (1 Tim 4,2). El criterio de esta diferencia es precisamente la aceptación o el rechazo de la fe o de la caridad. La obediencia a un mandamiento debe venir de la conciencia iluminada por la fe y no de un precepto puramente exterior: «El fin de este requerimiento es la caridad proveniente de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera, de las cuales algunos, separándose, se desvían, viniendo a dar en vanas palabrerías» (1 Tim 1,5-7). En el combate cristiano, el fiel, al igual que Timoteo, aunará la fe y la buena conciencia: «Con fe y buena conciencia» (1 Tim 1,19). En todos estos textos se advierte cómo el servicio de Cristo por la fe, la esperanza y la caridad, al igual que por las actitudes que preside, no suprime el carácter personal de la acción moral y, por tanto, ciertas diferencias. Es evidente que las normas de la conducta cristiana, como decíamos anteriormente, se sitúan a diversos niveles, como el de los principios invariables por su fundamentación en Cristo o el de las actitudes concretas, y quizá diversificadas por su pertenencia a los hombres.

Lo mismo hay que decir respecto de la «vida según el Espíritu en el seno de la Iglesia». Actualmente se suele apelar de buen grado a los carismas para combatir las estructuras y fomentar el situacionismo⁵². San Pablo respeta, más que nadie, los dones del *Pneuma*⁵³, pero exige también un discernimiento de los espíritus. Ya en su primera carta escribe a los tesalonicenses: «No apaguéis al Espíritu. No despreciéis las profecías. Dadlo todo y quedaos con lo bueno. Absteneos hasta de la apariencia de mal» (5,19-22). Más que los carismas particulares,

⁵² En diversas intervenciones recientes, Pablo VI ha insistido numerosas veces contra una falsa interpretación del carácter carismático de la Iglesia. Al hablar de la Iglesia, el Papa decía lo siguiente, el 25 de marzo de 1971, dirigiéndose a los delegados de las conferencias episcopales europeas: «Quemadmodum novistis, haud raro hodie haec in dolo ad totius corporis temperationem pertinens seu, uti dicunt, 'institutionalis' quae est primaria et a Deo originem ducit, defendenda est contra vanam opinionem illorum qui Ecclesiam tantum charismaticam esse volunt» (*Insegnamenti di Paolo VI* t.9 [1971] p.222). Pablo VI hablaba de la vida cristiana según el Espíritu el 16-6-71 y el 23-6-71, recordando a Gál 5,25: «Si vivimos del espíritu, andemos también según el Espíritu». Pero hacía caer en la cuenta también de los peligros: «Es inadmisibles, por ejemplo, concluir de ello que se deba eximir de las directrices impartidas por el magisterio eclesialístico, interpretando libremente la Sagrada Escritura [es lo que se llama el 'libre examen'] al sustraerse a la obediencia debida al gobierno pastoral de la Iglesia y al no entrar en comunión viva con la comunidad eclesial» (23-7-71: OR, 24-7-71; DC [1971] p.668).

⁵³ Sobre el Espíritu Santo como guía del cristiano, véase P. E. LANGEVIN, *Bibliographie Biblique, Biblical Bibliography, Biblische Bibliographie*, 1930-1970 (Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972) p.631-37.

lo que cuenta es la vida del cristiano en el Espíritu. La carta a los Romanos da consignas generales en el capítulo 8 sobre la vida en el Espíritu, que hace renunciar al pecado, mientras que la carta a los Gálatas, por su parte, entra en detalles al enumerar las faltas a que el cristiano debe renunciar, al igual que los frutos que el Espíritu produce en él cuando muestra su asentimiento: «Las obras de la carne son manifiestas; a saber: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo dije, de que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios. Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza. Contra éstos no hay Ley. Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias. Si vivimos del Espíritu, andemos también según el Espíritu» (5,19-25).

Esta rotunda lección de San Pablo se inscribe, pues, claramente contra las reivindicaciones en pro de una libertad o un pluralismo no vinculado a Cristo. «Vivir en el Espíritu» hoy día sería la reivindicación de los que confunden el carisma con la anarquía moral, como en el siglo XVI fuera la del quietismo de Molinos (DENZ. SCH., 2212 2217 2223, etc.), y, antes aún, la de ciertos *fraticelli*, discípulos espirituales de Joaquín de Fiore. Para Pablo, «vivir en el Espíritu» es, ciertamente, se transformado y guiado por el *Pneuma* divino, pero también evitar faltas muy concretas y corresponder a las gracias de acción claramente definidas. Muchos valores adquiridos en el proceso cultural de la humanidad podrán ser integrados en este marco; pero los actos que favorecen a la carne (en el sentido del egoísmo, de la lujuria, del orgullo, de la idolatría) con menoscabo del Espíritu, de la fe, de la esperanza y de la caridad, no podrán nunca tener lugar en una vida cristiana auténtica.

3. UN PUNTO DE PARTIDA RACIONAL: LOS DERECHOS NATURALES DEL HOMBRE

El *ethos* cristiano no ha pretendido nunca rechazar los valores morales humanos. A los que, por otra parte, no se yuxtapone en la vida de los fieles, puesto que esta moral puramente humana no tiene finalidad propia en la economía actual de la salvación, ya que todos los hombres están llamados a la vida divina. Entre la moral de la divinización y la de la humanización se da la misma relación que entre la gracia y la naturaleza, la naturaleza y la razón. La moral natural no queda, pues, absorbida ni suprimida, sino que la búsqueda de los legítimos valores humanos se ve, por el contrario, reforzada, como dice, una vez más, la *Gaudium et spes* (n.11-19). La antropología que fundamenta esta moral filosófica se encuentra aquí incluso perfeccionada, pues, a la luz de Cristo y de su mensaje, se ve mejor lo que es el hombre en sí mismo. La inclusión en la revelación de verdades de moral humana aporta luces y fuerzas nuevas. Esta es, por lo demás, la razón de que les resultara tan fácil a los discípulos de Cristo mostrarse tan complacientes en este campo; numerosas investigaciones éticas griegas y latinas pudieron ser asumidas como otras tantas «preparaciones evangélicas», de igual forma que hoy el cristianismo está dispuesto a dar un sentido más profundo a los valores culturales de los pueblos con los que entra en contacto. Si San Agustín y algunos de sus discípulos pusieron como obstáculo el dilema: «Aut charitas aut cupiditas», y si consideraron las virtudes de los paganos como vicios, estas tesis terminaron por ser condenadas (DENZ.-SCH., 1925 1938 2307 2444). El «extra Ecclesiam nulla salus» se refiere a esa llamada que nadie puede rechazar en cuanto sabe que Dios le llama a ser incorporado a Cristo por el bautismo, pero que puede verse compensada en el hombre de buena voluntad por un voto implícito y por la acción de la gracia (DENZ.-SCH., 3867).

San Pablo, que en su diatriba inicial de la carta a los Romanos quiere demostrar que los paganos, al igual que los judíos, y, en definitiva, que todos los hombres, son pecadores y precisan de la gracia de Cristo, reconoce a los primeros un cierto conocimiento y una cierta práctica de los principios morales:

«En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan o se excusan. Así se verá el día en que Dios por Jesucristo, según mi evangelio, juzgará las acciones secretas de los hombres» (Rom 2,14-16). Estamos aquí bastante próximos a la idea estoica de la *lex naturae*, que invita al hombre a realizar, por un esfuerzo consciente, el ser razonable que es, a honrar la dignidad que lleva en sí y cada uno de sus hermanos tiene. En la época moderna, el derecho natural ha sido considerado, sobre todo, desde el punto de vista de la persona; se ha hablado, pues, de los derechos naturales del hombre a la vida, a la reputación, a la educación, etc. En todas las épocas de transición y de cambio, este apelar a la dignidad de la persona humana y a los derechos que origina se mostró como un medio para superar las vacilaciones morales surgidas de la supresión de ciertos marcos sociológicos o del cambio de las culturas. Los griegos vincularon estrechamente en principio la moral a la política, si bien para la mayoría de ellos, que no podían pagarse el lujo de ser filósofos, vivir moralmente equivalía a observar las leyes de la ciudad. Las conquistas macedónicas suprimieron las leyes locales y permitieron comparar las legislaciones locales entre sí y con las nuevas civilizaciones: la del Oriente Próximo. De aquí la necesidad de buscar un criterio más profundo, más universal: el hombre y su naturaleza con su doble dimensión de *logos* y *cosmos*⁵⁴. Idéntico fenómeno se producirá en el siglo XVIII. Las colonias americanas se emancipan y rechazan una moral sociológicamente ligada a la metrópoli. Y apelan a los derechos del hombre. En Europa, la contestación de la *Aufklärung* y de la Enciclopedia recusa el Antiguo Régimen y apela—en un espíritu, desafortunadamente, contra-

⁵⁴ Es de lamentar que a todo lo largo de la historia del derecho natural se hayan dado una cierta ambigüedad y una falta de coordinación entre estas dos maneras de comprender la naturaleza. Cuando los estoicos lanzan la consigna: «Hay que vivir conforme a la naturaleza», Cleantes piensa en la naturaleza universal, y Crisipo insiste, sobre todo, en la conformidad con la razón (DIOGENES LAERTIUS, *De vita et doctrinis philosophorum* 1.7 n.87ss). Ulpiano ve en la naturaleza lo que es común a animales y hombres, mientras que Gay insiste en el carácter racional (*naturalis ratio*), que inspira las relaciones entre los pueblos y les permite constituir una legislación única que supera las leyes locales. Concretamente, San Alberto Magno protestaba contra esta ambigüedad. Cf. PH. DELHAYE, *Présentation actuelle du droit naturel*: Studia Gratiana 14 (1967); Collectanea Stephan Kuttner 4 p.519-538.

rio a la religión—a los derechos del hombre, que ofrecen a cada cual una igualdad natural de oportunidades por encima de privilegios jurídicos e históricos⁵⁵.

La última guerra ofreció la oportunidad de reafirmar los derechos del hombre como una primera norma a la que los gobiernos debían someterse, como una exigencia fundamental unánime cuyo respeto había de evitar volver a las guerras y sus atrocidades. Durante el conflicto mismo, el papa Pío XII recorrió a menudo los derechos de la persona humana, muy especialmente en sus mensajes de Navidad. Cuando volvió la paz, la Asamblea General de las Naciones Unidas hizo redactar una carta más explícita de los derechos y deberes del hombre⁵⁶, «considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos del hombre han llevado a actos de barbarie que sublevarían la conciencia de la humanidad»⁵⁷. Progresivamente, un centenar de naciones fueron reconociendo esta declaración, de forma que ha podido hablarse de un auténtico *consensus* universal, que constituye una nueva expresión de derecho natural en las relaciones de intersubjetividad. Indudablemente, no se puede caer en la ingenuidad de creer que estos derechos son respetados por doquier en la realidad. En ciertos países, los cristianos son aún escarnecidos y perseguidos; en todas partes, las naciones denuncian los malos tratos infligidos a las minorías..., entre sus vecinos evidentemente; el proletario, el emigrante, no ve reconocidos fácilmente sus derechos naturales. Pero no es menos cierto que entre la universal puesta en tela de juicio de los principios morales hay una unanimidad significativa. En moral y en derecho siempre hay, desgraciadamente, un desfase entre lo que debería ser y lo que en realidad es. Todos los países del

⁵⁵ F. M. VAN ASBECK, *The Universal Declaration of Human Rights and its predecessors*: Textus Minores 10 (Leiden, Ed. Brill, 1949). Gran número de textos los agrupan M. TORRELLI y R. BAUDOIN, *Les droits de l'homme et les libertés par les textes* (Québec, Les Presses de l'Université de Laval).

⁵⁶ *Declaración universal de los derechos humanos*, 10 de diciembre de 1948, art.29: «El individuo tiene deberes para con la comunidad, en la que únicamente es posible el libre y pleno desarrollo de su personalidad. En el ejercicio de estos derechos y en el disfrute de sus libertades, cada uno no está sometido sino a las limitaciones establecidas por la ley exclusivamente, a fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás y a fin de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática»... La dialéctica derecho-deber actúa, por consiguiente, en una doble dirección. El derecho legítimo del otro a la vida, a la reputación, etc., implica para mí el deber de respetar ese derecho. Por otra parte, mis derechos no se ejercen correctamente y en el marco del bien común sino cuando yo asumo los deberes que de ellos se desprenden. El derecho a la propiedad privada no puede ejercerse legítimamente sino cuando tengo en cuenta las obligaciones que de ello dimanar para mí.

⁵⁷ *Declaración universal...*, Preámbulo.

mundo prohíben el asesinato. Y, sin embargo, ¡cuántos crímenes sigue habiendo! Esta ley no podrá ser modificada ni suprimida nunca aun cuando no se aplique en todos los casos.

Vemos, pues, en qué sentido la proposición 13 ve, en la declaración moderna de los derechos del hombre, una «invariante», una constante de la moral. Hoy día representa el resultado de un asentimiento universal por lo menos en el plano de los principios. La declaración de 1948 es históricamente consecuencia de una serie de declaraciones que intentaron subrayar determinados puntos esenciales de la moral interpersonal en momentos de crisis o de un gran confusiónismo. En el plano de la sabiduría cristiana puede descubrirse en ello las grandes aspiraciones de todas las conciencias, como también la afirmación del «principio de reciprocidad» o «regla de oro»: «Cuanto quisieris que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,13). Indudablemente, existen muchas otras normas también en la ética, pero por lo menos se tiene así un punto de partida, un punto fijo, familiar a los hombres de nuestro tiempo.

Si algunos cristianos le ponían aún mala cara, se podría recordar que este tema de los derechos esenciales del hombre ha sido utilizado más de una vez por el Vaticano II. Los redactores de la constitución pastoral se adentraron por este camino ya en la primera redacción del proyecto de texto, en mayo de 1963. La redacción definitiva habla un poco de él por todas partes, pero ofrece, con mayor precisión, dos listas importantes. A propósito de la comunidad humana (c.2) se lee, por ejemplo: «Es, pues, necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad, también en materia religiosa» (n.26). La exposición de la vida de la comunidad política ofrece la oportunidad de enumerar otros derechos y de subrayar el vínculo que mantienen con la conciencia colectiva y los cambios actuales: «La conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja

mejor en la vida pública los derechos de la persona, como son el derecho de libre reunión, de libre asociación, de expresar la propia opinión y de profesar privada y públicamente la religión» (n.73). Por lo demás, la *Gaudium et spes* (n.41 y 42) estima que, prosiguiendo su misión propia, que es de orden religioso (n.42), la Iglesia contribuye a la obra misma de humanización, que engloba la promoción de los derechos del hombre: «La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos» (n.41).

SEGUNDA PARTE

ESTUDIOS PARTICULARES

B I B L I A

UNIDAD Y PLURALIDAD DE LAS IMAGENES DE JESUS EN LOS SINOPTICOS

POR BEDA RIGAUX

I. Unidad y diversidad en el mensaje evangélico

Los libros del Nuevo Testamento fueron compuestos durante la segunda mitad del siglo I. Son tributarios de géneros literarios muy diversos. Incluso clasificados bajo un mismo título, evangelios o epístolas, su contenido los diferencia entre sí. Los sinópticos difieren profundamente del cuarto evangelio. No todas las cartas del *corpus paulinum* se pueden clasificar en una misma perspectiva. La carta a los Hebreos es un tratado. Junto al género evangélico y epistolar, nos encontramos con los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis. Al propio tiempo, los libros que están tan próximos entre sí que, reproducidos en columnas paralelas, se les puede seguir de un solo golpe de vista, presentan, junto a semejanzas que llegan hasta las mismas palabras, las mismas frases, las mismas secuencias de hechos y de discurso, múltiples y profundas divergencias. El problema de la unidad y de la diversidad del Nuevo Testamento debía surgir necesariamente¹. Fue debatido por las Iglesias hasta el siglo IV, y aun después, a propósito de la ampliación del canon de los libros sagrados². Actualmente, este problema se plantea de forma diferente. Las divergencias aparecen como pruebas de corrientes particulares, de formaciones distintas, de doctrinas rivales u opuestas. En ciertos casos se la subraya para negar el valor de los testimonios o establecer

¹ Este problema parece estar ya incluido en aquella proclamación solemne y polémica de la carta a los Hebreos (13,8): «Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos». A menudo se ha tratado como de vías diferentes. Existen dos formas principalmente. Por una parte, ¿cuál es la esencia del cristianismo?; y, por otra, ¿quién es el fundador de la nueva fe, Jesús o Pablo? A veces, se añade Juan. W. G. Kuemmel finaliza su reciente obra *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*. Grundrisse zum Neuen Testament herausgegeben von G. Friedrich, NTD Ergänzungreihe, 3 (Gottinga 1969), con esta conclusión: «Jesus-Paulus-Johannes: Die Mitte des Neuen Testaments».

² Véase el hermoso libro de J. FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung*: Freiburger Studien 19 (Friburgo de Br. 1971); con abundante bibliografía.

la intrusión en el dato cristiano de pensamientos heterogéneos. Es, por tanto, conveniente calibrar en una ojeada de conjunto la libertad de los autores y la amplitud de sus diversidades comparándola con su unidad de fondo.

No pretendemos agotar un tema tan amplio. Apenas se puede proceder sino por fragmentos y quedarse con algunos puntos relevantes a título de ejemplo. Nos ha parecido útil estudiar, ante todo, la resurrección de Jesús, punto central y capital del acontecimiento cristiano. No existe un solo escrito del Nuevo Testamento que no se refiera a ella explícitamente. Pero ¡qué diversidad en los textos que la proclaman! Si desde esta cumbre echamos una mirada, siguiendo a los sinópticos, sobre la carrera humana de Jesús, podemos comprender las líneas de fuerza de la elaboración del mensaje bajo el signo de la unidad y la diversidad.

1. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

Todos los libros del Nuevo Testamento fueron redactados a partir de la fe en la resurrección de Jesús³. Ni siquiera los tres sinópticos escapan a esta ley. Es éste un axioma admitido por toda la crítica, incluso incrédula. Al iniciar nuestra exposición por el centro, iluminaremos todo el resto. Ahora bien, ningún punto de la cristología se presenta bajo una luz tan diferente. El anuncio al mundo de este hecho constitutivo sigue a menudo un camino lleno de curvas y recodos. Tras el anuncio en las fórmulas kerigmáticas de los discursos de los Hechos, las confesiones primitivas de fe, principalmente la de 1 Cor 15, los himnos cristológicos, las narraciones referentes al sepulcro vacío, las apariciones a las personas privadas y, más determinantes, a los mismos apóstoles, completan el cuadro de los enunciados de la fe. El fenómeno de la unidad y de la diversidad es observable por doquier⁴.

³ G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth (Urban Bücher)* 1.ª ed. (Stuttgart 1956; numerosas reimpressiones posteriores) p.166: «Indessen, so gewiss es—auch in einen durchaus historischen Sinn—kein Evangelium, keinen Glauben, keine Kirche, keinen Gottesdienst, kein Gebet in der Christenheit bis heute gäbe ohne die Botschaft von der Auferstehung Christi, so schwer und unmöglich ist es doch, von dem wie des Ostergeschehens eine zureichende Vorstellung zu gewinnen». En realidad, aquí está el fondo del problema (trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975).

⁴ Remitimos, de una vez por todas, a nuestra obra *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique: Studi Bibliici Franciscani Analecta 4* (Gembloux 1973), en la que se encontrará un informe sobre el estado actual de los estudios sobre la resurrección de Jesús.

a) Las formulaciones primitivas

1. El vocabulario mismo de la resurrección es doble. Oscila entre dos verbos—*despertar* y *levantarse*—y entre dos modos: tanto en activa, Dios le ha resucitado de los muertos, como en pasiva, fue despertado, se sobrentiende por Dios, y Jesús resucitado. La segunda forma de la afirmación es: apareció (ὤφθη). En los discursos de los Hechos, las fórmulas antiguas apenas cambian: «Al cual, Dios le resucitó después de soltar las ataduras de la muerte» (Act 2,24); «A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos. Exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, le derramó, según vosotros veis y oís» (Act 2,32-33). El segundo discurso repite: «A quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos» (Act 3,15), al igual que lo hará el discurso de Pedro ante Cornelio (Act 13,33.34.37).

Esta proclamación kerigmática pasó a las *confesiones de fe*. En las homologesis simples, la fe se expresa por el reconocimiento laudatorio del «Señor Jesús» (Flp 2,11; Rom 10, 8-9); «Nadie, hablando en el Espíritu de Dios, puede decir: 'Jesús es el Señor', sino en el Espíritu Santo» (1 Cor 2,3). Con mayor frecuencia, sin embargo, la homologesis recurre al binomio que constituirá el telón de fondo de la imagen total de la resurrección: ἀπέθανεν καὶ ἠγέρθη (ha muerto y ha sido resucitado). Se la encuentra ya en un texto empleado por Pablo, pero anterior a él (1 Tes 4,14)⁵. A él recurre el Apóstol en canto de júbilo de Rom 8,31-39: «Cristo Jesús, el que murió; más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros» (Rom 8,34). Esta es la suprema alabanza de Dios: «A los que creemos en el que resucitó de entre los muertos, nuestro Señor Jesús, que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,24-25). Las largas confesiones utilizadas por Pablo en 1 Tes 1,9-10 y Rom 1,1-5 recurren de nuevo a fórmulas del kerigma como centro de su enunciado: «A quien resucitó de entre los muertos» (1 Tes 1,10); «por la resurrección de entre los muertos» (1 Rom 1,4). La resurrección aparece aquí como un dato indis-

⁵ En la forma ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, único lugar en Pablo donde aparece ἀνίστημι en lugar de ἐγείρω.

cutible, del que se desprenden la función liberadora y santificadora de Jesús, la gracia y el apostolado de los enviados (Rom 1,5), la luz iluminadora sobre Jesús, del linaje de David, Hijo de Dios con poder, digno de la gran aclamación «Jesucristo, nuestro Señor». La confesión «fue muerto y ha resucitado» se mueve dentro de una exposición de los fundamentos de la nueva vida. Esta transformación es más visible en la más célebre e importante de las confesiones: 1 Cor 15,1-11. Confesión que nos ofrece amplia materia de reflexión.

2. En un principio, tal confesión existe. En el año 57, la Iglesia ha codificado ya su fe en la resurrección. La vincula, según la fórmula kerigmática, a la muerte del Mesías y a su entierro (1 Cor 15,3-4). Proclama a continuación que ese mismo Cristo fue resucitado al tercer día, según las Escrituras (1 Cor 15,4). Luego viene una enumeración de las apariciones a Pedro y a los Doce (1 Cor 15,5). Aquí se interrumpe, probablemente, la cita que Pablo hace de la antigua confesión. Pablo añade de su propia cosecha la aparición a Santiago, a todos los apóstoles, y quizá hay que añadir la aparición a los quinientos hermanos juntos.

Además de su existencia, hay que insistir en la forma en que se transmite: «Os doy a conocer, hermanos, el evangelio que os he predicado, que habéis recibido, en el que os mantenéis firmes» (1 Cor 15,1). «Pues, a la verdad, os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido» (1 Cor 15,3). Insistentemente, Pablo remite su predicación de los puntos más esenciales de la fe—la muerte y resurrección de Jesús— a una fuente de conocimientos y de tradición anterior. Con idéntica fórmula, de claridad inequívoca, Pablo relata la institución de la eucaristía (1 Cor 11,23-25). *Transmitir y recibir* son en él los términos técnicos de su idea de tradición. Ahora bien, este lenguaje implica un doble y grave movimiento. La fe no es la idea que un hombre, aunque sea apóstol, tiene de Jesús y de su obra. Es la aceptación de un dato, un entrar en comunión con ese Jesús en virtud de una revelación transmitida. Además, y esto debemos subrayarlo vigorosamente, la fe se refiere al pasado de Jesús, a esa muerte y a esa sepultura, a los que se añade la serie de apariciones. La Iglesia no es sino el canal de una aceptación de hechos comprobables, muerte y sepultura, en cuya base se encuentra la experiencia de

fe de Pedro, de los apóstoles, de los quinientos hermanos. Iglesia que no tenía que crear ni los hechos ni el testimonio apostólico. Pablo no cita a los muertos, sino a personas vivas como Pedro. Finalmente, se advertirá la gran preocupación que tiene Pablo por demostrar que su predicación no es la de alguien ajeno a la gran Iglesia, sino que quiere situarse entre quienes explícitamente son reconocidos como testigos autorizados (1 Cor 15,11).

En tercer lugar será oportuno hacer notar que la Iglesia, como Pablo, nunca se preocupó ni de transmitir hechos en bruto ni fundamentarlos en pruebas que el historiador actual exige para establecer la prueba. Que la confesión no quería ofrecer una imagen completa de las apariciones ni relatar éstas en orden cronológico, resulta evidente por la ausencia de las mujeres como testigos y por el silencio impuesto a las mujeres referente al hecho de que la tumba estuviera vacía al tercer día. Lo que sorprende, por el contrario, es que ya desde esta primera confesión se aúna en una misma lectura la interpretación teológica con la afirmación de los hechos⁶: Jesús ha muerto por nuestros pecados, según las Escrituras; fue resucitado al tercer día, según las Escrituras. La Iglesia se nos revela viviendo al mismo tiempo el drama de la humillación y exaltación y el de la promesa y su cumplimiento.

Tal es el movimiento global de esta famosa declaración paulina. Ni en cuanto al hecho ni en cuanto a la realidad total que el hecho implica, el mundo no tendrá nunca derecho, igual que los corintios, a escuchar la resurrección de otro modo que por boca de los primeros testigos. El Resucitado es el mismo que el Muerto. Sin basarse en esta identidad, es en virtud de la misma por lo que Pablo podrá lanzar a los sabios de Corinto el grito que constituye una certeza para los creyentes de todos los tiempos: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe» (1 Cor 15,14)⁷.

⁶ El hecho lo subraya adecuadamente H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar)* (Gotinga 1969) p.293.

⁷ El análisis de la confesión de 1 Cor 15 no agota la exposición del pensamiento paulino sobre la resurrección. El lugar que ésta ocupa en su vida, su pensamiento y su especulación es tan fundamental, que constituye uno de sus polos más significativos. La exégesis se ve tentada de no fijarse sino en afirmaciones ocasionales y dividir lo que debe quedar unido en su singularidad. Si se quiere evitar no quedarse sino en la superficie, no hay que contentarse con yuxtaponer los enunciados paulinos al modo de una concordancia, ni de clasificarlos según divisiones procedentes de exposiciones didácticas desarrolladas; el error más frecuente suele consistir en dividir historia y teología, pues lo que se llama teología plantea un problema de realidad—y, por tanto, de historia—incluíble. La conversión de Pablo por la visión en el camino de Damasco

3. Si el kerigma y las confesiones comparten fórmulas comunes, sin adoptar por eso una expresión idéntica, los *himnos cristológicos* revelan un aspecto de la vida interior de la Iglesia. Estos cantos forman parte de la liturgia de la Iglesia. No debe sorprendernos que dispongamos de múltiples ejemplos; para no citar sino aquellos que contienen explícitamente la mención de la resurrección, podemos fijarnos en Flp 2,6-11; 1 Cor 1,15-20; Ef 1,20-22; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18-22; Heb 1,3-4. Cualquiera que sea la diferencia de autores, de fechas y de géneros literarios de las narraciones de donde están sacados estos himnos, todos tienen en común el que son atribuidos a comunidades primitivas. Presentan, en consecuencia, materiales pertenecientes a estratos anteriores a los autores y a las fechas de composición de sus obras. No siempre es posible determinar lo que pertenece a la tradición primitiva y lo que es interpretación y retoque del último redactor. Sea de ello lo que fuere, podemos formarnos una imagen global.

La resurrección de Jesús aparece en ellos, a veces, como repetición de la fórmula kerigmática que aúna muerte y resurrección, y podemos seguir entonces una línea de unidad. A veces, también estos himnos reanudan el esquema anonadamiento-exaltación, también tradicional. En ocasiones, finalmente, aúnan la condición celestial del Resucitado con su obra de dominio de las cosas, de los espíritus y de los hombres; con su función de Cabeza de la Iglesia, su Cuerpo, y de prenda de vida eterna, como único cosmocrátor. Sería inútil contraponer ambos temas—resurrección, de una parte, y exaltación, de otra—, argüir de la ausencia de un tema para relegar el otro. La verdad es que nos encontramos ante formas literarias y medios de expresión que regulan el empleo, de una u otra forma, de lenguaje para expresar en el fondo lo mismo. Si se tiene en cuenta el hecho de que la enseñanza estuvo bien pronto acompañada de una celebración bautismal y de una liturgia eucarística; que las reuniones en que soplaba el Espíritu expresaban su fe en el kerigma, exhortaciones, discusiones, apologética y cánticos, es preciso investigar su convergencia y su forma específica de expresión y encontrar, finalmente, su sentido⁸.

es un acontecimiento cuyas consecuencias seguirán siendo creadoras a lo largo de su actividad literaria y apostólica. Véase Gál 1,12-17.

⁸ Una buena introducción puede verse en K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*: Studien z. N. T. 7 (Gütersloh 1972).

Más adelante volveremos sobre las conclusiones que nos permita sacar nuestra investigación a través de los diferentes géneros literarios. Pero ya ahora quedémonos con que cuanto más atrás nos remontamos en la serie de testimonios de la resurrección, más nos encontramos ante una unidad advertible por doquier, porque se basa en un concepto simple y sólido: el Mesías ha muerto; Dios le ha resucitado.

b) Las cristofanías

Si la cruz y la resurrección son las dos caras del kerigma, la cruz, sin la victoria sobre la muerte, pierde su valor de salvación, y la resurrección, sin la muerte, no sería sino una utopía privada de toda realidad. No es, pues, extraño que el día en que vieran la luz las recopilaciones de milagros, de dichos, de la actividad pública y, finalmente, de su nacimiento, se aunaran cruz y resurrección para constituir conjuntamente el punto culminante y formar a un tiempo la imagen total de Cristo.

En las narraciones de la resurrección, unanimidad y diversidad aparecen sin ambages.

1. Los cuatro evangelios están acordes en proclamar que la tumba fue descubierta vacía cuando las mujeres fueron a visitarla al tercer día después de la muerte en la cruz. Marcos no llega más lejos. Mateo, Lucas y Juan están de acuerdo en afirmar que Jesús se apareció y se hizo ver en su estado de cuerpo resucitado.

Sobre este telón de fondo, los evangelistas añaden rasgos y escenas que les son característicos. Lucas y Juan relatan una aparición de Jesús a los discípulos reunidos en Jerusalén. Por su parte, Mateo y Juan cuentan una aparición a las santas mujeres. Mateo ofrece como propia una aparición en el monte de Galilea y el envío en misión universal. Esta misión se produce también en Lucas y Juan. Lucas es el único que cuenta el encuentro de Jesús con los discípulos de Emaús. Juan es el más prolífico. Narra la aparición a María de Magdala y a Tomás, y en el apéndice de su libro (Jn 21) nos encontramos una aparición, a orillas del lago de Tiberíades, a Pedro y los demás discípulos.

Las diferencias aparecen con mayor vigor cuando se analizan los textos. Sólo Mateo cuenta la superchería de los vigilantes de la tumba. La visita de las mujeres al sepulcro se entreteje con elementos propios de cada uno de los autores. Si todos están de acuerdo en fijar el día después del sábado, Marcos sitúa la carrera de las mujeres «muy de mañana»; léase al alba; Lucas, «a buena hora»; Juan, «como aún era de noche». Los nombres de las mujeres son, según Marcos, María de Magdala, María de Santiago, Salomé; según Mateo, no son sino dos: María de Magdala y la otra María; en Lucas son las mujeres que habían venido de Galilea: María de Magdala, Juana, María de Santiago y las demás; Juan, por el contrario, lo concentra todo en María de Magdala. En Marcos, las mujeres se preguntan quién les quitará la piedra de la entrada al sepulcro; Mateo habla de un temblor de tierra, y atribuye esta acción a un ángel. Marcos y Lucas hacen que las mujeres entren en la tumba. Mateo hace que comprueben la ausencia de Jesús del sitio donde yacía. En Juan, María se inclina sobre el sepulcro. Otra diferencia: Marcos ve a un joven vestido de blanco sentado a la derecha. Mateo habla de un ángel sentado sobre la piedra levantada; Lucas, de dos hombres con vestidos resplandecientes; Juan, de dos ángeles sentados, vestidos de blanco. En Marcos y Lucas son los guardianes los que tiemblan de miedo y quedan como muertos. En Marcos y Lucas son las mujeres las que se quedan estupefactas o sienten miedo. Las palabras del ángel son diferentes en cada uno de los sinópticos, según la teología de cada uno. Si todos están concordes en declarar que Jesús no está allí, en Marcos el evangelio finaliza con su «saliendo, huían del monumento, porque el temor y el estupor se había apoderado de ellas, y a nadie dijeron nada; tal era el miedo que tenían». Mientras que en Mateo van a contárselo a los Once.

2. En realidad, no son sino diferencias de menor cuantía. Entre los cuatro reina una diferencia de presentación fundamental. Mateo y Juan conocen las apariciones en Galilea. Mateo las sitúa en el monte, «adonde Jesús les había ordenado [marchar]». El capítulo 21 de Juan sitúa las apariciones a la orilla del lago. Es cierto que Marcos parece conocer Galilea como lugar de aparición (Mc 16,7). La diferencia fundamental radica en la cronología. Lucas sitúa todos los hechos en un solo

día, incluida la misión de los apóstoles y la ascensión. El hecho es tanto más extraordinario cuanto que, en su segunda obra, Lucas amplía el período a cuarenta días. Jesús se mostró vivo a los apóstoles con muchas pruebas evidentes, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles del reino de Dios» (Act 1,3).

3. Más sutil, pero fundamental también, es la diferencia de los *motivos* que presiden las narraciones, y que revelan el ambiente propio de cada cual. Ninguno se limita a dar fe protocolariamente de los hechos en bruto. Se aporta una interpretación teológica, mensaje de salvación que adopta múltiples aspectos. Si Marcos no puede discernir otra cosa que la prolongación de una preocupación cristológica ya presente en su evangelio, sobre la que volveremos, en los demás existe un interés apologético. Interés patente en Mateo. Incluso puede advertirse una polémica antijudía, que matiza, en cierto modo, todo el primer evangelio, y que podemos encontrar en la perícopa de los soldados mercenarios (Mt 28,11-15), los guardianes del sepulcro (Mt 27,62-66) y su fracaso (Mt 28,4). En Lucas y Juan, lo apologético atañe a la realidad corporal del Resucitado. En Lucas (24,39-42), Jesús enseña sus manos y sus pies y come con los apóstoles. En Juan (20,27), Jesús pide a Tomás que vea sus manos y meta sus manos en su costado; en lo cual podría verse un matiz de antidocetismo. Se ha pretendido encontrar un interés litúrgico en la composición de Marcos 16,1-8. En cualquier caso, habrá que comprobarlo en la comida de los discípulos de Emaús (Lc 24,30) y en la comida a orillas del lago (Jn 21,12-13).

4. Volvamos sobre el interés teológico. Notemos, ante todo, el engarce de las narraciones con fórmulas del kerigma. En Marcos, el kerigma aparece en «Vosotros buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado; ha resucitado, no está aquí; mirad el sitio en que le pusieron» (Mc 16,6). Lucas es aún más explícito: «Acordaos cómo os habló estando aún en Galilea, diciendo que el Hijo del hombre había de ser entregado en poder de pecadores y ser crucificado y resucitar al tercer día» (Lc 24,6-7). Lucas recurre otra vez al kerigma en el episodio de Emaús: «¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?» (Lc 24,26); y luego: «El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34). Mateo

se limita a repetir el mismo vocabulario: «Así estaba escrito: que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos» (Lc 24,46). «Ha resucitado de entre los muertos» (Mt 28,7). Juan mantiene también la fórmula: «debía resucitar de entre los muertos» (Jn 20,9)⁹.

Sobre este engarce con la tradición de la Iglesia, cada uno de ellos engasta escenas que presentan un doble interés: cristofanías personales y cristofanías apostólicas. De cada una de ellas dimana una enseñanza estrictamente ligada a la finalidad y a la doctrina del Evangelio, que la prolongan como un prolongado calderón musical. Aquí los temas cobran todo su alcance y amplitud. Mateo cierra su obra con una escena en la que cada piedra brilla con un fulgor eterno y vivo como la presencia sin fin del Resucitado. La Iglesia encuentra aquí su razón de ser, la medida de su poder, la clave de su vida y de su permanencia. Lucas traduce su fe dándole al Crucificado su nombre: el que vive (Lc 24,5). Compone un resumen de la salvación en el que el cumplimiento de las Escrituras y su inteligencia se tornan la clave del misterio de la muerte y de la resurrección de Jesús y la preparación al reencuentro en la fracción del pan (Lc 24,25-32.44-46). Sitúa a Cristo en la gloria, para que en su nombre sea proclamado a todas las naciones, empezando por Jerusalén, el arrepentimiento para el perdón de los pecados: «Vosotros daréis testimonio de esto». El les envía la promesa, el Espíritu de su Padre (Lc 24,49). Juan conserva su estilo y sus temas preferidos: Subir al Padre: «Mi Padre y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios» (20,17). El Padre ha enviado a Jesús, y él también envía a sus apóstoles (Jn 20,21; cf. Jn 17,2.8.18.21). Con un soplo otorga el Espíritu Santo y da el poder de perdonar los pecados (Jn 20,21-23). «Dichosos los que sin ver creyeron» (Jn 20,29).

Para concluir, se imponen algunas observaciones ante las abundantes semejanzas y diferencias.

1. La unidad del testimonio evangélico proviene de lo más profundo. La eclosión de la fe viene de Dios. El primer anuncio procede también de Dios por medio de «su» o «sus ángeles». El hecho más grande de la historia humana es también más saludable, y la salvación es obra divina. Nadie ha visto

⁹ Este recurso a las fórmulas kerigmáticas demuestra bien a las claras la comunidad del *Sitz im Leben* de toda la literatura cristiana primitiva.

a Jesús salir del sepulcro. Su resurrección se basa en testigos acreditados. Ellos mismos se encuentran ante una certeza que no depende de una investigación humana, sino de un don divino.

2. La divergencia de las narraciones no puede empañar el recurso a la fe que el kerigma, las confesiones y los signos habían enraizado fuertemente en la Iglesia. Por su función, las expresiones de la vida eclesial son primarias en relación con los documentos y narraciones que las utilizan.

3. En todos se da un idéntico y estrecho vínculo entre la resurrección y la deposición de testimonios, el papel del Espíritu, el envío a la misión, el poder de perdonar los pecados. La Iglesia es el fruto de la resurrección. Vive de su comunión con Aquel que ha muerto y ha resucitado, merced a los testigos privilegiados, los apóstoles, entre los que Pedro desempeña un papel primordial.

4. La multiplicidad de testimonios y de divergencias no precisan el recurrir a un concordismo para ser juzgados en su justo valor. La base segura de la exégesis es que aquí, como en otros casos que estudiaremos después, no pareció la unidad de la fe amenazada y se pudo aceptar como católicas narraciones tan diversas. Esta libertad en las presentaciones diversificadas de la resurrección es señal de que semejante hecho, sometido a la predicación de los hombres, era susceptible de ser diversamente abordado y portador de diferentes valores. A medida que la Iglesia crecía, se sentía capaz de asimilar en el caudal de su río los arroyos que la jalonaban.

5. La divergencia no puede ocultar en modo alguno esa certeza de que «algo había pasado» en realidad. Jesús muerto es el mismo que Jesús resucitado. Nunca se creyó en una reanimación. Se distinguió la resurrección de Jesús de las demás resurrecciones operadas por Jesús. Lucas y Juan, que insisten en la corporeidad, nos muestran a Jesús apareciéndose de otra forma o incluso con las puertas cerradas¹⁰.

¹⁰ Por la conservación del término *σῶμα χριστοῦ* para designar a Jesús resucitado. Pablo participa de la misma corriente de pensamiento.

II. La cristología de los sinópticos

1. MARCOS

1. La resurrección de Jesús no fue un comienzo absoluto. Había tenido un «antes», hechos, palabras, un drama, la revelación de una persona, la explicación y los acontecimientos de la muerte infame, la familiaridad de un grupo, los Doce rodeando a Jesús, su participación en su ministerio itinerante, las relaciones de Jesús con la autoridad civil y religiosa, judía y romana; la reacción de las masas. Antes incluso de la composición de los evangelios, surgieron diversos escritos en varios lugares que recogían las palabras de Jesús, sus parábolas, sus disputas con los judíos, una serie de milagros. Una de estas fuentes agrupa los pasajes comunes a Mateo y a Lucas, pero que están ausentes en Marcos, y nos es conocida con el nombre de *Quelle*, la Fuente. Resulta difícil fijar exactamente su contenido, homogeneidad e historia literaria. Generalmente, se admite que contenía pocos o ningún milagro y que la historia de la pasión y la resurrección faltaba en ella. Es un testimonio de la afirmación de Lucas: «Puesto que muchos han intentado componer un relato de los acontecimientos cumplidos entre nosotros» (Lc 1,1).

Cuando Marcos decidió escribir su evangelio, extrajo de las fuentes escritas los elementos de su exposición. Admitimos que Mateo y Lucas se sirvieron de Marcos y de la *Quelle* a los que continúan; tanto es así, que Marcos añadió el recurso a las fuentes orales. Esta tradición referente a las palabras y los hechos de la vida de Jesús permaneció viva, y el evangelio de Juan pudo recoger aquellos de sus elementos que habían sido dejados a un lado, voluntaria o involuntariamente, por los sinópticos.

Una de las tareas de la exégesis contemporánea es determinar los elementos aportados por los evangelistas, y, a través de ellos, remontarse a las *ipsissima verba Iesu* o a los testimonios indiscutibles concernientes a los hechos de su vida. No es éste el lugar más indicado para exponer el estado de la cuestión. Emprender un estudio de las diversas corrientes de la cristología antes de los sinópticos, podría ser fecundo,

con tal que se continuara con sus análisis más remotos y según un método bien seguro de sus bases hermenéuticas.

No es éste nuestro propósito. Nos contentaremos con mostrar muy brevemente que los tres primeros evangelios presentan una cristología a un tiempo una y diversificada, aun cuando cada uno trae la imagen de Jesús que le es característica¹¹.

Hacia el año 67, Marcos se encontraba con diversos materiales en las manos. Poseía narraciones biográficas referentes a Juan Bautista y a Jesús. De éste sabía que había recibido el bautismo, que había sido tentado, que había comenzado en Cafarnaúm y en Galilea, que había estado en el país de Tiro y de Sidón, que había conducido a sus discípulos hasta las pendientes del Hermón, que había ido en peregrinación a la Ciudad Santa y había entrado solemnemente en Jerusalén. Además aceptaba que la confesión de Pedro en Cesarea constituía un giro en la actividad de Jesús, y asociaba a este episodio el de la transfiguración. Disponía de la historia de las últimas veinticuatro horas de Jesús en uno o en diversos relatos¹².

En el marco más amplio de estas narraciones biográficas, Marcos inserta narraciones de milagros, de palabras de Jesús, algunos discursos, ciertas parábolas, breves anécdotas, en las que la narración sirve principalmente para enmarcar una palabra de Jesús. Estas anécdotas podían relatar una controversia como consecuencia de una curación, o bien como consecuencia del comportamiento de Jesús y de sus discípulos, o también una pregunta de los discípulos o de otras personas a la que Jesús respondía, o, finalmente, una pregunta planteada por sus adversarios. Todo ello no bastaba para inducir a Marcos a escribir una vida de Jesús en el sentido moderno de la palabra. Más que una secuencia de acontecimientos bien ligados por

¹¹ Nos damos cuenta de que este campo es demasiado amplio como para que escapemos al riesgo de desvirtuar la imagen. Sólo podemos quedarnos con la afirmación fundamental.

¹² Para esta interpretación de los sinópticos, discúlpensen el remitir a nuestras introducciones: *Para una historia de Jesús: (I) Testimonio del Evangelio de Marcos; (II) Testimonio del Evangelio de Mateo; (IV) Testimonio del Evangelio de Lucas* (Descleé de Brauwert, Bilbao 1967, 1969 y 1973). Disponemos también de algunas obras recientes que tienen en cuenta los diferentes aspectos del mensaje: E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments: Siebenster-Taschenbuch 126* (München-Hamburg 1968); J. GNILKA, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens: Biblische Handbibliothek 8* (München 1970); E. TROCME, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida* (Herder, Barcelona 1974). Remito también a dos obras maestras: C. H. DODD, *El fundador del cristianismo* (Herder, Barcelona 1974), y J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento. 1. La predicación de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1974). Finalmente, las cuestiones literarias y teológicas están bien esbozadas en W. G. KÜMEL, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 1973), bibliografía perfectamente puesta al día.

la geografía y la cronología, el segundo evangelio representa una enseñanza, o, mejor aún, sitúa al lector en el meollo del acontecimiento, del «comienzo del Evangelio de Jesucristo e Hijo de Dios». Puesto que Mateo enseña y Lucas cuenta, estos dos evangelistas están a una mayor distancia de los comienzos de la nueva economía. Centrado en los actos de Jesús más que en sus discursos y su enseñanza parabólica, subiendo en derechura desde Mc 3,6 hacia la cruz, bañado en una penumbra que quiere mantener el secreto del héroe divino, el segundo evangelio induce a su lector a creer, a arrepentirse, a seguir, a vivir la Buena Nueva.

2. En este marco general se sitúa su cristología.

Marcos es el único evangelista que conserva las anotaciones duras y extrañas que trazan un retrato de Jesús en una humanidad muy concreta. Generalmente, Mateo y Lucas evitarán recoger estos rasgos chocantes. Tras haber curado al leproso suplicante, Jesús le amonesta y le despide (Mc 1,40-43); Jesús se sorprende de la falta de fe de sus compatriotas de Nazaret (Mc 6,6); se enoja por el endurecimiento de los corazones y dirige una mirada de cólera a quienes le espían (Mc 3,5). Se enfada con los apóstoles, que rechazan a quienes le presentaban los niños para que los tocara (Mc 10,13-14). Jesús lanza un gemido antes de curar al sordomudo (Mc 7,34); a veces gime en su espíritu (Mc 8,12); pregunta de qué se está hablando (Mc 9,16.33); abraza a los niños (Mc 9,36; 10,16); ama al joven rico, que, sin embargo, no le sigue (Mc 10,21-22). Como un simple exorcista, Jesús pone sus dedos en las orejas, y saliva en la lengua del sordomudo (Mc 7,33); escupe sobre los ojos del ciego de Betsaida (Mc 8,33). Sus parientes pretenden que «está fuera de sí» (Mc 3,21). Extraña y turbadora es la escena en que Jesús pide fruto a una higuera con follaje cuando «aún no era tiempo de higos» (Mc 11,13-14). El rasgo, quizá, más significativo; en cualquier caso, el más edulcorado en la historia de la exégesis hasta nuestros días, es la declaración escrita de Marcos referente a la ignorancia, por parte del Hijo del hombre, de la fecha y de la hora de la parusía (Mc 13,32). Finalmente, en su muerte, Jesús lanza un grito, cuyo trágico horror es inútil, es injusto querer disimular. Ese «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34).

3. Ante esta humanidad retratada con realismo, Marcos sitúa vigorosamente la revelación de Jesús por encima de lo humano. Su libro relata veinte milagros, espigados en todo el territorio palestino. Prosigue su lista hasta admitir dos multiplicaciones de panes. Las saca de la fuente en que un mismo hecho ha podido presentarse en dos direcciones. La sobrecogedora evocación de la tempestad en el lago (Mc 4,35-41), del endemoniado de Gerasa (5,1-20), de la resurrección de la hija de Jairo, de la hemorroísa, demuestran bien a las claras que vibra al contar los actos milagrosos. En ocasiones, también eleva el debate hasta enfrentar las fuerzas infernales y las fuerzas divinas (1,24; 5,6-7; 1,32-34; 3,7-12). Marcos revela así la importancia que concede al poder taumatúrgico de Jesús al poder resumir la actividad del Maestro en Galilea diciendo: «Había curado a muchos enfermos, y los espíritus impuros, cuando le veían, se prosternaban» (Mc 3,7-11; cf. 6,53-56). Vano e inútil sería pretender rebajar la carrera de Jesús rehusándole esta actividad taumatúrgica. ¿Cómo movilizar sin ella a las masas y ganarse incluso a los discípulos galileos? Al propio tiempo, esta fuerza de Jesús, expresión del poder divino, le sitúa en la cúspide de la serie de taumaturgos israelitas. Ningún profeta ni sabio de Israel hizo tantos ni tan diversos milagros, incluso con «la orla de su manto» (Mc 6,56).

4. Con el poder, la sabiduría de la palabra. Por encima de cualquier consideración teológica, todos reconocerán el talento maravilloso del Profeta galileo. Sus palabras se asemejan a las de los mejores autores de escritos sapienciales. Las sentencias, cortas, vibrantes, incisivas, a veces abrumadoras, preñadas de clarividencia, de libertad, de elevación, son joyas literarias antes de ser revelación de una autoridad superior. Pertenecen a varios géneros.

a) Palabras de sabiduría y proverbios (Mc 4,21-25):

«¿Acaso se trae la candela
para ponerla
bajo un celemin o bajo la cama?
¿No es para ponerla
sobre el candelero?»

Porque nada hay oculto,
sino para ser descubierto,
y no hay nada escondido,
sino para que venga a la luz.

Si alguno tiene oídos,
que oiga'.

Decíales:

'Prestad atención a lo que oís:
con la medida
con que midiereis
se os medirá,
e incluso se os añadirá.

Pues al que tiene
se le dará,
y al que no tiene,
aun lo que tiene
le será quitado'».

Al mismo género literario pertenece el pasaje de Mc 8,35-37:

«Pues quien quiera
salvar su vida,
la perderá,
y quien pierda la vida
por mí y el Evangelio,
ése la salvará.

¿Y qué aprovecha al hombre
ganar todo el mundo
y perder su alma?
¿Pues qué dará el hombre
a cambio de su alma?»

b) Palabras proféticas, reunidas también en un discurso llamado escatológico (Mc 13,5-27 y 30-37). Palabras relativas a la Ley (Mc 7,14-23), de las que sólo ponemos de relieve algunas joyas:

«Nada hay fuera del hombre
que, entrando en él,
pueda contaminarle;
lo que sale del hombre,
eso es lo que contamina al hombre.

¿No comprendéis
que todo lo que de fuera entra en el hombre
no puede contaminarle,
porque no entra en el corazón,
sino en el vientre,
y es expelido en la letrina?»

c) Palabras relativas a la comunidad (Mc 9,33-50):

«Si alguno quiere ser el primero,
que sea el último de todos
y el servidor de todos».

«El que escandalizase a uno de estos pequeñuelos
[que creen,
mejor le sería que le echasen al cuello una muela asnal
y le arrojasen al mar.

Si tu mano te escandaliza,
córtatela;
mejor te será entrar manco en la vida
que con ambas manos ir a la gehenna,
al fuego inextinguible,
donde ni el gusano muere
ni el fuego se apaga».

«Si tu ojo te escandaliza,
sácatelo;
mejor te es entrar tuerto en el reino de Dios
que con ambos ojos
ser arrojado en la gehenna,
donde ni el gusano muere
ni el fuego se apaga».

d) Una palabra incomprensible (Mc 9,49-50):

«Porque todos han de ser salados al fuego.
Buena es la sal;
pero si la sal se hace sosa,
¿con qué se sazonará?
Tened sal en vosotros,
viviendo en paz unos con otros».

5. Es indudable que las palabras de Jesús revelan una autoridad hasta en las fórmulas más sencillas. Jesús había dicho:

«Cumplido es el tiempo y el reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15); y: «He aquí que el tiempo presente es una preparación del reino»¹³. La luz está en el candelero. Todo va a ser iluminado. La palabra resuena en los oídos. Es el don nuevo de Dios, y los que se crean ricos todo lo perderán. Lo esencial es salvarse.

Las profecías de Jesús sobre el fin de Jerusalén y el del mundo revelan una visión del futuro que no puede proceder sino de Dios¹⁴. Las relativas a la Ley anulan preceptos de purificación considerados como divinos. Finalmente, las palabras comunitarias trastocan los valores que la sociedad consideraba como irreversibles: para entrar en la vida es preciso superar todos los obstáculos¹⁵. Jesús habla con autoridad, y esta autoridad es mayor que la de los escribas y los fariseos. Marcos desarrollará este tema en el transcurso de los discursos y las discusiones, que ocupan alrededor de una quinta parte del evangelio. Se agrupan por dos veces en cinco unidades, lo que induce a pensar en dos libritos anteriores a Marcos¹⁶. La ley, la piedad, la justicia, parecen ser patrimonio de los maestros fariseos. Naturalmente, ellos conocían la Ley, y querían imponerla. Seguros de sí mismos, de su sabiduría y de la tradición de los padres, todo lo que les superaba era rechazado. Jesús les ataca y les confunde. Viola el sábado, las leyes de lo puro y de lo impuro, come y bebe con los pecadores, no ayuna. Lanza palabras que todo lo quebrantan (Mc 2,9-27):

«¿Qué es más fácil decir al paralítico:
'Tus pecados te son perdonados',
o decirle:
'Levántate, toma tu camilla y vete?'"»

«No tienen necesidad de médico los sanos,
sino los enfermos;
ni he venido yo a llamar a los justos,
sino a los pecadores».

«Ni echa nadie vino nuevo
en cueros viejos».

«El sábado fue hecho a causa del hombre,
y no el hombre por el sábado».

En el segundo grupo de controversias, Jesús da muestras de mayor grandeza aún y de una autoridad agresiva e indiscutible. Se enzarza con sus interlocutores y rehúsa desvelar la fuente de su autoridad (Mc 11,33). Impone dar al César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios (Mc 12,17). Derrota a fariseos y saduceos, que le tienden una trampa sobre la resurrección de los muertos, increpándoles: «Muy errados andáis» (Mc 12,27; cf. Mc 12,34.37.38.40)¹⁷.

6. La fisonomía de Jesús parece cambiar en sus enseñanzas parabólicas. En su enseñanza a las masas recurre a imágenes populares, familiares para todos: el sembrador (Mc 4,1-9), la luz (Mc 4,21-23), la simiente que crece por la fuerza de la tierra (Mc 4,26-29), el grano de mostaza (Mc 4,30-32). Sugiere, más que revela, el secreto del reino de Dios y las condiciones para su establecimiento. Ningún rasgo imperioso en su enseñanza, sino un despertar hacia una superación sin límites. Marcos no podía dejar de sugerir que la incompreensión de los oyentes no era vencida en los discípulos sino por una revelación del misterio del reino de Dios, revelación que es luz y es don (Mc 4,11). Mateo y Lucas completarán esta imagen. En cualquier caso, el talento del narrador es puesto siempre al servicio de una verdad. Jesús no es un simple moralista. La primera actitud del oyente debería ser la de presentir el surgir de una nueva era, de un cambio radical, en que Dios estará más cerca de los hombres y entre ellos para invadir el mundo y darle su forma definitiva.

7. Por sus actos o por sus palabras, Jesús se revela a sí mismo. Se puede hablar, pues, justamente de una cristología en Marcos. El segundo evangelio no confiere a Jesús terrestre, como lo hará Juan más tarde, el fulgor de su dignidad, del Verbo hecho carne. Se puede incluso decir que va detrás de Mateo y Lucas. Es éste un fenómeno que debemos analizar.

a) En los tiempos en que se compuso el libro, la divinidad de Jesús era proclamada como un artículo del Credo. Marcos mismo, como veremos, la suscribe abiertamente. Por eso no deja de sorprender que rodee a Jesús de una reserva sistemática ante las declaraciones de su verdadera identidad. Jesús no sólo no declara nunca explícitamente que él es Dios, igual al Padre, enviado del Padre, sino que ni siquiera dice explícita-

¹³ J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie* p.99-110.

¹⁴ Mc 13,1-37.

¹⁵ Mc 9,43-48.

¹⁶ Mc 2,1-3,6; 11,27-33; 12,13-40.

¹⁷ Véase B. RIGAU, *Dieu l'a ressuscité* p.24-39.

mente: «Yo soy el Mesías». A los demonios que gritan su verdadero nombre, a los enfermos que proclaman su poder, a los discípulos que son testigos privilegiados, Jesús impone sorprendentes silencios. Al poso de Cafarnaúm, que proclama: «Yo te conozco: tú eres el Santo de Dios» (Mc 1,24), Jesús replica: «Cállate y sal de él». «Y a los demonios no les permitía hablar, porque le conocían», hace notar Marcos (1,34). Al resumir la carrera de Jesús, el evangelista escribe: «Los espíritus impuros, al verle, se arrojaban ante él y gritaban, diciendo: 'Tú eres el Hijo de Dios'. El, insistentemente, les reprendía para que no le diesen a conocer» (Mc 3,11-12). La imposición de silencio a los enfermos curados es de otro tipo. «Mira, no digas nada a nadie», le dice Jesús al leproso (Mc 1,40-45). El Maestro pide silencio a la gente testigo del milagro (7,31-37), al padre y a la madre de la hija de Jairo, así como a los tres discípulos predilectos: Pedro, Santiago y Juan (Mc 5,43), y, finalmente, al ciego de Betsaida (Mc 8,26).

Cuando Jesús impone idéntico silencio a los discípulos, no se refiere a sus obras, sino al misterio mismo del reino de Dios (Mc 4,11; cf. 4,13-29; 7,17-23), cuyo centro es el nuevo Maestro. Tras la confesión de Cesarea, Jesús conmina severamente a los Doce para que no hablaran de ello a nadie (Mc 8,30). Después de la transfiguración, los testigos: Pedro, Santiago y Juan, no podrán hablar de ello hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos (Mc 9,9)¹⁸.

b) Esta imposición de silencio alcanza al empleo del título «Hijo del hombre», que aparece siempre y únicamente en labios de Jesús. Ciertos críticos rechazan todos los pasajes en que se lee este título, considerándolo como formulaciones comunitarias. Este problema está lejos de haber quedado resuelto. Estos mismos críticos admiten en cualquier caso que, en el estadio de Marcos y de los demás sinópticos, la fusión entre los apelativos de Jesús está plenamente lograda. A nivel de redacción, Marcos revela con toda evidencia que, al darse el título de Hijo del hombre, Jesús sitúa su persona en dependencia de las visiones de Daniel (Dan 7,13-14,27). La más sólida y explícita declaración es la que hace ante el sanedrín (Mc 14,62). Marcos

¹⁸ Aceptable exposición en S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten* (Hamburgo 1967) p.46-64. Cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*: *Lectio Divina* 17 (París 1968).

emplea más de catorce veces esta expresión, que me parece revestir en cada caso una intencionada solemnidad. Tal es el caso cuando Jesús declara que el Hijo del hombre tiene el poder de perdonar los pecados (Mc 2,10) o que él es el dueño del sábado (Mc 2,28). Y, cuando el Hijo del hombre vuelve en un contexto de sufrimiento y de muerte, no puede olvidarse que estos dos primeros términos están vinculados a la resurrección (Mc 8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 12,10; 14,27). También en este contexto escatológico y glorioso proclama: «Entonces verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes con gran poder y majestad» (Mc 13,26)¹⁹.

c) La terminología del Hijo del hombre nos acerca a la del Mesías. Contrariamente al apelativo «Hijo del hombre», la palabra «Mesías» no aparece nunca en boca de Jesús. Para Marcos, la declaración de Pedro, en Cesárea de Filipo, de que Jesús es el Mesías (Mc 8,27-33), es el término de la primera parte de su libro y el inicio de una nueva revelación. Allí Jesús acepta el título, pero rechaza la definición judía de ese ser escatológico, rey glorioso y triunfante. Le añade como componente nuevo y esencial que el Mesías debía padecer mucho, y que sería rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y que sería muerto y resucitaría después de tres días (Mc 8,31). La formulación comunitaria no puede ocultar la verdadera intención de Jesús, pues va en sentido contrario a toda la tradición judía y la inteligencia de los mismos discípulos. Al negarse Pedro a someterse a ello, se gana la más dura respuesta del Maestro: «Quítate allá, Satán, pues tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mc 8,33).

Aquí esta el meollo de toda la exposición de Marcos. Su libro es un drama en tres actos. La actividad taumaturgica y la predicación de Jesús preparan en Cesarea una revelación más clara de la subida hacia la muerte, cuya narración completa la definición de Jesús. Antes incluso de la respuesta de Jesús ante el sanedrín, por la que Jesús predice su exaltación y su vuelta gloriosa tanto como el anuncio del fin del orden existente y el juicio de los que están ante él «vosotros lo veréis» (Mc 14, 61-62), Marcos había inculcado ya fuertemente la imagen del Cristo paciente y expiador por los pecados del mundo. Esta

¹⁹ J. JEREMIAS, o.c., p.246-63.

theologia crucis, que traspasa toda su obra (Mc 2,19-20; 3,6), es inculcada por los tres anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34) y por la afirmación de que la piedra angular será rechazada (Mt 12,10-11; cf. Sal 118,22-23). Pero en Mc 10,45, la afirmación «pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos», es la expresión de la cristología de este evangelista. Por su amplitud, su forma de composición, su significación, que oscila entre el cumplimiento de la Escritura y el cumplimiento de la voluntad divina, el relato de la pasión marca al héroe divino. En la última cena, Jesús declara: «Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos» (Mc 14, 24), ejemplarizando y perpetuando en la Iglesia el carácter expiatorio de su muerte²⁰. Durante todo el drama, Jesús está solo. Incluso en este momento, los discípulos no pueden aceptar el drama desnudo. Durante el proceso, Jesús se calla con una firmeza que subrayan las pocas palabras que dice ante Pilato y el sanedrín. Ante la cruz, el centurión proclama la cualidad del Crucificado: «Es el Hijo de Dios» (Mc 15,39). Mesías glorioso en el juicio divino, es víctima de los hombres, pero en el sufrimiento de Getsemaní y el grito de abandono de la cruz lleva a cabo la *kénosis*, querida a todo trance por el Padre.

Tal es, a través de las palabras de Jesús, los discursos en las disputas, las parábolas, los milagros, la prolongada investigación del Nombre en los silencios impuestos y la revelación sin ambages de la verdadera función del Mesías, los aspectos entrecruzados de la cristología de Marcos.

Podemos afirmar, pues, que está bien claro el problema de la unidad y de la diversidad. Por una parte, milagros y palabras de Jesús no desembocan en crear un nombre para quien predica y establece la esperanza del reino de Dios. Profeta poderoso en obras, con una sabiduría que anula el pasado y funda el *governir*, hubiera podido pertenecer, como los emperadores de lo espiritual, al pasado. Pero él es la realización de la esperanza profética, y un día los Doce proclamarán su nombre. Al mismo tiempo, Dios revela en el bautismo y en

²⁰ *Ibid.*, p.272-84; *Die Sinndeutung des Leidens ist überall die Stellvertretung für die Veilen* p.283.

la transfiguración el nombre del Hijo bien amado, que será con el que se quede la Iglesia. Incluso después de la transfiguración, Jesús se dará a sí mismo el nombre de Hijo del hombre. Así, Marcos acepta la diversidad de caminos, pero los aúna al incluir la incompreensión y el odio en las predicciones divinas y en las decisiones de su voluntad. El reino de Dios, que es el triunfo de Dios, no se cumple sino en la sumisión, el sufrimiento y la muerte. El más poderoso de los taumaturgos, el más sabio de los profetas, el mensajero divino, añade la condición del hombre a su persona. La cruz es eficiencia de perdón y de salvación.

2. MATEO

El primer evangelio es un libro eclesiástico²¹. Su autor es un *magister* que compone una narración para las necesidades de la Iglesia. Su pedagogía es clara y constante; pretende ser completo. Empieza con dos capítulos consagrados a la infancia de Jesús. Prepara el ministerio público con una amplia sección sobre Juan Bautista, el bautismo, las tentaciones (Mt 3,1-4,11); tras una introducción sobre las manifestaciones en Galilea (Mt 4,12-25), comienza la serie de grandes discursos (Mt 5,1-7,29; 9,36-11,1; 13,1-52; 18,1-35; 23,1-36; 24,1-25,46). Esta trama está entrelazada con una presentación de diez grandes milagros (Mt 8,1-9,35), una descripción de la fe y de la hostilidad con que se encuentran (Mt 11,2-12,50), la imagen de la misión ambulante (Mt 13,53-20,34). Una vez llegado a Jerusalén, Jesús cumple allí sus últimos deberes (Mt 21,1-22,46). Las narraciones de la pasión y de la resurrección coronan la obra (Mt 26,1-28,20).

Preocupado por un orden estricto, el autor del primer evangelio dispone sus discursos y narraciones según un método que revela al escritor y al profesor. En numerosos pasajes corrige

²¹ Los pasajes comunes a Mateo y Lucas son considerados por la crítica como pertenecientes a una o a dos fuentes, que se designan con el nombre de *Quelle* (Q.). Esta hipótesis crítica suscita bastantes problemas. Sería interesante apelar a ella para remontrarse a antes incluso que Marcos y alcanzar un estadio de la tradición de los años 50. El conjunto de los materiales, sin embargo, no parece a ciertos autores uniforme, y S. Schulz (Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972) ha intentado determinar diversas corrientes en las tradiciones primitivas que desembocarían en la formación de esta Fuente. Las investigaciones en curso denotan demasiada incertidumbre para que podamos aceptarlas como un punto de partida sólido. Véase el estado de la cuestión en W. G. KÜMMEL, *Einleitung* p.40-49; P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle*: Neutestamentliche Abhandlungen N. F. 8 (Münster 1972).

el griego de Marcos, aun cuando su lengua—que evita los «y tan pronto como» de Marcos—esté esmaltada de múltiples «y entonces», también poco elegantes. Disecciona a Marcos allí donde puede, transpone las perícopas tomadas y las recompone. Su gran preocupación es unificar los hechos y los dichos que tratan de un mismo tema. Es fiel a agrupaciones en cifras de tres, de siete, de cinco y de diez. El predicador se revela en sus generalizaciones: «todas» o «muchas»; en la transformación de una sentencia en norma (cf. 7,13-14; Lc 19,23-24). También se le nota preocupado por completar a Marcos. Su obra cuenta con algo así como 400 versículos de más. Mateo es semita. Recurre con fidelidad a los textos de la Biblia judía, y lo hace con facilidad, recurriendo tanto al texto original hebreo como al de los Setenta o a otras traducciones. Se mueve en ese mundo judío en el que había que lavarse las manos antes de comer (Mt 15,2), el mundo de las filacterias y de las largas franjas (Mt 23,5), el de la casuística precisa (Mt 19, 13), donde la ley es el supremo valor (Mt 5,19; 23,3), en el que debe sustituir el nombre de Dios por el de «cielos» y en el que la corrección religiosa es «la justicia».

Para presentar la cristología de Mateo no seguiremos el desarrollo del acontecimiento tal como en Marcos puede hacerse. En cuanto la brevedad de nuestra exposición lo permite, quisiéramos seguir el primer evangelio en su esfuerzo de reflexión, de adaptación y de superación. Esta triple tendencia está presidida por un principio esencial. El Jesús de Mateo se sitúa a nivel distinto del de Marcos. La mesianidad y la divinidad del Maestro no se basan sólo en palabras o hechos conocidos, sino que constituyen principios de esa nueva economía que ha cristianizado al individuo y al pueblo nuevo para hacer de ellos el verdadero Israel.

a) *La reflexión de Mateo.*—Los hechos y las palabras de Jesús no son los únicos puntos de apoyo de su cristología. No se relatan sino encuadrados en una perspectiva. No prueban ya que Jesús es Mesías e Hijo de Dios, sino que alcanzan su valor de verdad y de vida por el hecho de que la geografía, historia, predicación y acontecimientos están vinculados a un esquema fuertemente potenciado con promesas y realizaciones. Mateo no inventó el género literario. Ya Marcos y, sobre todo,

la fuente que él utiliza muestra sus huellas²². Sin embargo, Mateo hace de él un sistema. En múltiples ocasiones recurre al Antiguo Testamento. El pensamiento profundo es siempre que la historia del Mesías es un cumplimiento de la Escritura. Hay que poner aparte, no obstante, lo que la técnica exegética designa con el nombre de *Reflexionszitate*, las citas en las que Mateo establece explícitamente una relación entre su narración, o elementos de su narración, y los pasajes del Antiguo Testamento que cita. El hecho, conocido ya y utilizado antes que él, se convierte en programa. Esto lo hace once veces en su libro: cinco en los dos primeros capítulos y seis en el transcurso de su obra.

El nacimiento en Belén (2,1) responde a Miqueas (5,1). La concepción virginal cumple el oráculo de Isaías (7,14). La huida a Egipto había sido profetizada por Oseas (11,1). La matanza de los inocentes fue cantada por Jeremías (31,15). Jesús llega a Nazaret para que se cumpla el oráculo (desconocido) de los profetas. La voluntad del autor se manifiesta ya en estos pasajes, al igual que su método. Saca el texto del Antiguo Testamento de su contexto para hacerle decir lo que pretende. No es esto una prueba del hecho, sino su inserción en la Palabra de Dios.

En el resto de la obra se hace todo luz. Si Jesús deja Nazaret para marchar a Cafarnaúm es para cumplir el oráculo de Isaías (8,23-9,1):

«Tierra de Zabulón y de Neftalí...,
camino del mar y la otra ribera del Jordán,
la Galilea de los gentiles.

El pueblo que andaba en tinieblas vio una luz grande;
sobre los que habitan en la tierra de sombras de muerte
resplandeció una brillante luz».

Para poder redactar su texto, Mateo ha tenido que cambiar a Marcos 1,14, que no hablaba sino de Galilea. Mateo añade Cafarnaúm, que está en los confines de Zabulón y de Neftalí (Mt 4,12-16). Además, la cita sitúa la actividad del Maestro en el fulgor de su luz y en la grandeza de la salvación. A

²² Véase R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*: Suppl. Nov. Test. 18 (Leyden 1967); W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus*: Beiträge zur Wissenschaft vom A. u. N. T. 8 (Stuttgart 1969).

la tradición de Marcos se añade la interpretación de Mateo. En 8,16-17, tras volver a utilizar un sumario de Marcos que exalta el poder de Jesús, Mateo añade que estas obras cumplen el oráculo de Isaías (53,4):

«Fue él ciertamente el que soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores».

La cita elimina el particularismo de los hechos que se aplican a una definición de Jesús. No está lejos la idea de sustitución y de expiación, que, sin embargo, no aparece en el primer evangelio. Con un artificio bastante endeble el autor vincula a Mt 12,15-17 con una larga cita de Isaías (42,1-4), en la que, por medio de las palabras del profeta («mi servidor», «mi bien amado», «el Espíritu que se ha posado sobre él», «el juicio de las naciones»), se reconoce la humildad, la dulzura, la victoria del servidor y la promesa: «Y en su nombre esperarán las naciones». Es de notar que Mateo ha tenido que quitar del texto de Marcos la orden de callarse y ha sustituido la teología de Marcos del misterio mesiánico con una apoteosis y una epifanía del Dios hecho hombre. Idéntico método se advierte en Mt 13,34-35, en donde la teología de la enseñanza en parábolas es puesta de relieve en un sentido diferente de Mc 4,33. Pero preferimos detenernos en Mt 21,5. En su narración del cortejo mesiánico hacia Jerusalén, el primer evangelio cita a Zac 9,9 (cf. Is 52,11). Marcos no mencionaba sino el descubrimiento milagroso de un pollino (Mc 11,2.4.7-8). Al hacer el descubrimiento de una asna y de un pollino y que Jesús se siente sobre ellos, Mateo da prueba de un inútil candor, pues el texto de Zacarías en realidad no hablaba sino de un solo animal. Así, en virtud de un texto mal comprendido, Mateo corrige a Marcos. El hecho debe responder a la predicción. Las dos últimas citas de reflexión están en Mt 16,56 (las Escrituras de los profetas) y en Mt 27,9-10 (cf. 11,12-13). Su análisis nos llevaría a idénticas conclusiones.

No hay duda, por tanto, de que el primer evangelio sitúa los hechos y los discursos de Jesús en continuidad de los designios de Dios, expresados en los libros del Antiguo Testamento. Las *Reflexionszitate* nos aportan una prueba irrefutable. Para conferir a esta intención de Mateo toda su aplicación habría que recorrer todas sus citas del Antiguo Testamento explícitas y alusivas. Se comprendería entonces que, más que Marcos y

que la *Quelle*, y más también que Lucas, Mateo tiende a situar la persona de Jesús como la meta de los designios de Dios.

b) *La adaptación.*—Hemos subrayado el lugar que ocupan los discursos en la obra de Mateo. El más famoso de estos discursos es, sin ningún género de dudas, el sermón de la Montaña (Mt 5,1-28). Su tema central es la nueva justicia. Jesús se refiere a la Ley antigua, toma posición claramente ante esta primera proclamación de los designios divinos. El Mesías acepta su validez, pero la supera. Sin referirse a las bases de la justicia antigua, se presenta como el Mesías autorizado para profundizar en las exigencias divinas. Se sabe que Lucas refiere una parte de los textos tomados por Mateo de la *Quelle*, pero los distribuye entre un gran discurso en la llanura (Mt 6,20-49) y en otras trece ocasiones. El reunir Mateo todas estas frases de Jesús en un solo discurso revela su intención de presentar a Jesús como maestro de la nueva justicia.

Sería contrario a la enseñanza de Marcos, de la *Quelle* y de Mateo afirmar que para ello Jesús habría quebrantado las bases profundas de la Ley y de los Profetas. Está sometido al Antiguo Testamento, cuya concepción de la salvación está vinculada a una purificación y a una transformación profunda, a impulsos de la Palabra de Dios. Claramente se rechaza la interpretación farisea a base de las tradiciones de las leyes y de la observancia cultural de las leyes o de las ceremonias. Las maldiciones del capítulo 23 de Mateo son decisivas en este aspecto; las escaramuzas con los escribas y los fariseos tienen idéntico valor. El fondo del problema está expresado en un texto de Oseas repetido por dos veces (Mt 9,13 y 12,7): «Prefiero la misericordia al sacrificio» (Os 6,6). La misericordia es el amor al prójimo, sea pecador o incluso enemigo; tal es el sentimiento profundo del respeto de la persona humana y de la comunión de todos los hombres en un mismo tronco común. Mateo reprocha a los maestros de Israel el haber desconocido la intención profunda de la Ley, y espeta a sus numerosos adversarios: «¿No habéis leído la Ley...?» (Cf. Mt 12,3; 21,16, etc.). Para Mateo no hay sino un Jesús-Mesías que ha percibido realmente la significación última de la voluntad de Dios en la Ley. El resumen de la interpretación mesiánica está expresado por la regla de oro: «Por eso, cuanto quisieréis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, por-

que ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12). Por esto hay que interpretar la declaración de Mt 5,17-19 en la perspectiva de la nueva situación, cuando Jesús declara: «No penséis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. Porque en verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará desapercibida de la Ley hasta que todo se cumpla. Si, pues, alguno descuidase uno de esos preceptos menores y enseñare así a los hombres, será tenido por el menor en el reino de los cielos», como una toma de posición esencial. La Ley no es sino la traducción de una voluntad soberana e irrevocable, si se sabe ver en ella la revelación de Dios actuando para la justicia del hombre.

En las antítesis (Mt 5,21-48) es donde se advierte mejor la superación mesiánica nueva del nuevo radicalismo de Jesús. Seis veces—a propósito del suicidio, del adulterio, del repudio, de los juramentos, de la ley del talió, del amor a los enemigos—, en una formulación que no se encuentra sino en él, Mateo opone al precepto de la Ley antigua la palabra y el mandamiento de Jesús: «Pero yo os digo». No sólo no se puede ya matar, sino que tampoco se puede tratar de cretino o renegado al hermano, bajo pena de ser echado a la gehenna del fuego (Mt 5,21-22); hay que reconciliarse con el hermano y ponerse de acuerdo con el adversario (Mt 5,23-26). La lujuria queda superada por la prohibición de la mirada impura (Mt 5,27-29). Hay que mantener la indisolubilidad del matrimonio (Mt 5,31-32). Jesús prohíbe todo juramento, y motiva su prohibición en una radicalización del deber hacia Dios (Mt 5,33-37). La ley del talió queda abolida, y es sustituida por «da a quien te pide» (Mt 5,38-42). Finalmente, hay que amar incluso a los enemigos, punto culminante de la nueva justicia, cuya motivación abre una puerta sobre todas las ordenanzas: «para que os hagáis hijos del Padre celestial» (Mt 5,43-47). Toda la perícopa culmina con una frase reveladora: «Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial».

Así, la moral del Mesías no es una nueva ley, sino una relación nueva entre el individuo y el Padre por la radicalización según la voluntad mesiánica. Jesús no considera al hombre en la desnudez de su ser o la perfección de sus actos en sí mismo considerados, sino que el compromiso a fondo está moti-

vado por la pertenencia al reino y la relación nueva con Dios expresada por el Maestro. El hombre nuevo puede allí formarse, no ya según un nomismo sin fuerza, sino por la relación con el Dios predicado por Jesús.

c) *La superación*.—No es extraño que, a partir de estas premisas, Mateo construya una cristología completamente particular.

Mateo somete a múltiples retoques el retrato tan humano trazado por Marcos. Evita mencionar los sentimientos de Jesús. Insiste en la independencia del Maestro al insistir en el hecho de que habla, camina, hace milagros por propia voluntad. Jesús no tiene necesidad de preguntar; como profeta, todo lo debe saber. Mateo omite todo lo que le parece desagradable para Jesús: es hijo de artesano, pero no artesano (Mt 13,55; Mc 6,3). Pone de relieve la grandeza de los milagros que se hacen «en el sitio». La persona del Maestro se destaca sobre el grupo de los discípulos. Va a la cabeza del grupo. Se le sigue. No se le hacen reproches, como en Marcos cuando la tempestad calmada, sino que se le ruega: «¡Sálvanos, que perecemos!» (Mt 8,23-27). En sus milagros, Jesús no recurre ya a prácticas que podrían parecer mágicas. Los demonios no se enfrentan con él. Los aniquila con su poder (Mt 17,17-18). A Jesús no se llega directamente: se le acercan, se prosternan ante él.

El maestro de justicia del sermón de la Montaña se convierte en el taumaturgo del grupo de los diez milagros, el jefe del envío en misión, el predicador de las parábolas, el ordenador de la vida comunitaria, el vencedor de los escribas y de los fariseos, el revelador del fin. El evangelio de la infancia explica su origen sobre natural. La resurrección le establece en un poder divino. Tal es el Cristo glorioso de Mateo ²³.

Los títulos que se le dan a Jesús nos hacen adentrarnos más profundamente en esta cristología. Mateo multiplica el empleo de *Hijo del hombre*; el título aparece treinta veces, contra catorce de Marcos. Podría creerse a primera vista que el apelativo se ha desvirtuado; a veces sustituye «a causa del

²³ Entre los numerosos estudios puede consultarse F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T. 83 (Göttingen 1963); A. J. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man* (Londres 1964); véase también C. K. BARRETT, *Jesus and the Gospel Tradition* (Londres 1967) p.77-83. Obra clásica es la de H. E. TODD, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1939, ²1963); la tesis, sin embargo, no ha sido aceptada por todos. Puesta a punto en J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie* p.246-63.

Hijo del hombre» por «por mi causa» (Mt 5,11; Lc 12,8; Mc 8,38) y en ocasiones sustituye el «yo» de Jesús por «el Hijo del hombre» (Mt 17,12; 26,2). Diríase que se ha esfumado la función escatológica del título. Sin embargo, el Hijo del hombre está de tal forma ligado al reino, que sólo en Mateo encontramos: «En verdad os digo que hay algunos entre los presentes que no gustarán la muerte antes de haber visto al Hijo del hombre *venir en su reino*» (Mt 16,28). Mateo introduce la figura enigmática en sus escenas apocalípticas del fin. Jesús es el juez universal y cósmico (Mt 24,26-31). Recompensa a cada cual según sus obras (Mt 16,27; cf. Mt 25,31-32). Campea en toda su gloria, sentado a la derecha del Poder, y viene sobre las nubes del cielo (Mr 26,64; cf. Mc 14,62). Su papel en el juicio es descrito minuciosamente (Mt 13,36-43; 25,31-46). Ahora bien, el Hijo del hombre se conduce misericordiosamente sobre la tierra, porque la condición presente de los buenos y de los malos es juzgada según su actitud actual, según las obras de caridad (Mt 25,21-46).

El título de «Señor» permite seguir en la misma línea. Aquí también Mateo es muy abundante. El evangelista designa a Jesús como «el Señor» cuarenta y cuatro veces, mientras que Marcos lo hace solamente seis. Sólo raramente es un apelativo honorífico, mientras que, generalmente, «Señor» adopta el sentido de exaltación. En la vida pública, Mateo no hace que llamen «Señor» a Jesús sino los discípulos y las gentes que imploran, pero nunca sus enemigos. Además, Mateo transforma el apelativo «Maestro» de Marcos por el de «Señor» (Mt 8,25; 17,15; 20,3; cf. Mt 10,51). A este título está ligado el reconocimiento del poder (Mt 8,2,5-13). Dos series de textos permiten poner de relieve todavía más la utilización de este título en Mateo. En los primeros, «Señor» adopta un sentido fuerte y verdaderamente divino. En la discusión sobre Cristo Hijo y Señor de David, Mateo transforma a Marcos, pues Jesús en él ataca y repite por dos veces que David le llamó «Señor». Por dos veces también se dice que el Señor está presente en la comunidad de los creyentes: «Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20); «yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (Mt 28,20). En el último texto se reconoce, sobre todo, la exaltación cerca de Dios, el

poder y la omnipresencia, su acción en la vida comunitaria, en la misión que la anima. Con más frecuencia aún, «Señor» interviene en los contextos del juicio y del retorno de Jesús (Mt 7,21-23; 25,1-12; 25,31-46).

Finalmente, recurramos a tres casos significativos en la cristología de Mateo para poner de relieve el título de Hijo de Dios.

En la confesión de Cesarea, la adición de Mateo: «El Hijo de Dios vivo», reviste la solemnidad de una titulación larga con el artículo. Título que completa y transforma las confesiones de Marcos y de Lucas (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20). Ante el gran sacerdote y el sanedrín, mientras Marcos habla del Hijo del Bendito (Mc 14,61), y Lucas simplemente de Cristo (Lc 22,67), Mateo vuelve a utilizar la confesión amplia: «Te conjuro por Dios vivo a que me digas si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios» (Mt 26,63). En ambos casos se advierte que Mateo añade «Hijo de Dios» a «Cristo» o «Mesías», porque la unión de ambos títulos significaba ya una misma cosa para quien la pronunciaba.

El himno de júbilo (Mt 11,25-27; Lc 10,21-22) entra en las relaciones entre Padre e Hijo. Esta joya de la tradición sinóptica une al lector a una plegaria de Cristo: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,27). El mérito de Mateo estriba en presentar estas palabras, relatadas también por Lucas (20,21-22) en forma de himno. Eleva al lector a la esfera de las relaciones con Dios para darle el reconocimiento de una igualdad entre el Padre y el Hijo y para que este conocimiento, puro don, pueda ser luz y fuerza: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cansados, que yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas, pues mi yugo es blando, y mi carga ligera» (Mt 11,28-30)²⁴.

La cristología de Mateo llega hasta a repetir la confesión eclesial de su tiempo y a insertar al Hijo en la fórmula trinitaria: «Id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas

²⁴ J. JEREMIAS, o.c., p.65-67: «Wir haben bei Mt 11,27 eine zentrale Aussage über Jesu Söndun y vor uns».

en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19).

Por más rápidamente que hayamos expuesto la cristología de Mateo, parece evidente que radicalmente va mucho más allá que la de Marcos. Volveremos más adelante sobre este punto.

3. LUCAS

Si hemos de atenernos al prólogo tan bien cincelado del tercer evangelio, el autor declara su deseo, tras muchos otros, de componer una narración sobre los acontecimientos sucedidos entre nosotros; «según nos han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares, convertidos después en ministros de la Palabra» (Lc 1,1-2). El autor se ha remontado cuidadosamente sobre todas las cosas hasta los orígenes y expresa la intención de escribir con orden para un ilustre Teófilo. Su objetivo inmediato es que el noble convertido reconozca la solidez de las palabras que le han sido enseñadas (Lc 1,4). El género literario de semejantes declaraciones impone al historiador entenderlas a partir de las realizaciones en la obra misma. La estructura y la composición del libro no pondrán en tela de juicio la fidelidad del autor a sus fuentes. Su método, fundamentalmente, apenas difiere del de Marcos y Mateo. Se muestra muy libre en la elección de los materiales y no le falta cierta audacia en su interpretación.

A primera vista, su obra parece bien ordenada. Tras dos capítulos sobre la infancia de Jesús (Lc 1,5-2,52), seguirá, poco más o menos, el texto de Marcos hasta el momento en que Jesús decida subir a Jerusalén y hacia la muerte (Lc 3,1-9,50). Acá y allá se aparta de Marcos, bien por omisión o por adición. A veces bebe en la fuente común a Mateo. Con aplicación corrige el griego de Marcos, que le parece demasiado vulgar. En la subida hacia Jerusalén saca de la fuente y de otras partes una abundante colección de parábolas, algunas de las cuales son verdaderas obras maestras, mientras que en otras sigue servilmente a su fuente, aceptando las mismas vulgaridades que tan cuidadosamente había corregido en el texto de Marcos. De los 1.149 versículos de su evangelio, sólo 548 le pertenecen. Finalmente, Jesús llega a Jerusalén. La narración de la pasión

es más larga que la de Marcos y Mateo para reanudar una tradición próxima a la de Juan. Es el más largo de los evangelios.

Lucas escribe como historiador. El acontecimiento pertenece al pasado. Es objeto de una presentación que interesa al lector, pero no entra en una enseñanza de la Iglesia. El personaje que cuenta es Jesús. Sus parábolas le describen sobre todo en el curso de sus idas y venidas. Enseña a sus apóstoles, habla sabiamente en el transcurso de la comida que acepta de los fariseos, se dirige a las masas.

La línea del discurso no es nunca completamente recta. Como su estilo, su método no obedece a una norma demasiado fija. Se podría calificar incluso de versátil²⁵. Sin embargo, en cualquier ocasión, el historiador gustará siempre de la mesura, de la discreción, huyendo de lo trágico. Nos ofrece la imagen de un gran Señor que no sale nunca sin sombrero y paraguas.

Sin ser intencionadamente teólogo, Lucas se mueve, sin embargo, por una preocupación doctrinal constante. Para él, Jesús es profeta y salvador. Vamos a verlo²⁶.

1. Jesús, profeta

Como los otros dos sinópticos, a Lucas hay que comprenderle a través de su escatología. El reino de Dios es en él una expresión corriente, que adopta un matiz particular por el hecho de que vincula la expresión a «su, mi, tu reino o reinado» (Lc 1,33; 11,2; 12,31; 22,29-30; 23,42) o que él emplea absolutamente, sin adición, el término *basileia* (Lc 12,31; 22,29). Desde el principio de su libro se advierte una importante omisión. Pasa por alto la declaración solemne y temática de Marcos y de Mateo: «cumplido es el tiempo y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15; Mt 4,17). No conoce la palabra *evangelio*, pero utiliza el verbo *evangelizar*: «Es preciso que anuncie también el reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado» (Lc 4,43; cf. 8,1; 9,11). La función de las parábolas es dar a conocer el reino; lo prueba la fórmula diez veces

²⁵ Cf. W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964) p.14-107 (trad. española: *El sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975).

²⁶ De entre el cúmulo de trabajos, indiquemos G. Voss, *Die Christologie der lukianische Schriften in Grundzügen*: Studia neotest. 2 (Brujas-París 1965).

repetida: «El reino de Dios es semejante a ...» Tampoco faltan en Lucas las perspectivas sobre la consumación del reino (Lc 13,28-29), el banquete mesiánico (Lc 14,15) y la obligación de prepararse (Lc 9,62; 12,31). Lucas dirá incluso que el reino de Dios está cerca (Lc 10,9.11; 21,20.29-30). Sin embargo, nadie como él insiste en la presencia actual del reino: «Pero, si expulsó a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20; Mt 12,28); «Porque el reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17, 21); «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el reino de Dios, y cada cual ha de esforzarse por entrar en él» (Lc 16,16). En resumidas cuentas, el análisis del apocalipsis de Lucas en los capítulos 17 (22-37) y 21 irá por el mismo camino; además, se presiente que el final no le produce el mismo impacto que a Marcos. Es un tema que obliga a la vigilancia y al fervor. El retraso de la parusía ha surtido su efecto.

En este contexto doctrinal y vital, la figura de Jesús profeta se presenta como central en el tercer evangelio. Jesús es el «profeta», porque Dios le ha acreditado por su revelación definitiva y ha sido investido por el Espíritu²⁷.

a) Lucas pone muy de relieve la teofanía que sigue al bautismo de Jesús. La diferencia claramente del bautismo mismo. Se presenta bajo forma de descenso del Espíritu y de una voz que viene del cielo. Sólo Lucas la sitúa: mientras Jesús está en oración. Según él, el Espíritu baja sobre Jesús «en forma corpórea». Así, se advierte una insistencia en la inauguración de la era mesiánica por el Espíritu mismo, como realización de las promesas antiguas (Is 44,3; Ez 36,25-27; Jl 3,1). Se advertirá que Lucas es el único que emplea la expresión «el Espíritu Santo», contrariamente a Marcos, que no habla sino del Espíritu, y de Mateo, que dice «Espíritu de Dios». A partir de aquí, Jesús poseerá el Espíritu (Lc 4,1).

b) A todo lo largo del evangelio, Lucas menciona la relación de Jesús con el Espíritu. Lo encontramos quince veces, mientras que Marcos sólo le hace intervenir cuatro, y Mateo, doce. Ya hemos citado a Lc 4,1 cuando el Maestro vuelve

del Jordán lleno del Espíritu Santo. Jesús se vuelve a Galilea impulsado por el Espíritu (Lc 4,14). En Lc 4,18, Isaías caracteriza y aprueba toda la actividad del nuevo profeta (Is 61,1). Al principio del himno de júbilo, Lucas es el único que declara que Jesús exultó en el Espíritu Santo (Lc 10,21). Y no se puede olvidar el papel desempeñado por el Espíritu en la concepción virginal del Mesías.

c) El Espíritu y el diablo se enfrentan en el transcurso de las tentaciones de Jesús: «Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán y fue llevado por el Espíritu al desierto, y tentado allí por el diablo durante cuarenta días» (Lc 4,1-2). Se enfrentan ambos poderes, el del Espíritu y el del diablo (Lc 4,1). Este poder del diablo es llamada la «omnipotencia del enemigo», como Lucas habla del poder del Espíritu (Lc 4, 14). Lucas hablará también del poder de las tinieblas (Lc 22,53) y del poder de Satán (Lc 26,18). Así Lucas se vincula a la tradición apocalíptica referente a la oposición de ambos reinos. La lucha entablada en el curso de las tentaciones finaliza con la victoria de Jesús. El diablo no volverá más «hasta el tiempo determinado», escribe enigmáticamente. Este momento será el de la pasión, cuando sólo Lucas haga intervenir a Satán (22,31) y el poder de las tinieblas (22,53).

d) La transposición del episodio del repudio de Jesús por sus compatriotas de Nazaret (Lc 4,16-30) es muy significativa en la obra de Lucas. Aquí este evangelista acredita el texto de Marcos. Omite reseñar la impotencia de Jesús para operar milagros en su pueblo. Lo esencial para él es que «hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír» (Lc 4,21). Y cita a Isaías (61,1-2): «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad; a los ciegos, la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). Cada palabra responde a un sentido profundo del concepto que Lucas tiene de Jesús: Mesías por unción y consagración, portador de la Buena Nueva, acción de liberación, luz, libertad, realizador de un año de gracia del Señor. Es una prefiguración de todo el evangelio.

e) Por extraño que pueda parecer, Lucas, el autor menos judío del Nuevo Testamento, insiste en una doble tipología. El Mesías es un nuevo Elías y un nuevo Moisés. El recuerdo

²⁷ Cf. F. GILS, *Jésus Prophète*: Orientalia et biblica Lovan. 2 (Lovaina 1957). Cuando se habla del profetismo de Lucas, no es para situar a Jesús en la línea de los profetas del Antiguo Testamento, sino para especificar la misión que atribuye a Jesús y a su misión salvadora.

de Elías es frecuente (Lc 9,18-19; 4,25; 9,54). El recuerdo de Moisés es explícito en la narración de la transfiguración, en el que, con Mateo y contrariamente a Marcos, Moisés precede a Elías. Jesús es el más grande entre todos. «Y hay aquí algo más que Salomón» (Lc 11,31); «Y hay aquí más que Jonás» (Lc 11,32).

f) Por último, Lucas sitúa la actividad de Jesús bajo el signo de la Palabra. En su evangelio encontramos el mayor número de palabras atribuidas a Jesús; sobre todo, mayor número de parábolas. La palabra de Jesús es la palabra de Dios (Lucas, cuatro veces; Hechos, doce veces), la Palabra del Señor (seis veces). Además, «palabras» será el término técnico que engloba el testimonio y la enseñanza de Jesús. Lucas hablará de los «servidores de la Palabra» (Lc 1,2), significado frecuente en los Hechos²⁸.

El Espíritu de Dios que llena al nuevo Profeta sitúa a Jesús por encima de lo humano. Por su cualidad interior, su mesianismo supera todo lo que el hombre puede ser. Agente de Dios por su palabra, Jesús se convierte, en Lucas, en el agente escatológico trascendente.

2. Jesús, salvador

El análisis filológico del empleo de los términos *σωτηρία* y *σῶζω* en Lucas revela que se fija más en el sentido espiritual que en el material. Jesús se ha mostrado como el salvador actual por sus milagros, y aparece como tal en el drama escatológico. Pero Lucas no se detiene aquí. Elabora una teología de la salvación y la aplica a las situaciones concretas. Jesús pone por obra la fuerza de Dios en la conquista del hombre, le libera de los poderes adversos y le conduce hasta el reino, en el que entra por la fe. El interés de Lucas por el hombre le incita a mostrar al Maestro en contacto con los más desheredados: los pecadores y los pobres. El «querido médico»

²⁸ Habríamos podido caracterizar el papel de Jesús profeta en Lucas por la acentuación del radicalismo que se encuentra en los *logia*. De esta forma, el tercer evangelio insiste en la renuncia a los bienes terrenos si se es llamado a seguir a Jesús (cf. Lc 18, 18-25 comparado con Mt 10,17-22; 19,16-22); la adición de «la mujer», de las hermanas y de la propia vida, que hay que abandonar al mismo tiempo que «su padre y su madre» (Lc 14,25-26; 18,28-30). Véase B. RIGAU, *Le radicalisme du Règne*, en *La pauvreté évangélique*: Lire la Bible 27 (Paris 1971) p.135-73; Id., *Le célibat et le radicalisme évangélique*: Nouvelle Revue Théologique 94 (1972) p.157-70.

de Pablo se compadece de una humanidad que no sólo sufre en el orden físico, sino también en su existencia total. Subrayaremos los grandes rasgos de esta enseñanza.

a) A los enviados por Juan Bautista, Lucas responde con un texto de la *Quelle* utilizado por Mateo. Antes de recurrir a su fuente, Lucas hace una comprobación: «En aquella misma hora curó a muchos de sus enfermedades y males y de los espíritus malignos, e hizo gracia de la vista a muchos ciegos» (Lc 7,21). A partir de estos hechos, introduce la cita, por parte de Jesús, de un centón de textos sacados de Isaías, en que la promesa está vinculada a la realización de la salvación de los ciegos, de los cojos, de los sordos, de los pobres y de los leprosos (Lc 7,22; cf. Mt 11,4-5).

Para Lucas, la actividad taumatúrgica de Jesús es una visita de Dios (Zac 10,3). «Un gran profeta se ha levantado entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7,16). La fe es la que salva (Lc 8,12) y la oración humilde y confiada logra las curaciones (Lc 5,12-20; 7,9-50; 8,48; 17,19; 18,42). Cuando Jesús resucita a la hija de Jairo, al «no temáis; creed solamente», de Marcos y de Mateo, Lucas añade: «y será sana» (Mt 8,40-56; Mc 5,21-34). En diversos lugares vincula la liberación del mal físico a la liberación de los poderes demoníacos (Lc 7,21; 9,37-43; 13,10-17). Solemnemente proclama que Jesús es el más fuerte (Lc 11,22). Este dominio sobre los demonios es una revelación del poder del reino de Dios: «Pero, si expulsó a los demonios por el dedo de Dios, sin duda, el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20).

b) Cuando Lucas considera la realización escatológica presente o futura, la salvación adquiere una nueva dimensión. Ante la vocación de Zaqueo, Jesús proclama: «Hoy ha venido la salud a tu casa, por cuanto éste es también hijo de Abrahán, pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,9-10, propio de Lucas). Se pregunta a Jesús: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?» (Lc 13,23).

c) La realización de la salvación se centra en la persona de Jesús. Ya en el evangelio de la infancia, Dios, por el ángel, anuncia a la tierra: «Os ha nacido hoy un salvador, que es el Mesías Señor» (Lc 2,11); y el anciano Simeón saluda al niño como quien será «luz para iluminación de las gentes, y gloria de tu pueblo, Israel» (Lc 2,32); mientras que Ana, la

profetisa, habla de él «a cuantos esperaban la redención de Jerusalén» (Lc 2,38). El tema del sufrimiento y del martirio serán el *leit motiv* de la enseñanza. Moisés y Elías conversan con Jesús de su «partida», que había de cumplirse en Jerusalén (Lc 9,31). En la subida hacia Jerusalén, Jesús declara que no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén (Lc 13,33). El vive en esta espera: «Tengo que recibir un bautismo; ¡cómo me siento constreñido hasta que se cumpla! (Lc 12,50). Lucas, más que ningún otro, sitúa el sufrimiento y la muerte del Mesías entre los designios divinos. Por nueve veces repite el famoso *dei, es preciso* que se manifieste la voluntad de Dios y la obediencia del Hijo. El verdadero drama no se realiza a nivel humano, es un misterio.

d) Donde mejor se pone de manifiesto el *universalismo* de la salvación es en el evangelio de la infancia. Jesús es una luz para la revelación a los paganos, como Simón lo ve, y los Hechos añadirán: «Hasta los confines de la tierra» (Act 1, 8,13-47). La alusión a Isaías (42,6; 49,6) es evidente, como en esta declaración: «Y toda la carne será la salvación de Dios» (Lc 3,6).

Para que Jesús sea el cabeza de toda la humanidad Lucas remonta la genealogía de Jesús hasta Adán (Lc 3,38).

Como Elías y Eliseo, enviados a Sidón y a Siria, Jesús declara: «En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria» (Lc 4,4.24-27). En medio de una grandiosa escenografía, Lucas ve a Abrahán, a Isaac y Jacob; los tres pilares, según los judíos, sobre los que el mundo reposa; y que las naciones convertidas en reino de Dios se sentarán a la mesa celestial (Lc 13,28-29). Así, Lucas prepara, en su primer libro, esa conquista del mundo pagano, que será objeto del segundo: los Hechos.

e) Los pobres y los pecadores son objeto de un interés especial por parte de Jesús, según Lucas. Su sermón de la Montaña (6,20-49) comienza con una visión de los beneficios del Salvador:

*«Bienaventurados los pobres,
porque vuestro es el reino de Dios.*

*Bienaventurados los que ahora padecéis hambre,
porque seréis hartos.*

*Bienaventurados los que ahora lloráis,
porque reiréis.*

*Bienaventurados seréis cuando, aborreciéndoo los hombres,
os excomulguen, y maldigan,
y proscriban vuestro nombre como malo
por amor del Hijo del hombre.*

*Alegraos en aquel día y regocijaos,
pues vuestra recompensa será grande en el cielo.*

Así hicieron sus padres con los profetas» (Lc 6,20-23).

Lucas multiplica el empleo de *éleos* (misericordia) en el evangelio de la infancia (Lc 1,50-54.58.72.78), y en el transcurso de su libro sustituye de forma significativa: «Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48), por «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36).

A Jesús no le molesta el pecador. Come con los publicanos y los pecadores (Lc 5,29-32), puesto que ha venido a llamar a los pecadores a penitencia (Lc 5,32). Deja que una pecadora pública se le acerque en pleno banquete y le dice: «Tu fe te ha salvado; vete en paz» (Lc 7,36-50). En las tres parábolas de la misericordia, la oveja perdida, la dracma perdida, el hijo pródigo (Lc 15,4-32), Lucas echa mano de todos los recursos de su psicología y de su talento literario para subrayar la alegría del cielo «por un solo pecador que se arrepiente».

El pobre también es objeto del amor del Maestro. Para Lucas, el pobre no es quien lo es «en espíritu», sino aquel que no tiene con qué mantenerse, el que en ese momento tiene hambre. El hombre rico que usa y abusa de sus bienes, se enfrenta con la voluntad de Dios. Hay que hacerse rico ante Dios (Lc 12,21). La relación del hombre con la fortuna es la de un administrador a quien Dios ha confiado una función. No se puede ser esclavo del dinero y estar al servicio de Dios (Lc 16,9-13)²⁹.

Salvador y profeta: tales son las características especiales de la cristología de Lucas. Trabajando menos sistemáticamente que Mateo y menos íntimamente ligado a la eclosión del evan-

²⁹ Véase la monografía de H. J. DEGENHARDT, *Lukas. Evangelist dex Armen. Besitz und Besitzverzicht in den Lukanischen Schriften. Eine Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart 1965); J. DUPONT, *Les pauvres et la pauvreté dans les Évangiles et les Actes, en La pauvreté évangélique* p.37-63.

gelio de Marcos, el historiador Lucas no ha puesto manos a la obra sin tener una cristología propia. Ha elaborado su libro recalcando sus propios centros de interés. El héroe divino cuya historia relata supera los límites de lo humano por su origen, su misión y su ser. Sin embargo, él ha actuado y hablado como un hombre entre los hombres. En Lucas, como en Mateo y en Marcos, la distancia entre Jesús y la humanidad se basa en el poder y la sabiduría que el Maestro manifestara, porque es el enviado y agente de Dios. En Marcos, ir en pos del Mesías hace que quien se comprometa a ello compartirá el destino trágico del Hijo del hombre en su espera del fin. En Mateo, el discípulo es el recipiendario de una enseñanza del Maestro de sabiduría y de justicia. En Lucas, el hombre encuentra la paz, si deja que su cualidad humana se eleve y se purifique por la palabra de las enseñanzas recibidas.

Conclusiones

Si nos replanteamos de nuevo el problema de la unidad y de la pluralidad de las imágenes de Jesús que nos presentan los sinópticos, debemos hacer algunas reflexiones importantes.

1. Comprobamos una unánime voluntad de vuelta al pasado. Desde las primeras generaciones, la Iglesia ha experimentado la necesidad de mirar hacia atrás para forjarse un alma según la nueva economía. No quiere olvidarse de los hechos y los actos de Jesús. El acto primordial de la salvación, la pasión y muerte, constituyen el punto de partida y presentan el mayor interés. El drama lo prepara la lucha entre el nuevo profeta y sus enemigos los judíos. La superioridad de Jesús se basa en su potencia, en su poder y su sabiduría. En Mateo y Lucas, la colección de sus palabras enriquece el primer ensayo de evangelio, el de Marcos. Hechos y palabras no son sólo objeto de recuerdo, sino expresión del acto escatológico de Dios. Cincelan la imagen y preparan la definición de la persona del Maestro.

2. Este recurrir al pasado se pretende llevar a cabo basándose en una fidelidad consciente. Fidelidad evidente por la factura literaria de los relatos. Los tres sinópticos recurren a fuentes orales y escritas. Dependen, en último análisis, de

la tradición recibida en una u otra Iglesia. Bien pronto lo que se consideraba palabra de Jesús fue considerado como un bien intocable. De aquí el conocido fenómeno de que las diferencias entre los tres sinópticos sean mucho menos numerosas y de menor importancia en la relación de las palabras de Jesús que en la narración de los hechos. Esta fidelidad llega a no querer hacer nunca una síntesis de todo cuanto conocían referente a Jesús. Si aceptamos que Mateo y Lucas tuvieron como fuente a Marcos, comprobamos en los dos primeros omisiones voluntarias. Sin embargo, Mateo y Lucas completarán a Marcos en los discursos y las parábolas más que en los milagros.

3. No se cuentan nunca los hechos y palabras de Jesús sin unirlos por una interpretación. Ya hemos intentado trazar las grandes líneas de cada uno de los sinópticos. ¿De dónde proceden las diferencias más notables? Se podría responder que en parte se deben a la diversidad de fines y de los destinatarios, al género propio de cada autor, a la época de su composición. Si se ahonda más, se advertirá que la Iglesia del siglo primero no recordaba su pasado sino en función de su valor de vida, en la medida en que ofrecía una norma para pensar y actuar, de certeza y de fuerza para que la nueva economía se mantuviera fiel a las fuerzas que habían determinado su nacimiento y su éxito. Las necesidades del presente o las intenciones de los autores no pretenden nunca seguir un principio de fidelidad a una simple continuidad, sino a una continuidad viva. Aunque dé de uno a otro progreso o regresión, por más que ilumine una palabras y sentencias con más habilidad que otro; y aun cuando sea imposible a menudo distinguir entre tradición e interpretación en el análisis microscópico de todos los versículos de los evangelios, todo ello son hechos menores respecto de una fe común.

4. El análisis de los sinópticos permite, por último, insistir en la libertad de los autores de los evangelios. Ninguno proyecta sobre el pasado la totalidad del presente. Conservan frases y situaciones que pudieron resultar difíciles para las generaciones siguientes, como determinada palabra de Jesús sobre su ignorancia de la hora y del tiempo de la parusía. No tienden a un concordismo en el tiempo y en el espacio. Tachan y añaden a voluntad. Separan y agrupan hechos y palabras a su manera. De cualquier forma, esta libertad no es un velo que

haga imposible el conocimiento de la actividad terrestre del Maestro. Pero tampoco hay tal diversidad entre las doctrinas, que se pueda señalar una ruptura entre las comunidades: la que rodeó a Jesús, las que rodearon a los apóstoles, aquellas de que son testimonios los discípulos de los apóstoles. La interpretación de las generaciones garantizará la transmisión y la inteligencia de los libros recibidos. Pablo y el cuarto evangelio ofrecerán una reflexión y una explicación teológica de esta unidad en la diversidad.

M A G I S T E R I O

UNIDAD DE LA FE Y PLURALISMO TEOLOGICO SEGUN LOS DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO ROMANO DE LOS DIEZ ULTIMOS AÑOS (1962-72)

Por PHILIPPE DELHAYE

INTRODUCCIÓN

La unidad y la pluralidad se dan en la Iglesia desde la primera descripción que de ella nos hacen los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas. Las fórmulas de la carta a los Efesios (4,3-6) son particularmente claras: «Solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu...; sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos»... Y, sin embargo, la diversidad entre los judíos y los helenistas convertidos exigirá bien pronto una diversificación de las estructuras y de las disciplinas. El ministerio de los «siete» viene a añadir una nueva diaconía a la de los Doce (Act 6,1-7). Con ciertas excepciones, los preceptos del Antiguo Testamento son suprimidos por los cristianos procedentes de la gentilidad, mientras que los judíos convertidos continúan observándolos (Act 15,5-21). De esta manera, la diversidad en la unidad será, a todo lo largo de la historia, uno de los rasgos permanentes de la vida de la Iglesia a niveles y en grados diversos.

La tensión entre la unidad y la diversidad ha alcanzado, sin embargo, una importancia mayor en estos últimos años en la Iglesia y en el mundo. En numerosos campos, el hombre del siglo xx está particularmente atento a los rasgos específicos; por ejemplo, de los grupos étnicos o nacionales. Los Estados unitarios de antaño se abren a cierto regionalismo. En la Iglesia, el movimiento litúrgico del siglo xix hizo suprimir las liturgias locales en provecho de un único rito romano, muy exigente en cuanto a la rigidez de las rúbricas y la unidad

de la pronunciación. Hoy día, las conferencias episcopales han obtenido la facultad de diversificar los ritos, sobre todo sacramentarios¹. La enseñanza en seminarios y en escolasticados era la de un tomismo sin fisuras, vertebrado sobre las «24 Tesis». Actualmente, Santo Tomás conserva un privilegio preferencial (*Optatam totius* n.16; *Gravissimum educationis* n.10); pero, junto a él, se recurre a otras escuelas escolásticas, como también a la Escritura y la teología positivas. Si la libertad intelectual gana con ello, la unidad de base en la formación del clero ha desaparecido. No se tardó mucho en ver los primeros efectos.

El objetivo de este estudio será examinar tanto el progreso de la diversidad y del pluralismo como las condiciones de su éxito auténticas y sus límites en los textos de los papas Juan XXIII y Pablo VI, así como en los del concilio Vaticano II, por ellos promulgados. Evidentemente, ellos hacen autoridad; pero además, desde el punto de vista histórico, iluminan una evolución más profunda de lo que a primera vista se creía. Hablaremos muy especialmente de la unidad de la fe y del pluralismo teológico, puesto que tal es el objeto de este volumen; pero no descuidaremos, en modo alguno, los demás aspectos del pluralismo en la Iglesia².

¹ Se podría, quizá, plantearse también la cuestión de las increíbles diferencias existentes entre parroquia y parroquia, en la forma de celebrar la misa. Pero en realidad se trata a menudo de abusos debidos a la exagerada prolongación del tiempo de las experiencias y a la vacilación originada por la lentitud de las reformas litúrgicas. En el plano oficial, se advertirá que si Milán y los cartujos siguen adictos a su rito, Lyon y los dominicos muestran tendencia a reabsorber sus peculiaridades en la nueva liturgia romana.

² Hasta una época muy reciente, los documentos episcopales sobre el pluralismo han sido relativamente escasos. Además, reflejan, normalmente, una preocupación más pastoral que teológica. Y reflejan, ante todo, la actitud de obispos y fieles ante los pluralismos étnico, cultural, político, social y religioso. Véase, por ejemplo, la pastoral colectiva del episcopado de Tanganika (Navidad de 1960) sobre *Unidad y libertad en el nuevo Tanganika*: Documentation Catholique (1961) p.1297-1306 y 1395-1406, o el documento del cardenal Renard y de los obispos de la región lionesa concerniente a la actitud cristiana ante las diversidades (DC [1971] p.379-84; véase también DC [1969] p.98; DC [1970] p.937). En estos últimos años, el pluralismo político de los cristianos ha llamado especialmente la atención del episcopado francés (cf. MONS. MATAGRIN, *Politique, Eglise et Foi. Pour une pratique chrétienne de la politique*, Rapport présenté à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français [Lourdes 1972; París, Ed. du Centurion, 1972] p.204; trad. española: *Política, Iglesia y fe* [Marova, Madrid 1974]). La Conferencia episcopal de Tarragona, por su parte, publicaba el 4 de octubre de 1972 un estudio muy general (*El pluralismo en la «Communio» eclesial* [Ed. La Hoja Domínical] 1972; trad. ital., *L'Osservatore Romano*, 26 de noviembre de 1972) sobre el pluralismo en teología, catequesis y la vida de la Iglesia. Mientras que el episcopado brasileño centraba su enseñanza sobre las condiciones doctrinales y morales de un pluralismo auténticamente cristiano (*Unidade e pluralismo na Igreja*, 29 de febrero de 1972 [Petrópolis, Ed. Vozes, 1972] p.23). El cardenal Luciani, patriarca de Venecia, por su parte, estudiaba en dos homilias (8 y 13 de diciembre de 1972) las diferencias entre el verdadero y el falso pluralismo.

I. EVOLUCION DEL PROBLEMA DE LA UNIDAD Y DEL PLURALISMO EN LA IGLESIA

«El pluralismo está en las cosas; después, en las ideas y en las palabras». Estas palabras de Pablo VI, pronunciadas en su discurso del 14 de mayo de 1969 sobre el pluralismo en general³, resumen perfectamente la evolución del problema.

a) EL PLURALISMO ANTES DE LA PALABRA

Hasta 1967, los documentos pontificios no utilizaban el término *pluralismo* a propósito de la Iglesia católica en sí⁴. Servía únicamente para designar la diversidad de las confesiones cristianas⁵. Los textos del Vaticano II lo aplican a la sociedad civil, constituida por ciudadanos pertenecientes a diversas religiones y que cohabitan pacíficamente; especialmente en el campo de la educación⁶ al preconizar las escuelas de las diferentes confesiones⁷. Para encontrar manifestaciones de pluralismo simultáneo⁸ o histórico⁹ hay que buscar otras palabras.

³ Este texto es tanto más importante cuanto que trata del pluralismo en general. Fue pronunciado el 14 de mayo de 1969 y publicado en *L'Osservatore Romano* el día 15 del mismo mes; trad. franc. en la Documentation Catholique (1969) p.507-508. Citaremos los textos, sobre todo, según su fecha. Así no les será difícil a los lectores de las diversas lenguas orientarse entre las diferentes colecciones de documentos pontificios.

⁴ Este tipo de afirmación sería bastante temerario (¿quién puede vanagloriarse de haber leído todos los textos y de no haberse olvidado de ningún fragmento?), si no dispusiéramos de los cuadros, extraordinariamente precisos, de los *Insegnamenti di Paolo VI*, publicados en un volumen en 1967 y luego sucesivamente al final de cada tomo.

⁵ PABLO VI, *Discurso de apertura de la tercera sesión conciliar* (14 de septiembre de 1964). Dirigiéndose a los observadores no católicos, el Santo Padre les dice: «Memores sumus que verba Paulus Apostolus fecerit, qui 'omnibus omnia factus' (1 Cor 9, 22) Evangelii donum cunctis gentibus est largitus, talis usus indulgentia, quam e nostrae aetatis ratione 'pluralismum practicum' appellare Nobis liceat...» (*S. Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes, cura et studio Secretariae Generalis Concilii Vaticani II* [Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1966] p.963).

⁶ *Gaudium et spes* n.76: «allí donde existe una sociedad pluralística»; *Gravissimum educationis* n.6: «excluyendo por ello cualquier monopolio escolar, el cual es contrario a los derechos naturales de la persona humana, al progreso y a la divulgación de la misma cultura, a la convivencia pacífica de los ciudadanos y al pluralismo que hoy predomina en muchas sociedades»; n.7: «la Iglesia aplaude cordialmente a las autoridades y sociedades civiles que, teniendo en cuenta el pluralismo de la sociedad moderna y favoreciendo la debida libertad religiosa...»

⁷ Puesto que estamos aquí para tratar cuestiones de vocabulario, advertimos una evolución a este propósito. El concilio pide una pluralidad de las escuelas reconocidas y subvencionadas por el Estado. Cinco años después, la escuela pluralista designa otra cosa totalmente distinta: aquella en que las diversas religiones y filosofías se yuxtaponen a pesar de la dificultad de los jóvenes para hacer una elección personal.

⁸ El pluralismo simultáneo es el que permite en una misma época la existencia de diversas formas de liturgia, de derecho, de instituciones, de explicaciones teológicas, en el marco de la única Iglesia de Cristo.

⁹ El pluralismo histórico es el que se ocupa de las diferentes etapas en la evolución de una doctrina, de una pastoral, etc., en el transcurso del tiempo, sin romper la homogeneidad de la evolución.

El pluralismo religioso en la Iglesia de hoy lo expresó el concilio recurriendo a los términos de *diversitas* (*diversus, diversificare, diverse, diversimode*), *varietas* (*variare, varians*), *multiplicitas*, *multiplicare, multitud, multifariam, multiformis, multiformiter, multimodus, multiplex, multipliciter multiplicatio, multiplicatus*), *particularitas* (*particularismus*), *peculiaritas* (*peculiaris, peculiariter*), *proprius, singularis*. El Vaticano II expresa con este vocabulario tan diversificado las diferencias, las distinciones, las diversidades, los grados, las desigualdades de que se trata. El pluralismo histórico recurre a las categorías de *mutatio* (*mutatus, mutabilis, mutabilitas*), *evolutio* (*evolutivus*), *transformatio* (*transformo*), *novitas* (*noviter, novare, novus*), *incrementum, progressus* (*progrediari, progrediens, progressivus*), *accommodatio*, (*accommodatus, accommodare*), *adaptatio* (*adaptatus, adaptare*), *renovatio* (*renovatus, renovare*), *redintegratio* (*redintegrare*), *restitutio* (*restituere, restitutus*), *reformatio* (*reformare, reformatus*)¹⁰.

En el campo litúrgico, por ejemplo, el Vaticano II, fiel a la tradición, reconoce la diversidad y la igualdad en derecho y dignidad de todos los ritos legítimamente aceptados¹¹; introducirá una innovación para el rito latino al permitir el uso de las lenguas modernas¹²; se basará en la variedad de las culturas para admitir en los ritos «diferencias legítimas y adaptaciones a la diversidad de las asambleas, de las regiones, de los pueblos, sobre todo en tierra de misión»¹³; establecerá las condiciones de un pluralismo histórico, diciendo que, «manteniéndose la sana tradición, el camino debe quedar abierto para un progreso legítimo»¹⁴.

Otro ejemplo de esta apertura del concilio a los problemas de la diversidad, sin utilizar el término de *pluralismo*, se encuentra en el decreto *Ad gentes*¹⁵. La actividad misionera se presenta allí como el trasplante de la «semilla, que es

¹⁰ Véase a este propósito el valioso *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, de MONS. X. OCHOA (Roma 1967).

¹¹ *Sacrosanctum Concilium* n.4: «la Iglesia atribuye igual derecho y honor a todos los ritos legítimamente reconocidos».

¹² *Ibid.*, n.36. En su discurso del 14 de mayo de 1969, Pablo VI justificará esta diversidad de lenguas como un ejemplo de «pluralismo religioso».

¹³ *Sacrosanctum Concilium* n.38. Sobre la diversidad de culturas véase *Gaudium et spes* n.58.

¹⁴ *Sacrosanctum Concilium* n.23.

¹⁵ *Ad gentes* n.22. Este texto lo cita, comenta y amplía el Santo Padre en el discurso de la audiencia del 6 de agosto de 1969 (OR, 7-8-69; DC [1969] p.755-56), *Reflexiones sobre las misiones después del viaje a Uganda*.

la Palabra de Dios», y de tradición, que viene de los apóstoles, a un medio sociocultural nuevo. No se suprimirá ninguna «de las costumbres y de las tradiciones» que concuerdan con la verdad de la revelación cristiana y pueden contribuir a implantarla. Se requiere una reflexión teológica para saber «por qué caminos la 'fe', teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, puede 'buscar la inteligencia' y de qué forma las costumbres, el sentido de la vida y el orden social pueden ponerse en consonancia con las costumbres que hace conocer la revelación divina».

Se evitará, no obstante, el «sincretismo» y el «falso particularismo». La diversidad de las culturas en las que vienen a insertarse el Evangelio y la Iglesia es reconocida, por lo demás, como una necesidad y una riqueza. A propósito de la catolicidad del único pueblo de Dios, por ejemplo, la encíclica *Lumen gentium*¹⁶ dirá: «Como el reino de Cristo no es de este mundo (cf. Jn 18,36), la Iglesia o Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no arrebató a ningún pueblo ningún bien temporal, sino al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres, que revelan la idiosincrasia de cada pueblo en lo que tienen de bueno, las favorece y asume; pero al recibir las purifica, las refuerza y las eleva»¹⁶. La encíclica *Ecclesiam suam* contiene también diversos elementos de la teoría del pluralismo cristiano que Pablo VI pondrá a punto en sus enseñanzas: necesidad de «conformarse a las circunstancias históricas y geográficas», intención de abordar a todos los hombres para salvarlos a todos (1 Cor 9,22); pero también conciencia del «peligro de un relativismo que entorpecería la fidelidad [de las Iglesias] al dogma y a la moral»¹⁷.

b) REFLEXIÓN TEOLÓGICA Y PASTORAL SOBRE LA UNIDAD Y EL PLURALISMO EN LA IGLESIA

Finalizado el concilio, el papa emprende la tarea de darle a conocer y vivir a todos los pastores y fieles. Es el momento en el que se encuentra en todas sus enseñanzas una reflexión sobre el pluralismo católico en la unidad de la fe y de la

¹⁶ Sobre este tema véase también *Lumen gentium* n.17; *Gaudium et spes* n.44.53.54; *Ad gentes* n.22.

¹⁷ *Ecclesiam suam*: OR, 10/11-8-64; DC (1964) p.1084.

Iglesia. En numerosas ocasiones expresará las ideas-fuerza bajo formas, por lo demás, un poco diferentes en todos los documentos pontificios. Se pueden, sin embargo, resaltar algunos textos más importantes: *Fidelidad al mensaje de la salvación y adaptación a la mentalidad moderna*, discurso pronunciado en la audiencia general del 4 de diciembre de 1968¹⁸; *El pluralismo*, pronunciado ante los peregrinos el 14 de mayo de 1969¹⁹; *La actualidad del concilio Vaticano I*, pronunciado en la audiencia del 10 de diciembre de 1969²⁰; *Exhortación apostólica a todos los obispos en paz y comunión en el V aniversario de la clausura del concilio ecuménico Vaticano II, escrita el 8 de diciembre de 1960*²¹.

En sus elementos divinos, «El carácter unívoco de la Palabra de Dios, el magisterio de la Iglesia que de ella se desprende» (14 de mayo de 1969); «El catolicismo es una unidad»²². «La fe no es pluralista. Incluso en lo referente al revestimiento de las fórmulas que la expresan, la fe es muy delicada y muy exigente. La Iglesia vigila, exige que las palabras que enuncian la fe no traicionen su verdad sustancial»²³. En todas las cosas hay un principio evidente de unidad. El ser mismo «en todas sus expresiones está ordenado a una unidad misteriosa, pero manifiesta»²⁴. El cristianismo «es único, rigurosamente único, en su contenido esencial» (cf. carta a los Efesios, todo el c.2 y 4,17)²⁵.

En su adaptación a los hombres de las diferentes épocas y culturas, por el contrario, el cristianismo debe tener en cuenta las diversidades; por ejemplo, dice siempre Pablo VI en la liturgia: «En el honor de que es objeto cada obispo, cada Iglesia local, cada una de las sabias actividades del laicado católico; en la legitimidad de las diversas formas con que se expresan las doctrinas teológicas relativas a una única verdad revelada y definida por el magisterio de la Iglesia», etc.²⁶

¹⁸ *Fidelidad al mensaje...*, 4-12-1968; OR, 5-12-1968; DC (1969) p.8-9.

¹⁹ *El pluralismo*, 14-5-1969; OR, 15-5-1969; DC (1969) p.507-508.

²⁰ *La actualidad...*, 10-12-1969; OR, 11-12-1969; DC (1970) p.11-13.

²¹ *Exhortación apostólica...*, 8-12-1970; OR, 6-1-1971; DC (1971) p.52-56.

²² *El pluralismo*, 14-5-1969; DC (1969) p.508.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p.507.

²⁵ *Reflexiones sobre las misiones después del viaje a Uganda*, 6-8-1969; OR, 7-8-1969; DC (1969) p.507.

²⁶ *El pluralismo*, 14-5-1969; DC (1969) p.507. El Santo Padre pone también ejemplos de pluralismo extraccesial en la aceptación de las divergencias: «el principio de la libertad—que debe ser respetado por todos—para profesar su religión sin indebida injerencia del poder civil ni segregación basada en la raza o el ambiente»; «el juicio

«En la Iglesia, la complejidad de sus componentes en materia de doctrina, de jerarquía, de ritos, de moral, no pueden expresarse sino en fórmulas y términos pluralistas»²⁷. El Papa dice también: «A propósito de la experiencia humana, decimos con Terencio: 'Soy hombre, y nada de lo humano me es extraño'. Quien tema perder la visión completa de la vida o ser desposeído de algo valioso para él, si profesa sinceramente la religión católica, cede a un prejuicio imprudente»²⁸. El cristianismo «puede adaptarse a todas las formas de una sana cultura humana y expresarse en ella»²⁹. Idéntica idea expresa recurriendo explícitamente a la noción de catolicidad. Somos pluralistas precisamente porque somos católicos, es decir, universales»³⁰. «Se trata de admitir, en el concierto armonioso de la unidad, la catolicidad de los diferentes caminos tales como el Señor los ha hecho (cf. 1 Cor 12,16-21); tales como el carácter étnico, la historia local, las particularidades y las tradiciones culturales los han diversificado»³¹.

c) ALERTA CONTRA UN PLURALISMO DE RUPTURA

A partir de sus discursos de 1969, Pablo VI pone en guardia a los fieles contra un falso pluralismo, que desembocaría en una interpretación subjetiva de la revelación³² o que amenaza con encerrar en sí mismas a las Iglesias locales³³. El Santo Padre deberá acentuar este aspecto de su doctrina del pluralismo ante la evolución de las ideas. En sociología, el pluralismo se presenta, cada vez más, como la yuxtaposición, pacífica por lo demás, de puntos de vista y de formas de actuar irreconciliables. Si se aplicara esto a la teología, se diría que, a lo sumo, podrían coexistir en la Iglesia doctrinas contradictorias; por ejemplo, sobre la divinidad de Cristo o sobre la licitud del divorcio. Las infiltraciones marxistas re-

positivo emitido sobre esa realidad que es la multiplicidad de las diferentes confesiones cristianas comprometidas en el camino del ecumenismo».

²⁷ *El pluralismo*, 14-5-1969; DC (1969) p.507.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Reflexiones sobre las misiones...*, 6-8-1969; DC (1969) p.756.

³⁰ *El pluralismo*, l.c.

³¹ *Reflexiones sobre las misiones...*, l.c.

³² *El pluralismo*, 14-5-1969; DC (1969) p.756. Volveremos más adelante sobre este punto.

³³ *Reflexiones sobre las misiones...*, l.c.: «No se trata de fragmentar la Iglesia, de disociar su comunión íntima, de separar a las Iglesias locales de su armonía con las Iglesias hermanas y con la colegialidad, la cual obliga a los pastores de la Iglesia a una solidaridad fraterna y jerárquica».

fuerzan estas tendencias, pues, según las leyes del materialismo histórico, los contrarios son idénticos³⁴ y «la negación de la negación» se considera un elemento de progreso³⁵. Una teología poshegeliana estaría tentada de interpretar la revelación y los documentos del magisterio según la dialéctica de la tesis, de la antítesis y de la síntesis, de forma que la Iglesia actual podría negar un dogma de ayer o «relativizarlo». La revelación de Cristo tendría que ser completada con la de la historia.

El estructuralismo refuerza estas tendencias, pues pretende que, si ha desaparecido la cultura de una época, los elementos religiosos y doctrinales que aportó, están también ellos afectados necesariamente de caducidad. Como se ve, en 1970 y posteriormente, el pluralismo cobra una nueva dimensión, sirve de escudo a una ruptura con la continuidad de la historia o con la unidad doctrinal, es más «histórico» que «geográfico». Se corre el peligro de poner en tela de juicio la transcendencia del mensaje cristiano, la unidad de la Iglesia. Pertenecía al magisterio supremo señalar estos peligros de desviación. Pablo VI distinguirá una y otra vez el verdadero pluralismo, concerniente a los aspectos humanos del cristianismo, del falso pluralismo, que pretende atenuar sus elementos divinos, que se refiere a Dios en sí mismo y su obra.

Hablando a los peregrinos el miércoles 7 de junio de 1971, el Santo Padre constata una falta de convicción y de valor intelectual cada vez más generalizados. Estamos como asfixiados por la duda, una duda sistemática y negativa; no la de la investigación que tiende hacia la verdad, sino una duda de desánimo y demoleadora, una duda que reduce al mínimo las certezas de la fe y la obediencia a la institución eclesial. «Sobreviven fórmulas nominalistas de acción—comprueba también el papa—, pero apenas se atreven a alardear de principios propios. No se tiene la menor voluntad de afirmar la propia fe y las ideas propias y de militar por ellas. En el campo religioso igualmente la credibilidad de la doctrina y

³⁴ Toda naturaleza, enseña el marxismo, está constituida por elementos o fuerzas contradictorias; p.ej., de electricidad positiva y negativa, por corpúsculos discontinuos y ondas continuas, por fuerzas de atracción y repulsión.

³⁵ En el progreso logrado por la lucha de los contrarios, el término nuevo suprime al precedente, pero de forma que mantiene toda su riqueza positiva. El grano es suprimido por la planta. El fruto niega a la planta, pero la contiene en germen.

de la disciplina de la Iglesia es puesta en tela de juicio a menudo».

Pablo VI ve en ello, entre otras cosas, una manifestación del equívoco del pluralismo. Añade en efecto: «Muy a menudo, esta ausencia de pensamiento y de voluntad se oculta tras términos equívocos: pluralismo, liberación, autonomía de la conciencia, moral nueva y permisiva, transformación permanente del mundo moderno, descubrimiento de un nuevo sistema», etcétera³⁶.

En la exhortación del 31 de enero de 1971, Pablo VI habla de la educación cristiana con ocasión de la fiesta de San Juan Bosco. Declara que la escuela cristiana imparte principios de vida y de sabiduría y que permite a los jóvenes evitar los peligros originados por el clima ideológico moderno, «agnóstico y pluralista». Así, «la juventud no se desarrollará en el escepticismo y en la incertidumbre sin conocer bien o fijar los puntos cardinales de su orientación»³⁷.

Hablando a la Unión de los Editores Católicos de Italia unos días después (11 de febrero de 1971), Pablo VI les recuerda que no pueden «hacer abstracción del valor doctrinal y moral de lo que publican». «Creemos que es deber nuestro recordar este principio fundamental de la deontología de la edición—explica el papa—, puesto que hoy, en base a ciertos criterios buenos en sí mismos en los que se inspira la cultura moderna—libertad de estudios y de investigación, pluralismo de las expresiones referentes a una misma verdad, deber de expresar los conocimientos tradicionales en términos correspondientes al momento histórico presente, etc.—, muchos son los que se desprecupan de la autenticidad moral y doctrinal de las publicaciones que ofrecen a sus lectores»...³⁸.

A los peregrinos recibidos en audiencia general el miércoles 21 de julio de 1971, el papa recuerda que la Iglesia es una comunión cuya unidad hoy día se ve amenazada por un

³⁶ *El cristiano, hombre de acción*, 7-7-1971: OR, 8-7-1971; DC (1971) p.703. En su discurso del 11 de octubre de 1972 a la Comisión Teológica Internacional, Pablo VI ponía de relieve también algunas dificultades modernas ante la verdad (OR, 12-10-1972; DC [1972] p.973). Hablando del hombre de hoy, el papa dice que «permanece, efectivamente, encerrado en su propia mentalidad, que está totalmente pendiente del conocimiento fenomenológico de las cosas y no está educado para la inteligencia metafísica de la verdad, para la percepción profunda de la palabra de Dios, que aporta al hombre el anuncio de las verdades misteriosas del reino de Dios».

³⁷ *San Juan Bosco y la educación de los jóvenes*, homilía del Angelus, 31-1-1971: *Insegnamenti di Paolo VI t.9 1971* (Ciudad del Vaticano 1972) p.71; OR, 1-2-1971.

³⁸ *Allocución a los editores católicos*, 11-2-1971: OR, 14-2-1971; DC (1971) p.211-12.

pluralismo carismático que olvida las reglas del servicio común. «¿Adónde quiere llegar—pregunta el papa—ese cierto pluralismo doctrinal indiscriminado, arbitrario y centrífugo ('indiscriminato pluralismo dottrinale, arbitrario e centrifugo')?»³⁹.

Más recientemente aún, Pablo VI ha recordado los peligros de un radical pluralismo histórico o simultáneo que intentase romper con el pasado de la Iglesia y que pusiese en entredicho su unidad de fe y de estructura fundamental. En el plano de la *memoria Christi et apostolorum*, Pablo VI denuncia «una interpretación falsa y abusiva del concilio, según la cual habría que romper con la tradición incluso doctrinal, rechazar la Iglesia preconiliar y poder imaginar una Iglesia 'nueva', casi 'reinventada' de nuevo, en materia de constitución, de dogma, de costumbres, de derecho». El papa continúa diciendo: «Las reacciones negativas a que hemos aludido parecen intentar también la disolución del magisterio de la Iglesia; de una parte, porque se da un equívoco sobre el pluralismo, en el que se ve una libre interpretación de las doctrinas y una coexistencia tranquila de concepciones opuestas; sobre la subsidiariedad, en la que se ve una autonomía; sobre la Iglesia local, que de alguna forma se pretendería separada, libre, suficiente en sí misma, y, por otra parte, porque se hace abstracción de la doctrina sancionada por las definiciones pontificias y conciliares»⁴⁰.

II. UNIDAD Y PLURALISMO EN EL PLANO DE LA FE Y DE LA TEOLOGÍA

El estudio que acabamos de hacer demuestra que, bajo términos diferentes, se plantean dos problemas a propósito del pluralismo en la Iglesia: el de la continuidad histórica y el de la diversidad doctrinal. Los términos de *pluralismo histórico* y de *pluralismo simultáneo* que hemos utilizado no son, quizá, demasiado elegantes, pero tienen, en cualquier caso, el

³⁹ *La Iglesia es una comunión*, 21-7-1971: OR, 22-7-1971; DC (1971) p.753. Pablo VI vincula también carismatismo y pluralismo en su *Alocución al Tribunal de la Rota* del 28 de enero de 1971: OR, 29-1-1971; DC (1971) p.153. Protestando contra una falsa aplicación del tema de servicio a la autoridad, el papa dirá concretamente: «Así es como ha surgido la idea de una ilimitada libertad, de un pluralismo autónomo y la acusación de 'juridismo' lanzada contra la tradición y la acción legislativa de la jerarquía».

⁴⁰ *Alocución al Sacro Colegio*, 23-6-1972: OR, 24 6-1972; DC (1972) p.653.

mérito de la claridad. En ambos casos se percibe una atención entre la unidad necesaria y una cierta diversidad; ésta puede o integrarse en la unidad o, por el contrario, romperla.

Ahora nos queda por ver de forma más precisa cómo el magisterio pontificio y conciliar ha visto y resuelto estos dos problemas en los campos de la fe y de la teología. Se trata aquí de una cuestión difícil, pues no es la disciplina eclesial ni la diversidad y adaptación pastoral lo que se ventila. Va en ello la revelación de Cristo, confiada a la Iglesia.

1. UNA DISTINCIÓN FUNDAMENTAL: LA UNIDAD DEL DEPÓSITO DE LA FE Y LA PLURALIDAD DE SUS PRESENTACIONES

En el transcurso de este decenio vemos aparecer constantemente una distinción fundamental entre un dato revelado, por una parte, y, por otra, un lenguaje y una presentación que lo expresan y lo presentan a los hombres de las diversas épocas y culturas. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta que esta distinción va progresivamente precisándose y matizándose. El depósito de la fe, en efecto, no ha podido expresarse ni transmitirse sin amoldarse a un lenguaje, y entonces hay que diferenciar las ideas del lenguaje cristiano en sí mismo, las formas privilegiadas e inmutables del lenguaje de Cristo y de la Iglesia en las que estas ideas se expresan originariamente y, en tercer lugar, las adaptaciones doctrinales, teológicas y pastorales a las que puede recurrir para mejor corresponder a la diversidad de las épocas y de los hombres. Esta necesidad de afirmar el valor de las fórmulas de la fe no se ha manifestado sino progresivamente en el transcurso de los diez últimos años, y, como sucede a menudo en casos semejantes, ha estado condicionada por errores, especialmente el que pretendía negar el valor de las fórmulas de fe antiguas. En consecuencia, debemos ofrecer al lector de inmediato esta panorámica de una evolución comparable a la que hemos expuesto respecto del problema del pluralismo en general. Por el momento, estudiemos la primera forma de la distinción fundamental entre contenido de la fe y lenguaje.

El texto primordial en este campo es, sin ningún género de dudas, el de Juan XXIII en su discurso de apertura del

concilio (11 de octubre de 1962). Aun cuando en él no pronunciara el término de *pluralismo*, la cuestión quedaba planteada. El papa declara que la doctrina es «cierta e inmutable», pero que debe ser expuesta y estudiada de una forma conveniente a nuestro tiempo: «estudiando ésta (la auténtica doctrina) y conformándola con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los tiempos actuales». Y añade a continuación: «una cosa es la sustancia del *depositum fidei*, es decir, de las *verdades* que contiene nuestra venerada doctrina, y otra, la *manera* como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral»¹.

Pablo VI expresa las mismas ideas en el discurso *Fidelidad al mensaje de salvación y adaptación a la mentalidad moderna*, que hemos ya mencionado. La problemática y la distinción básicas son las de la comunicación: «¿Cómo mantener intangible la ortodoxia del dogma cristiano y al mismo tiempo expresarlo en un lenguaje accesible a los hombres de nuestro tiempo? ¿Cómo salvaguardar celosamente la autenticidad del mensaje de salvación y al propio tiempo hacerlo admitir por la mentalidad actual?»²

En la *Carta a los católicos húngaros* (6 de agosto de 1970), Pablo VI presenta la distinción fundamental en un marco sociocultural. Algunos dicen que la fe cristiana es la superestructura ideológica de una cultura y que ésta está superada. El papa responde: «Es cierto que las circunstancias exteriores y las condiciones presentes de la vida social y la comunidad civil han contribuido, y contribuirán aún en el futuro, a modificar las exigencias y las orientaciones intelectuales, doctrinales y sociales. Pero la fe, ese don inestimable de Dios, sigue y seguirá siendo siempre inmutable...»³.

La perspectiva kerigmática y misionera preside la *Exhortación apostólica dirigida a los obispos en el V aniversario de*

¹ S. Oe. *Concilium Vaticanum II, cura et studio Secretariae Generalis C. Oe. Vaticanum II* (Roma 1966) p.865. Advertimos ya aquí la presencia de la célebre fórmula del *Communitorium primum* c.23, de VICENTE DE LERINS (PL 50,668A): *Florilegium Patristicum 5* (Bonn 1906). Cf. J. MADDOZ, *El concepto de la tradición en San Vicente de Lerins*: *Analecta Gregoriana V* (Roma 1933). Esta fórmula será utilizada a menudo en los documentos pontificios posteriores.

² *Fidelidad al mensaje de salvación y adaptación a la mentalidad actual*, 4 de diciembre de 1968: OR, 5-12-1968; DC (1969) p.8.

³ *Carta a los católicos húngaros*: OR, 21-8-1970; DC (1970) p.958.

la terminación del concilio y en el *Discurso después del viaje a Uganda*. En el primer texto, Pablo VI muestra los dos aspectos del ministerio episcopal: «Deber de transmitir la fe en su plenitud» y, por otra parte, la necesidad de «emplear un lenguaje que esté adaptado a los contemporáneos»⁴. En el segundo, Pablo VI habla explícitamente de «pluralismo en la expresión del Evangelio», de «catolicidad»; pero declara también que el cristianismo es «único, rigurosamente único, en su contenido esencial»⁵.

2. LA UNIDAD DE LA FE EN EL TIEMPO Y EN EL ESPACIO

Para que la tensión entre la unidad y el pluralismo no parezca insostenible, hay que examinar las condiciones y los fundamentos de cada uno de los términos. Hablaremos, ante todo, de la unidad de la fe y de sus fórmulas (n.2), y luego estudiaremos a continuación las dimensiones de la pluralidad en la expresión de la fe (n.3).

Si la fe no es pluralista, es porque se fundamenta en la eterna verdad divina y refleja la enseñanza definitiva de Cristo, transmitida en fórmulas garantizadas por el carisma del magisterio. Desde este punto de vista, hay que guardarse, como hemos visto, de una simplificación, bastante común en el lenguaje corriente, que opondría el *fondo* a la *forma*. El estructuralismo pondrá de manifiesto la trampa que aquí se esconde. Estos términos de *fondo* y de *forma* no aparecen en los textos del magisterio. Muy al contrario, los documentos insisten, cada vez más, en la idea de que la revelación se expresa siempre en un lenguaje⁶: el de Cristo, el de los apóstoles y el de los hagiógrafos, el del magisterio. Todos estos lenguajes no tienen idéntica penetración, pero todos tienen en común la autenticidad.

Una primera exposición de estas tesis se encuentra en el discurso sobre *La fidelidad al mensaje de salvación y la adap-*

⁴ Exhort. apost. *Quinque iam anni*, 8-12-1970: OR, 6-1-1971; DC (1971) p.52.

⁵ *Reflexión sobre las misiones después del viaje a Uganda*, 6-8-1969: OR, 7-8-1969; DC (1969) p.756.

⁶ En su discurso en la audiencia del 4 de diciembre de 1971, sobre la *Fidelidad al mensaje...*: OR, 5-12-1968; DC (1969) p.8, hará notar Pablo VI, por ejemplo, que «el contacto entre Dios y el hombre se opera normalmente por la palabra y no únicamente por los hechos, signos de los carismas...»

tación a la mentalidad actual. El lenguaje de la fe debe «conservar su profundidad transcendente». «Debe seguir siendo rigurosamente conforme al pensamiento divino y a la palabra que origina el conocimiento que tenemos de tal pensamiento». La adaptación a la diversidad de los medios socioculturales y de las épocas no es legítima si no mantiene esta fidelidad: «... con una condición...: el respeto absoluto a la integridad del mensaje revelado. Como sabéis, la Iglesia católica se muestra muy celosa en este punto, severa, exigente, dogmática. No pueden dejarse a un lado las fórmulas en las que la doctrina ha sido definida de una forma maduramente pensada y autorizada. En este punto, el magisterio eclesiástico no transige, debiendo soportar las consecuencias negativas de la presentación exterior de su doctrina. Pero no puede obrar de otra manera. Jesús mismo, por lo demás, experimentó el carácter difícil de su enseñanza. Muchos de sus oyentes no lo comprendieron». «El hombre intentará siempre escapar al radicalismo del Evangelio, buscará desviar el mensaje en el sentido requerido por la cultura de su ambiente y de su época. Pero entonces 'la fe única' (Ef 4,5) se desintegra, y al mismo tiempo se desintegra también esa comunidad que es la única Iglesia. Esta observación bastaría para comprender cuán oportuno es el plan divino, según el cual la palabra revelada, contenida en la Escritura y en la tradición apostólica, debe ser protegida por un canal destinado a transmitirla, es decir, por un magisterio visible y permanente, con autoridad para guardar e interpretar y enseñar esta Palabra»⁷.

En la *Carta a los católicos húngaros*, el carácter invariable y universal del dogma cristiano se vincula a su fuente: Jesucristo. Tras hablar de las legítimas adaptaciones, Pablo VI continúa diciendo: «Pero la fe, ese don inestimable de Dios, sigue y seguirá siendo siempre inmutable, pues se fundamenta, de una forma inquebrantable, en esa roca que es Cristo, sobre el que está edificada la Iglesia, comunidad de los que 'miran con fe hacia Jesús, autor de la salvación, principio de unidad y de paz' (*Lumen gentium*, c.2 n.9), ya que, como recuerda el apóstol San Pablo, 'Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos' (Heb 13,8)»⁸.

⁷ *Fidelidad al mensaje...*, l.c., p.8-9.

⁸ *Carta a los católicos húngaros*, l.c.

La *Exhortación apostólica* se basa en el servicio de la jerarquía para el mantenimiento de la integridad de la fe y protesta contra las desviaciones o las indebidas adaptaciones. Tras recordar el anatema de Pablo contra los que «anuncian un Evangelio diferente» (Gál 1,8), el papa comenta esta palabra: «No somos nosotros, en efecto, quienes juzgamos la Palabra de Dios; es ella la que nos juzga y la que hace saltar nuestros conformismos mundanos»⁹.

3. LA «ACTUALIDAD PERMANENTE» DE LOS DOGMAS

Un caso muy especial de esta permanencia de la fe es el de las fórmulas dogmáticas definidas solemnemente por los concilios ecuménicos. Naturalmente, estas fórmulas no son nunca exhaustivas, de forma que un concilio no pueda completar a otro, como hizo el Vaticano II con el Vaticano I. Estos textos del magisterio responden a una cuestión planteada por la vida de la Iglesia y la reflexión teológica en una determinada época, y deben ser interpretados en una continuidad viva¹⁰, pero no pueden «relativizarse», como algunos quisieran¹¹. Si, por ejemplo, intervienen nuevas formulaciones en el plano pastoral según el sentir de Juan XXIII, no podrían volver sobre lo que ha sido ya decidido, ni menospreciar el carácter privilegiado de las expresiones conciliares de la fe. En este campo, las declaraciones pontificias no dejan lugar ni a dudas ni a ambigüedades.

En su discurso de apertura del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII insistía en la presentación actual de la fe de Cristo

⁹ Exhort. apost. *Quinque iam anni*, l.c., p.54. El papa cita a este propósito a HANS VON BALTHASAR, *Das Ganze in Fragment* (Einsiedeln, Benzinger, 1962) p.296.

¹⁰ Así, p.ej., los concilios anteriores al de Calcedonia (451) deberán esclarecer las fórmulas de este último. Una fe común en estos primeros concilios, permite efectuar un cierto acercamiento entre los credos y deslindar las diferentes tradiciones eclesiológicas y teológicas. Cf. *la Declaración conjunta de Pablo VI y de Mons. Ignacio Jacobo III, patriarca sirio-ortodoxo de Antioquia*: OR, 28 de octubre de 1971; DC (1972) p.48. He aquí algunas palabras del texto original, sumamente denso: «Progress has already been made and Pope Paul VI and the Patriarch Mar Ignatius Jacobo III are in agreement that there is no difference in the faith they profess concerning the mystery of the Word of God made flesh and became really man, even if, over the centuries, difficulties have arisen out of the different theological expressions by which this faith was expressed» (*Insegnamenti di Paolo VI* t.9 1971, 27-10-1971). Nótese, sin embargo, que la distinción se refiere aquí a la fe y a las expresiones teológicas más que a las fórmulas dogmáticas.

¹¹ Al finalizar el concilio, algunos dieron muestras de pretender relativizar las fórmulas dogmáticas, pretensiones que aumentarán en el transcurso de los años siguientes. Ya la encíclica *Mysterium fidei* (3-9-1965) señalaba el peligro (DC [1965] p.1638): «¿Quién podrá nunca tolerar la opinión según la cual las fórmulas dogmáticas aplicadas por los concilios ecuménicos a los misterios de la Santísima Trinidad y de la Encarnación no estarían ya adaptadas a los espíritus de nuestro tiempo, y que, temerariamente, deberían ser sustituidas por otras?»

y de la Iglesia, como dijimos ya anteriormente. También no deja de recordar el carácter invariable de las fórmulas conciliares, especialmente las de Trento y del Vaticano I. El papa no piensa en ningún momento que se las pueda poner en duda. Y declara efectivamente: «... de la adhesión renovada, serena y tranquila a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad transmitidas con la precisión de términos y conceptos que es gloria particularmente de los concilios de Trento y del Vaticano I, el espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina»...¹².

Después de su viaje a Turquía y su encuentro con el patriarca de Constantinopla, Pablo VI (2 de agosto de 1967) recordaba la importancia excepcional de los cuatro primeros concilios ecuménicos: Nicea (325), Constantinopla (381), Efezo (431) y Calcedonia (451). «Fueron ellos—dice el papa—los que pusieron de relieve y establecieron con autoridad los dogmas fundamentales de nuestra fe referentes a la Trinidad, Jesucristo, la Santísima Virgen». Su doctrina es irreformable, como decía ya San Gregorio al comparar estos cuatro concilios con los cuatro evangelios. Pablo VI continúa: «Esto pone de relieve dos cosas que hoy día merecen llamar nuestra atención; ante todo, surgió una doctrina indiscutible y autorizada, por obra del magisterio eclesiástico, del estudio y del culto a las Sagradas Escrituras; y luego, que las definiciones promulgadas por los concilios han permanecido y deben mantenerse inmutables en su contenido, e igualmente en las fórmulas que las expresan». No hay que intentar resolver «esta verdad [revelada] en términos de pura racionalidad natural», sino «respetar textualmente incluso la terminología en la que fue enunciada con autoridad» (cf. DENZ. SCH., 824 2831). El papa continúa: «Oriente nos da un ejemplo de fidelidad al patrimonio doctrinal y nos recuerda una norma que es también nuestra, y que a menudo hemos reafirmado ante la actual floración de tentativas—muy a menudo llenas de buenas intenciones, pero no siempre afortunadas—de expresar una nueva teología que esté conforme con la mentalidad de hoy. Esta regla la expresa el concilio

¹² S. Oe. *Concilium Vaticanum II...* p.864-65.

Vaticano I, que auspicia un progreso en la inteligencia, la ciencia y la sabiduría de la doctrina de la Iglesia, con tal que esta doctrina permanezca siempre igual a sí misma» (cf. *De fide* IV; SAN VICENTE DE LERINS, *Commonitorium* 28: PL 50,668)¹³.

El centenario de la apertura del concilio Vaticano I ofreció la oportunidad precisamente al Santo Padre de recordar las tesis del posconcilio, según las cuales el Vaticano II habría suprimido al Vaticano I, sustituido el primado romano por la colegialidad episcopal; la infalibilidad del papa y de los obispos, por la indefectibilidad del conjunto de los cristianos; el valor sobrenatural de la fe, por el historicismo y el sociologismo. No faltan católicos hoy día que pretenden que las definiciones dogmáticas son únicamente expresión de un momento de la conciencia y de la vida de la Iglesia, pero que no expresan verdades poseídas definitivamente. Sólo la actualidad y el futuro merecerían llamar la atención. La teología no sería ya el estudio de la revelación, sino únicamente una reflexión sobre la vida actual de la Iglesia y sus prolongaciones en la esperanza.

Contra estas nuevas tendencias, Pablo VI defiende indefectiblemente las dos ideas esenciales que hemos visto ya en Juan XXIII. Por una parte, están definitivamente adquiridos los dogmas definidos. Por otra parte, en la vida exterior de los dogmas se da un elemento humano e histórico, que el papa expresa aquí con la distinción entre «actualidad permanente» y «actualidad contingente». Las definiciones dogmáticas son «actos solemnes y extraordinarios del magisterio eclesiástico, que así fueron declaradas verdades de fe de la Iglesia».

Los dogmas son las «definiciones autorizadas de una enseñanza divina contenida en las Sagradas Escrituras o llegada hasta nosotros, a partir de la predicación apostólica, por medio de la tradición (*Dei verbum* n.8 y 9). Los dogmas son la fe pensada, vivida, celebrada por la Iglesia, en cuanto Pueblo de Dios animado por el Espíritu Santo y enseñado mediante un testimonio autorizado y cualificado: el papa y, con él, los obispos».

¿Puede decirse que un dogma no es ya actual? Sí, en una acepción contingente; «con el cambio de las condiciones his-

¹³ *Después del viaje a Turquía*, 2-8-1967: OR, 3-8-1967; DC (1967) p.1479.

tóricas y culturales, a las que los dogmas, en el momento preciso de su formulación, aportaron la luz de la verdad y el remedio canónico de la autoridad». Pero un dogma que no es actual ya en ciertas contingencias, sigue siéndolo siempre desde el punto de vista de la permanencia de la verdad. «En este aspecto, los dogmas de la Iglesia son siempre actuales: quiere esto decir que son siempre verdaderos por esa verdad divina y sobrenatural a la que se refieren. La verdad divina no cambia; por esta razón, los dogmas de la fe son siempre actuales y siempre verdaderos». En el caso del Vaticano I, el papa reivindica para los dogmas definidos esta doble actualidad: «la actualidad permanente de su verdad objetiva, pero también la actualidad contingente de su oportunidad para nuestro tiempo»¹⁴.

4. PLURALISMO EN LA TRANSMISIÓN Y LA PRESENTACIÓN DEL MENSAJE DE LA FE

El dogma cristiano se inscribe en la línea misma de la encarnación del Verbo; contiene, pues, elementos divinos y humanos. La verdad del Evangelio trasciende el curso de la historia y las diferentes culturas. Por el contrario, son diversas las aproximaciones humanas a la revelación, al igual que la transmisión y presentación de la misma. A este nivel puede y debe hablarse de pluralismo.

Ya hemos aludido al discurso inaugural del concilio (11 de octubre de 1962), en el que encontramos dos temas que se repetirán constantemente en los documentos pontificios de este decenio: la finalidad pastoral del kerigma y el recurso a las ciencias humanas en el estudio del dato revelado¹⁵. A decir verdad, este discurso inaugural se presenta en tres versiones, entre las que el historiador no puede dejar de notar ciertos matices. El texto oficial latino contiene estas palabras a pro-

¹⁴ Centenario del concilio Vaticano I, 8-12-1969: OR, 9/10-12-1969; DC (1970) p.11.

¹⁵ Digamos en seguida que, a veces, éstos se presentan separadamente, y, por tanto, se yuxtaponen. Pero con mucha frecuencia también se funden en una única consideración: para cumplir su objetivo pastoral, la presentación del kerigma debe tener en cuenta la mentalidad del hombre actual. Evidentemente, «el hombre de la calle» no siempre tiene una visión clara y crítica de los métodos y de las estructuras mentales que se advierten en los profesionales de las ciencias humanas; pero no por eso deja de estar «embebidor» por ellas y transformado. A veces incluso una minoría que ha podido hacerse con el control de los medios de comunicación social manipula la opinión y se cree la única autorizada a hablar en su nombre.

pósito de la presentación de la doctrina cierta e inmutable: «... espera que se dé un paso adelante... estudiando ésta [la auténtica doctrina] y poniéndola en conformidad con los métodos actuales». Después de distinguir entre depósito de la fe y la manera como se expresa, Juan XXIII continúa: «... de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral»¹⁶.

El texto publicado por *L'Osservatore Romano* explicita algo más lo que concierne a un estudio adaptado a nuestro tiempo, diciendo que la doctrina será «estudiada y expuesta según los métodos de investigación y la presentación que utiliza el pensamiento moderno»¹⁷. Una tercera formulación aparece en el discurso del 23 de diciembre de 1962, que Juan XXIII pronuncia para responder a las felicitaciones del Sacro Colegio, y en el que cita ampliamente su discurso inaugural. La doctrina auténtica de la Iglesia, dice entonces el papa, debe «ser estudiada y expuesta según los métodos de investigación y de formulación literaria del pensamiento moderno, regulándose, en cuanto a las formas y proporciones, por las necesidades de un magisterio, y, por tanto, del carácter pastoral»¹⁸. Sería abusivo montar todo un «suceso sensacional» en torno a estos matices, como se hizo por aquella época. Para el cronista como para el teólogo, es, no obstante, interesante disponer de varias fórmulas en las que se expresa un mismo pensamiento..., y hacer así una aplicación del pluralismo. Quedémonos con que el «magisterio pastoral» está condicionado por su finalidad (llegar a la mentalidad moderna) y por los métodos adecuados para ello. Estos son más literarios que las exposiciones clásicas de la teología y dan entrada a las variaciones de mentalidad actuales en la investigación. Se puede considerar ésta como una invitación a recurrir a los métodos de la sociología, de la psicología, de las ciencias experimentales, más inductivas que deductivas. En todo caso, parece que esto se llevó a cabo en la redacción de la *Gaudium et spes*, que se refiere explícitamente al magisterio pastoral.

¹⁶ S. Oe. *Concilium Vaticanum II...* p.865.

¹⁷ JUAN XXIII, PABLO VI, *Discours au Concile* (París, Le Centurion): Documents conciliaires t.6 p.64 nota.

¹⁸ *Respuesta del Santo Padre a los augurios del Sacro Colegio*, 13-12-1962; OR, 24-12-1962; DC (1963) p.101.

A idéntico problema alude Pablo VI en su discurso del 4 de diciembre de 1968, titulado *Fidelidad al mensaje de salvación y adaptación a la mentalidad moderna*. Los términos utilizados y el marco de la exposición son, sin embargo, diferentes. Efectivamente, el Santo Padre se refiere aquí, explícitamente, a las teorías de Shannon y de Lasswell sobre la comunicación. Estos autores subrayan ya un hecho conocido: un mensaje no se formula únicamente en razón de su contenido, sino que está también condicionado por aquellos a los que se dirige, los «receptores». Todos cuantos «enseñan la religión», los «periodistas» («cuyo arte consiste en hacer todo no sólo comprensible, sino fácil e interesante»), saben que es necesario «hacer un esfuerzo para expresar las verdades religiosas de forma clara y satisfactoria, de suerte que todo el mundo pueda acogerlas y, en cierta medida, comprenderlas. Este esfuerzo es laudable y meritorio. Cualifica el anuncio del mensaje revelado; es decir, la predicación, la enseñanza, la apologética, la reflexión teológica. Si el contacto entre Dios y el hombre se opera normalmente por la palabra—y no únicamente por los hechos, los signos, los carismas (cf. 1 Cor 2,5)—, es preciso que la palabra sea, de alguna forma, comprensible»¹⁹.

El papa continúa recordando, entre otras cosas, las palabras de su predecesor: «Comprendéis cuán grave y delicada puede ser la cuestión de nuestro lenguaje religioso (cf. DENZ. SCH., 1500 (785); 2385 (1658); 3020 (1800); 3881 (2309); Juan XXIII: AAS [1962] 790,792). Por un lado, se debe mantener rigurosamente conforme con el pensamiento divino y la palabra que origina el conocimiento que tenemos de tal pensamiento. Por otro lado, debe hacerse escuchar y—en cuanto sea posible—hacerse comprender de aquellos a quienes se dirige». Un poco más adelante, el papa habla de «un lenguaje accesible a los hombres de nuestro tiempo»²⁰. Esto implica, evidentemente, que se tienen en cuenta las variaciones de mentalidad originadas por las ciencias, el ambiente, la forma de pensar.

La misma idea aparecerá en la *Exhortación apostólica* que cita más ampliamente el discurso pronunciado por Juan XXIII en 1962, y especialmente la distinción entre el depósito de

la fe, por una parte, y su profundización, su presentación, adaptada a nuestra época, por otra. Hay que hacer justicia a los razonables requerimientos dirigidos a quienes, como el papa y los obispos, tienen por misión presentar el mensaje de Cristo. Los cuales no intentarán negar su autenticidad ni su integridad. Pero, continúa Pablo VI, «no debemos ignorar, sin embargo, las cuestiones que se le plantean hoy día al creyente, legítimamente preocupado por adentrarse más y más en la inteligencia de la fe. Hay que escuchar estas cuestiones no para preguntarse si están bien fundadas y para negar sus exigencias, sino para ser justos con los oportunos requerimientos en el plano que nos es propio: el de la fe»²¹.

5. LAS CONDICIONES DE UNA PRESENTACIÓN PLURALISTA AUTÉNTICA DEL MENSAJE CRISTIANO

Pablo VI no se contenta con recordar los términos del problema de la adaptación en la fidelidad, sino que en diversas ocasiones ha indicado los peligros a los que hay que enfrentarse y los medios para paliarlos. Existe el peligro de una adaptación abusiva que pretende remodelar el mensaje según el receptor, en detrimento de la autenticidad del mensaje. Pablo VI enumera diversas tentaciones a este propósito en su discurso del 4 de diciembre 1968:

—Elección arbitraria: «Se corre el peligro de ser ambiguo, reticente o de alterar la integridad del mensaje. A veces incluso se está tentado de elegir, en el tesoro de las verdades reveladas, las que agradan y dejar a un lado las demás; o bien de amoldar estas verdades según las concepciones arbitrarias y particulares que no son conformes con el sentido auténtico de tales verdades».

—Interpretación de un libre examen subjetivo, contra la objetividad: «Cada cual, cuando entra en contacto con la Palabra de Dios, intenta adaptarla a su propia cultura, es decir, someterla a ese libre examen que despoja a la Palabra de Dios de su significado unívoco y de su autoridad objetiva».

—Ruptura de la unidad: (Este libre examen subjetivo) «prima a la comunidad de los creyentes de la adhesión a una ver-

¹⁹ *Fidelidad al mensaje...*, 4-12-1968: OR, 5-12-1968; DC (1969) p.8.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Exhortación apostólica...*, 8-12-1970: OR, 6-1-1971; DC (1971) p.53-54.

dad idéntica, a una misma fe. La 'fe única' (Ef 4,5) se desintegra, y, con ella, esa comunidad que es la Iglesia única y verdadera»²².

En la *Exhortación apostólica* del 8 de diciembre de 1972, el papa enumera un cierto número de deficiencias que se han manifestado ya contra la autenticidad en la transmisión del mensaje. Deficiencias que concretan, en parte, los peligros indicados dos años antes:

—«Numerosos fieles se ven turbados por una acumulación de ambigüedades, de incertidumbres y de dudas que afectan a la fe en lo que tiene de esencial». Pablo VI cita «los dogmas trinitarios y cristológicos, el misterio de la eucaristía y de la presencia real, la Iglesia como institución de salvación, el ministerio sacerdotal en el seno del Pueblo de Dios, el valor de la oración y de los sacramentos, las exigencias morales concernientes, por ejemplo, a la indisolubilidad del matrimonio o el respeto a la vida. Ni siquiera deja de ser puesta en tela de juicio la autoridad divina de la Escritura mediante una radical desmitificación».

—La transformación del cristianismo sustituyendo con datos de las ciencias humanas los de la tradición escriturística y eclesíástica. Pablo VI declara en efecto: «Mientras que se hace silencio poco a poco sobre ciertos misterios fundamentales del cristianismo, vemos manifestarse una tendencia a reconstruir, a partir de los datos psicológicos y sociológicos, un cristianismo desgajado de la tradición ininterrumpida que le vincula a la fe de los apóstoles y a llevar una vida cristiana desprovista de elementos religiosos».

El mismo documento pone en guardia, por lo demás, contra una mala utilización de las encuestas sociológicas: «Recordémoslo de pasada: si las encuestas sociológicas nos son útiles para mejor descubrir la mentalidad ambiente, las preocupaciones y las necesidades de aquellos a quienes anunciamos la Palabra de Dios, como también las resistencias que le opone la razón moderna con la sensación, ampliamente difundida, de que no existiría fuera de la ciencia forma alguna legítima de saber, las conclusiones de tales encuestas no podrían constituir por sí mismas un criterio determinante de verdad».

²² *Fidelidad al mensaje...*, l.c.

El papa dirá que la utilización de las ciencias humanas, en general, «en los trabajos de la hermenéutica es un modo de investigación del dato revelado; pero que éste no podrá reducirse en sus análisis, porque los trasciende tanto por su origen como por su contenido».

Se impone, pues, una vigilancia muy especial: «Es preciso vigilar especialmente para que una elección arbitraria no restrinja el designio de Dios a nuestra visión humana, ni limite el alcance de la Palabra a lo que nuestros oídos gustan oír, excluyendo, según criterios puramente naturales, lo que no va con los gustos de hoy: 'Si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema' (Gál 1,8)»²³.

Como remedio a tales peligros, Pablo VI recomienda a los fieles²⁴:

—La fidelidad al magisterio. Se ve, en efecto, «cuán oportuno es el plan divino, según el cual la palabra revelada, contenida en la Escritura y en la tradición apostólica, debe ser protegida por un canal destinado a transmitirla; es decir, por un magisterio visible y permanente que tiene autoridad para guardar, interpretar y enseñar esa palabra».

—«El respeto absoluto a la integridad del mensaje revelado. En este punto, la Iglesia católica se muestra celosa, severa, exigente, dogmática. No pueden dejarse a un lado las fórmulas por las que la doctrina ha sido definida de un modo maduramente pensado y autorizado. En este punto, el magisterio eclesíástico no transige, habiendo de soportar las consecuencias negativas de la presentación externa de su doctrina. No puede ser de otra manera».

En este conflicto entre la subjetividad del receptor y la objetividad del mensaje emitido por Cristo y conservado por el magisterio, los cristianos deben acordarse del radicalismo del Maestro:

«Jesús mismo, por lo demás, hubo de experimentar el carácter difícil de su enseñanza. Muchos de sus oyentes no le comprendieron (cf. Mt 13,13). Sus mismos discípulos bienamados pensaron también, al igual que todos los demás presentes, que las palabras con que anunciaba el misterio eucarístico eran duras, y se sintieron escandalizados (Jn 6,60-62). Jesús no dudó

²³ *Exhortación apostólica...*, l.c.

²⁴ *Fidelidad al mensaje...*, l.c., p.8-9.

entonces en hacerles esta dolorosa pregunta: '¿Queréis irnos vosotros también?' (v.68)». Este problema es siempre angustioso.

Pablo VI inculca a los pastores una toma de conciencia siempre clara del deber de la fidelidad²⁵:

«El cuerpo episcopal, en efecto, es el que, con Pedro y bajo su autoridad, garantiza la transmisión auténtica del depósito revelado, 'para lo que, según San Ireneo, ha recibido un carisma cierto de verdad' (*Adv. haeres.* IV 26,2; PG 7,1053). La fidelidad de su testimonio, enraizado en la tradición sagrada y en las Sagradas Escrituras, nutrido con la vida eclesial de todo el Pueblo de Dios, es la que, con la asistencia indefectible del Espíritu Santo, permite a la Iglesia enseñar sin desfallecimiento la Palabra de Dios y explicarla progresivamente». El papa recuerda a los obispos su función de enseñanza al referirse a la *Lumen gentium* (n.25), y los conjura a no «dejarse reducir al silencio... por temor a las críticas, siempre posibles y a veces fundadas». No se dejarán impresionar por los teólogos que desvirtúan su mandato. «En esta fidelidad a Dios y a los hombres a quienes nos envía—dice también Pablo VI—podremos entonces operar con prudencia y delicadeza ciertamente, pero también con clarividencia y firmeza, los indispensables discernimientos» (p.55). La patética llamada de la segunda carta a Timoteo (4,1-5) está siempre de actualidad.

6. EL TRABAJO TEOLÓGICO Y EL PLURALISMO

Acabamos de ver cómo el Santo Padre alude a las relaciones entre la tarea pastoral de la enseñanza del magisterio y las investigaciones de los teólogos. El nos induce a continuar nuestra encuesta en este punto para no ser demasiado incompletos. Habremos de distinguir dos planos con más cuidado que de ordinario se hace: el de la teología, que intenta comprender mejor el mensaje de Cristo y de la Iglesia, y el de una indagación científica sobre el contenido mismo del mensaje y su representación. Ambas tareas de la teología se han confundido durante mucho tiempo. Cosa bastante natural desde el momento en que, aplicando a la *sacra doctrina* el método aristotélico de la deducción, los teólogos tomaban como punto de partida prin-

cipios tomados de la revelación; es decir, prácticamente, palabras de la Escritura y fórmulas conciliares. Desde este punto de partida, el trabajo teológico se diversificaba según las opciones filosóficas, espirituales y, eventualmente, sociales. Los historiadores señalan las notables diferencias entre las escuelas teológicas del siglo XII, que deben su orientación a Anselmo de Laon, Abelardo, Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo o Gilberto Porretano. Los excesos del pluralismo y las discusiones teológicas fueron recogidos por el magisterio cuando ponían en peligro la unidad de la fe. Pero ni a nivel de las instituciones ni a nivel individual se realizó esfuerzo alguno por reducir la teología a una única escuela. Lo mismo ocurrirá en el siglo XIII cuando, junto al tomismo, que por aquel entonces disgustaba un tanto y era incluso indirectamente censurado por el obispo de París, Esteban Tempier, se ve desarrollarse, sin cortapisa alguna, un agustinismo tradicionalista, así como ambas escuelas franciscanas, la de San Buenaventura y la de Duns Scoto.

Pablo VI ha legitimado constantemente este pluralismo teológico; por ejemplo, en su discurso del 14 de mayo de 1969, en su *Alocución a la Comisión Teológica*, a la que recibió en el curso de su primera reunión (6 de octubre de 1969), o en su *Exhortación apostólica* del 8 de diciembre de 1970. Citemos, al menos, el discurso dirigido a los treinta miembros de la Comisión Teológica, pues trata explícitamente del tema y presenta este pluralismo como prenda de libertad intelectual:

«No queremos—dice Pablo VI—que se insinúe indebidamente en vosotros la sospecha de que existía rivalidad entre ambas primacías, la de la ciencia y la de la autoridad, pues en el campo de la doctrina divina no hay sino una sola primacía: la de la verdad revelada, la de la fe, que la teología—al igual que el magisterio de la Iglesia—quieren servir de forma diferente, pero convergente. Sed, pues, fieles tanto al objeto de vuestros estudios, la fe, como confiados en la posibilidad de profundizarlos según sus propias exigencias y vuestro propio talento personal. Con esto queremos deciros que admitimos de buen grado el desarrollo y la variedad de las ciencias teológicas, o, con otras palabras, ese 'pluralismo' que parece hoy día caracterizar a la cultura moderna. Pero sin olvidar, evidentemente, la absoluta necesidad, siempre profesada por la tradición de

²⁵ *Exhortación apostólica...*, l.c.,

la Iglesia, de conservar en la verdad católica la misma verdad intrínseca 'en una misma doctrina, un mismo sentido, una misma expresión', como todos vosotros sabéis (DENZ. SCH., 3020 3626ss)»²⁶.

Muy otra es la investigación deductiva en teología, puesto que se trata entonces de partir de la revelación para inferir de ella conocimientos sobre puntos no establecidos aún. De esta forma procedieron los teólogos para preparar los *Informes*, a partir de los cuales se escribieron muchos textos pontificios y conciliares. Pasar de la deducción a la inducción no era tarea fácil. La desgracia de los tiempos hizo que la noción de revelación misma estuviera en entredicho en ese momento. Para Bultmann y su escuela, la Palabra de Dios escrita no es ya inseparable de la santa tradición, sino el «descubrimiento de lo escondido, que para el hombre es simplemente necesario y decisivo si quiere alcanzar su salvación, es decir, alcanzar su verdadero yo»²⁷.

En ese caso, las ciencias humanas pueden ser consideradas como más útiles que los documentos de la Escritura y de la Iglesia, que se relativizarán según una interpretación histórica y sociocultural, peligro que ya descubría Pablo VI en la *Exhortación apostólica* de 1970. El pluralismo amenaza entonces con ser un medio camuflado de abandonar la autenticidad de la fe apostólica. La *Exhortación apostólica*, escrita en el V aniversario de la conclusión del concilio, era ocasión de poner en guardia a este propósito tanto más cuanto que muchos se habían servido del «pluralismo» conciliar para llevar a cabo una obra completamente diferente de la del Vaticano II. Se comprende, por tanto, la severidad de la advertencia que Pablo VI hace a los obispos al pedirles firmeza doctrinal:

«Por más necesaria que sea la función de los teólogos, no es a los estudiosos a los que Dios confió la misión de interpretar auténticamente la fe de la Iglesia; ésta dirige la vida de un pueblo cuyos obispos son responsables ante Dios. A ellos pertenece decir a este pueblo lo que Dios les pide que crean»²⁸.

Algunos se han engraido a este propósito por la libertad

religiosa reconocida por el Vaticano II. El papa les responde con la Conferencia de Fulda de 1968²⁹:

«Recientemente se ha dicho con mucha razón: 'La teología, como ciencia de la fe, no puede encontrar su norma sino en la Iglesia, comunidad de los creyentes'. Cuando la teología reniega de sus presupuestos y comprende de otro modo su norma, pierde su fundamento y su objeto. La libertad religiosa afirmada por el concilio, que se apoya sobre la libertad de conciencia, vale para la decisión personal ante la fe, pero no tiene nada que hacer para determinar el contenido y el alcance de la revelación divina»³⁰.

Esto no quiere decir que el trabajo teológico deba detenerse y anquilosarse. Debe continuar escrutando el sentido de la Palabra de Dios, de la tradición sagrada, de la vida eclesial. «El valor de este trabajo está justificado—declara Pablo VI—por el uso que de él hizo recientemente el concilio. Se comprende muy bien que en tales investigaciones puedan sobrevenir 'accidentes de trabajo'. Pero hay que conservar la norma primordial de la revelación, la sumisión al magisterio, la preocupación de no abrir al error presentando como adquisiciones certeras y definitivas lo que son simples hipótesis de trabajo»³¹.

«A continuación de un concilio que fue preparado por las mejores adquisiciones del saber bíblico y teológico, queda por hacer un trabajo considerable, especialmente para profundizar la teología de la Iglesia y elaborar una antropología cristiana a la medida del desarrollo de las ciencias humanas y de las cuestiones que plantean a la inteligencia creyente. ¿Quién de nosotros no reconoce, con la importancia de este trabajo, sus propias exigencias y no comprende sus inevitables tanteos? Pero, al observar los estragos que causa hoy día en el pueblo cristiano la divulgación de hipótesis aventuradas o de opiniones perturbadoras de la fe, Nos tenemos el deber de recordar con el concilio que la verdadera teología 'se apoya en la Palabra de Dios escrita, inseparable de la santa tradición, como sobre un fundamento permanente'»³².

²⁹ *Declaración de los obispos alemanes* (Fulda, 27-12-1968): Herder Korrespondenz (enero 1969) p.75.

³⁰ *Exhortación apostólica...*, l.c.

³¹ *Ibid.*

³² *Dei Verbum* n.24.

²⁶ *Alocución a la Comisión Teológica*, 6-10-1969: OR, 6/7-10-1969; DC (1969) p.909.

²⁷ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* III (1960) p.2; trad. española: *Creer y comprender*, 3 vols. (Studium, Madrid 1974).

²⁸ *Exhortación apostólica...*, l.c.

TEOLOGÍA

LA UNIDAD DE LA FE Y EL PLURALISMO TEOLÓGICO

Por LOUIS BOUYER

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

El problema de la unidad de la fe, como el de la unidad de la Iglesia, presenta un doble aspecto, por lo demás inseparable. Por una parte, la fe es una, en el sentido de que no se refiere simplemente a una colección de fórmulas que expresan una suma de cosas que hay que creer, sino a un objeto transcendente expresado por tales fórmulas por su necesaria convergencia, sin poder nunca llegar a agotar su inteligibilidad. Este objeto es lo que San Pablo llama «el misterio de Cristo». En el «misterio de Cristo» se da la plenitud de una revelación progresiva, en sí misma totalmente necesaria para la inteligencia correcta del «misterio». Pero esta revelación, desde sus primeros inicios, pretendía conjuntamente revelarnos a Dios en sí mismo (su Nombre, como dice la Escritura) y su voluntad sobre nosotros (su *Torah*) como dos realidades estrechamente ligadas, pues el designio divino es imprimir en el hombre su imagen divina, crearse un pueblo «según su corazón». Aquí es donde encuentra su perfección en Cristo—Palabra divina hecha carne—, es decir, inseparablemente, lo que él ha enseñado, lo que hizo; y en todo esto, él mismo, como hijo de Dios, asumiendo nuestra humanidad para hacernos entrar a formar parte de su propia divinidad. El «misterio de Cristo», en el sentido paulino, es esa revelación en acto vista en su perspectiva central: la cruz de Cristo como culminación de toda la historia de la salvación en su fase preparatoria y como germen del cumplimiento escatológico de la misma historia en la resurrección y la glorificación del Salvador; la donación del Espíritu, que es su consecuencia; la *parusía* final, el juicio y el establecimiento definitivo del reino divino, siendo por ella no solamente preparados, sino también inaugurados, por lo menos, a título de «primicia».

A esta unidad del contenido de la fe que podría llamarse orgánica, resultante de la «economía» salvadora tal como se enraíza en la vida divina misma, corresponde una «unicidad»: «No hay otro nombre que haya sido dado a los hombres por el que puedan ser salvos»; no hay, pues, sino una sola fe auténtica, sobre la que todos los verdaderos creyentes deben estar de acuerdo en la única Iglesia.

Desde un principio, sin embargo, la proposición de esta fe—intrínsecamente una y única en su proposición total e indivisible—se llevó a cabo necesariamente por medio de múltiples fórmulas, que no dejaron de multiplicarse a continuación.

Nuestro problema, pues, consiste en tratar de discernir en qué medida pueden ser mantenidas todas estas fórmulas en conjunto para que la fe conserve su autenticidad, su unidad; y en qué medida, por el contrario, puede resultar legítimo tolerar y hasta aceptar positivamente fórmulas alternativas, entre las que subsiste la posibilidad de elegir libremente; y en este caso cómo hay que concebir las relaciones entre estos formularios para que sus diferencias no afecten ni a la unidad de la Iglesia en general ni a la unidad de la misma fe.

Problema semejante no puede ser tratado en modo alguno en abstracto. Cualquier posibilidad de respuesta supone un estudio previo de las fórmulas que estuvieron y están aún justificadas para expresar la fe cristiana, así como una cuidadosa distinción para expresar, llegado el caso, las funciones y, por ende, el estatuto que a estas diversas fórmulas se les ha de reconocer. Este estudio en general y esta distinción en particular requieren un examen histórico del desarrollo de la doctrina cristiana en el transcurso de los tiempos; pero a través de este estudio hay que estar permanentemente atentos a esa descripción fundamental de lo que siempre ha distinguido a la fe cristiana, de lo que constituye su unidad propia. Con esta descripción iniciamos nuestro trabajo.

ESBOZO HISTORICO DE LAS BASES PRINCIPALES DEL DESARROLLO DEL PROBLEMA

En este desarrollo, y más concretamente si se estudia en las perspectivas que acabamos de definir, nos parece que se puede distinguir un conjunto de ocho fases principales, en cada una de las cuales aparecen uno o varios tipos de formulaciones más o menos claramente diferentes de los hasta entonces empleados, pero en los que se advertirá que no suprimen nunca la utilización de los precedentes. Indicaremos simplemente que un estudio más avanzado debería empezar por un examen de las fórmulas en uso ya en la revelación bíblica del Antiguo Testamento, y hasta en el período llamado intertestamentario del judaísmo. Pero hemos de limitarnos aquí a las fórmulas específicamente cristianas.

1. PRIMER ESTADIO

El primer estadio comienza, evidentemente, con la predicación y la actividad, expresamente asociada, de Cristo mismo en su vida terrestre. Ese «misterio de Cristo», que la Iglesia primitiva reconocerá tras lo que él dijo e hizo, estará, a este respecto, constituido por cuatro elementos por lo menos:

- a) Lo que Cristo dijo del Padre y de su reino sin referencia directa a su propia persona;
- b) las posibles implicaciones de lo que hizo en relación con la venida del reino divino, y que pueden definir su función en estas circunstancias, y, como consecuencia, su revelación de Dios mismo;
- c) lo que él dijo, más o menos explícitamente, de sí mismo;
- d) toda la reinterpretación del Antiguo Testamento y de la tradición judía hecha por Cristo, que esclarece a un tiempo los elementos a), b) y c), y de esta forma se ve precisada en sí misma también.

2. SEGUNDO ESTADIO

El segundo estadio se inicia con la resurrección de Cristo, a cuya luz la Iglesia apostólica dará, bajo la acción del Espíritu Santo, una interpretación de todo lo que precede, en sí misma normativa para siempre, y de la que—sólo de una forma más o menos conjeturada—apenas es posible aislar los elementos propiamente «crísticos» enumerados anteriormente, pues siempre es por la Iglesia por donde procede todo lo que se nos ha transmitido de Cristo mismo. Podemos distinguir, no obstante, dos tipos de fórmulas en este segundo estadio. Unas constituyen lo que se llamará el *kerigma de los apóstoles*. Se trata de breves formulaciones de lo esencial de la fe, bien bajo una forma histórica (como los credos más tardíos), y que son aceptadas en todas partes, o en los mismos términos, o, finalmente, en términos considerados como equivalentes, y, por tanto, intercambiables. Otras, mucho más abundantes y flexibles en sus expresiones, vinculadas, por lo demás, a una praxis—cuyo comentario y justificación constituyen—, forman la *catequesis* y la διδασχῆ. Esta catequesis se podría definir como una iniciación a la διδασχῆ sobre la base del κήρυγμα. En este punto, parece admitido, desde los orígenes, que había de mantenerse una convergencia general—que habría que definir según la necesidad conjunta en caso de desviaciones incompatibles en puntos concretos que podrían tener su importancia—; pero que era inevitable, y, por tanto, legítimo, un cierto pluralismo de hecho tanto en la práctica como en las explicaciones que de él podían darse. Las formas del κήρυγμα más primitivas nos han llegado, por ejemplo, en ciertos elementos por lo menos (petrinos o no) de los discursos apostólicos de los Hechos de los Apóstoles o bien en los testimonios sobre la resurrección recogidos en 1 Cor 15. Con los himnos cristológicos que son citados por San Pablo en el centro de algunos de los pasajes más doctrinales de sus cartas, estamos como en el límite del kerigma y de la catequética. Esta última, en general, se nos muestra desde un principio bajo dos formas principales: una es una tradición comentada de las prácticas litúrgicas de la Iglesia; la otra, una tradición igualmente comentada de sus *mores*, bien se trate de moral, en el sentido estricto, o de lo llama-

ríamos, más bien, prescripciones canónicas. La primera (ilustrada especialmente por los relatos de la institución de la eucaristía) es comparable a la *haggadah* judía; la segunda, a la *halakah* (las partes parenéticas de las epístolas paulinas, así como la mayor parte de la epístola de Santiago, responden a esta característica).

3. TERCER ESTADIO

Un tercer estadio estará constituido por los textos del Nuevo Testamento a medida que se imponen como canónicos y se les aplica el calificativo de «inspirados», réplica a los escritos del Antiguo Testamento. Estos mismos textos vehiculan casi todo lo que nos ha llegado de las fórmulas del estadio primero, y, sin duda, también la mayor parte (en cualquier caso, gran parte) de las fórmulas del estadio segundo. Pero incorporan a los documentos que proponen, cada uno por su lado, una visión de conjunto del misterio cristiano (y que en ocasiones pueden incorporar fragmentos, aún reconocibles, o hasta cierto punto reconstituibles, de otras visiones análogas, pero anteriores; tal puede ser el caso solamente para la *Quelle* en su conjunto, pero también para los elementos anteriores a la *Quelle*, así como a los evangelios tal como los tenemos, y que la *Formgeschichte* se esfuerza en reconstituir).

Estas diversas visiones de conjunto: de cada uno de los tres sinópticos, de San Pablo, de los escritos joaneos, etc., se integran y superponen en cierta medida. Pero la antigüedad cristiana fue la primera en reconocer que no coincidían literalmente. Tras la época en que canonizó el Nuevo Testamento en su conjunto, la Iglesia, no obstante, creyó siempre que estas visiones divinas del misterio cristiano eran todas verdaderas, complementarias y, en consecuencia, armonizables, al menos en principio y en general, y que deberían ser, pues, aceptadas todas en conjunto incluso si no se podían llegar a armonizar en todos sus detalles en una síntesis definitiva.

En este estadio aparece la teología en el sentido moderno de la palabra; esto es, la presentación sistemática, o en vías de sistematización, de la fe, y, al propio tiempo, un cierto pluralismo teológico. Tal como éste aflora en el Nuevo Testamento

—por lo menos, como este último ha sido aceptado formalmente por la Iglesia—, parece que los diferentes sistemas, considerados en la medida de su elaboración, están abiertos a la inspiración, y contienen, consecuentemente, una parte y un aspecto no despreciable de la verdad revelada, sin que ninguno de ellos como tal, sin embargo, pueda imponerse exclusivamente; ni puedan ser considerados como otras tantas partes de un más vasto sistema, sino más bien como visiones convergentes, incapaces todas y cada una, no obstante, de agotar el contenido inteligible del «misterio».

4. CUARTO ESTADIO

Un cuarto estadio estará constituido por los concilios ecuménicos de la época patrística y por sus definiciones, que «definen» precisamente el sentido de las verdades reveladas en la revelación del misterio precisamente porque son puestas en entredicho por los problemas planteados a consecuencia de la predicación en un ambiente cultural presidido hasta entonces por el pensamiento helenístico. Estas definiciones tendrán un valor duradero, por cuanto que las cuestiones así planteadas, aunque localizadas y fechadas, corresponden a preocupaciones permanentes del pensamiento humano, a las que volverá siempre cuando se encuentra con la Palabra divina, y porque la Iglesia, movida por el Espíritu Santo, que la asiste, habrá discernido, entre las explicaciones de los teólogos, las que respetan los datos y el equilibrio del misterio y las que lo alteran inaceptablemente.

La teología, como sistema, al menos embrionario, de un Padre determinado, no se ve por ello canonizada como tal, sino solamente la validez y la fecundidad en relación con una interpretación del misterio que le sigue siendo fiel, en relación con determinadas orientaciones suyas respecto de la cuestión debatida que han podido contribuir a esclarecer.

En este estadio aparecen nuevas teologías diversificadas nuevamente y correspondientes a auténticas «escuelas», por lo menos en el sentido amplio de la palabra. Se adivina en principio una diferenciación e incluso una tensión oscilante entre una teología como la de San Ireneo, que ignora (aun cuando no rechace expresamente) el pensamiento pagano culto y se esfuerza por encontrar en la Biblia y en la experiencia cristiana

tradicional las únicas fuentes de su síntesis, al contrario de apologistas como San Justino, que recoge ampliamente el pensamiento helenístico. Más tarde, esta segunda orientación se diversificará, a su vez, en «escuelas» abiertamente rivales, como la de Alejandría, más mística y especulativa que la de Antioquía, que es, a su vez, más histórica y ética. Sin embargo, la experiencia de las herejías demostrará la imposibilidad de ceñirse sólo a una u otra «escuela»; la refutación del arrianismo exigirá recurrir a las categorías del pensamiento griego en las que se formulaba, pero también a un más profundo esfuerzo de fidelidad a las perspectivas bíblicas y a la tradición cultural (situando a Cristo en la esfera estrictamente divina), aun cuando la adhesión exclusiva bien a Antioquía o bien a Alejandría arrastrará tanto al nestorianismo como al monofisismo.

Más adelante se advertirá que una adhesión exclusiva al «siner-gismo» psicológico de los ascetas sirios o irlandeses, o bien a la metafísica de la gracia elaborada por Agustín, conducirá igualmente tanto al pelagianismo como a formas de predestinacionismo que destruyen la libertad humana en la salvación.

5. QUINTO ESTADIO

El quinto estadio estará representado por el período medieval, que podríamos llamar «escolástico», tanto en Bizancio, siguiendo a San Juan Damasceno, cuanto en Oriente, según San Anselmo. De una y otra parte se esforzarán por operar una síntesis de las definiciones de los grandes concilios sobre la Santísima Trinidad y la cristología, sobre una base más o menos amplia de Escritura y de tradición patrística, con ayuda de una filosofía elaborada *ad hoc*, combinando un aristotelismo fundamental con elementos más o menos importantes de platonismo (o de neoplatonismo).

Aquí se acentuará la oposición creciente entre una cristología oriental, inspirada muy ampliamente en los Padres griegos e ignorante, más o menos, de San Agustín, y una teología occidental, que apenas ve otra cosa (y a veces incluso no conoce otra cosa) que los griegos a través de este último. Para limitarnos a Occidente, esta escolástica se amplificará a partir del siglo XIII entre la escuela tomista y franciscana, según que dé la primacía, en antropología, a la inteligencia o a la voluntad,

y, más en general, según que haga uso más restringido o amplio del concepto de participación; de aquí, especialmente, esa visión tan diferente de la «naturaleza», y, por tanto, de su relación con la «gracia». La forma extrema del voluntarismo escotista preparará la escisión ulterior entre realistas y nominalistas (anticipada, por lo demás, desde los inicios de la escolástica latina).

Añadamos que mucho antes, en el siglo XIII e incluso anteriormente, lo que dom Jean Leclercq ha llamado la «teología monástica» prolongará no sólo el agustinismo, sino también una teología de tipo patrístico (a veces muy influida por los griegos). Aquí vemos establecerse por primera vez progresivamente teologías particularistas que tienden a elaborar sistemas completos y exclusivos, entre los cuales parece que cada cual puede elegir libremente. Se puede pensar, sin embargo, que el desmoronamiento de la teología escolástica a finales de la Edad Media se deberá a esta cerrazón de las teologías, no solamente por la oposición entre realistas y nominalistas, sino por la anterior entre tomistas y franciscanos (u otros agustinos), y, con más antelación aún, al divorcio casi consumado entre la teología oriental y la occidental. De ello resultará especialmente que las pocas definiciones (conciliares o papales) producidas en la Edad Media en Occidente (incluso cuando se proponen mantener principalmente las doctrinas heredadas de los Padres, como el realismo sacramentario y especialmente eucarístico) lo harán de una forma que no podrá nunca satisfacer completamente a los teólogos orientales, incluso los inteligentemente fieles a la tradición patrística.

6. SEXTO ESTADIO

Un sexto estadio se alcanzará con la teología de la Contrarreforma. Puede decirse que ésta aparece en el transcurso del concilio de Trento, y tiene su primer incremento en torno al del concilio mismo (relativamente, muy amplio en el tiempo). Concretamente, en estos principios se trata de una teología a la vez polémica y ecléctica (en oposición a la de los Padres, que, no menos polémica, habría logrado, sin embargo, ser sintética, lo que no quiere decir necesariamente, ni menos aún exclusivamente, sistemática). Un primer renacimiento tomista

(que, por otra parte, es más una elaboración, desigualmente homogénea, del tomismo que un redescubrimiento en profundidad, cosa que no se producirá sino mucho más tarde, cuando sea posible un acercamiento plenamente histórico) se combina, o más bien se yuxtapone, al redescubrimiento humanista de los Padres y de la Escritura, particularmente entre los erasmistas españoles.

Esta teología producirá abundantes textos conciliares, multiplicando los anatemas y añadiendo a ello «capítulos» mucho más prolijos que nada de lo producido por los concilios anteriores; de aquí, por una parte, esas «definiciones» de múltiples facetas, que proceden acumulando detalles más que afrontando central o globalmente el problema considerado. De aquí, sobre todo, un comentario de tales definiciones, en las que no siempre es fácil discernir lo que se enseña formalmente con un revestimiento cultural relativamente secundario; tanto más cuanto que en muchos casos parece haberse conciliado consideraciones tenidas como complementarias, no sólo, indudablemente, sin haberlas sintetizado, sino, quizá también, sin haberse esforzado siempre lo suficiente para unificar los vocabularios ni tan siquiera añadir las diferentes problemáticas.

El desarrollo ulterior de las diversas formas de neoescolástica, todas con ambiciones más o menos «tomistas», pero de inspiraciones muy diferentes, desde Cayetano a los carmelitas de Salamanca, desde Báñez a Suárez y más tarde Molina, apenas contribuirá a atenuar esta impresión de relativa confusión que sucede a la primera aparición de un catolicismo mucho más rígido que el anterior. Correlativamente, deberá constituirse una teología esencialmente polémica y apologética, centrada en la eclesiología belarminiana, la cual se esforzará a un tiempo por sostener y justificar los desarrollos, considerados como esenciales y urgidos todavía más, de la centralización eclesiástica autoritaria de la Edad Media frente a la oposición protestante, no sin, por lo demás, iniciar una oposición, violenta a veces (p.ej., la teoría del poder indirecto).

Sin embargo, en la línea del mejor erasmismo teológico no hay que olvidar el desarrollo contemporáneo de la teología positiva, especialmente con Petau y Tomasino. No se trata aquí simplemente de lo que hoy entendemos por este nombre; es decir, de una historia de los dogmas y de la teología, sino, si-

guiendo su incipiente elaboración, de un intento de síntesis por grandes capítulos, esforzándose por recobrar algo de la orientación contemplativa de los Padres, sin excluir por esto cierta disertación escolástica, sino renunciando, al menos implícitamente, a la sistematización rigurosa según un esquema fuertemente deductivo.

Por lo demás, serán muchos los vínculos entre estas diversas «teologías», que excluirán las rivalidades entre grandes sistemas competitivos, pero producirán una situación cada vez más inorgánica del pensamiento teológico incluso cuando concuerdan más explícitamente para reivindicar todo el patrimonio doctrinal del concilio. La oposición violenta, por ejemplo, que enfrentará a jansenistas y sus adversarios será efectivamente mucho menos una oposición de sistema (los jansenistas mismos no tuvieron nunca uno, sino muchos) que de «espíritu», cuando no simplemente de banderías (y no sola ni principalmente intelectuales).

7. SÉPTIMO ESTADIO

Tras venirse abajo las escuelas teológicas en la Revolución francesa, el siglo XIX inaugurará un séptimo estadio, que desembocará en el concilio Vaticano I y se prolongará hasta la condenación del modernismo. A primera vista, podría creerse que está presidido por la tensión entre una escuela «ultramontanista» y una escuela «galicana». Pero aquí, más aún que en el conflicto jansenista, no se tratará de escuelas definibles tras estos dos vocablos. Lo que se opone son ciertas tesis, las cuales se encuentran, en ambos lados, entre los representantes de todas las escuelas, o, mejor dicho, de todas las corrientes de pensamiento que entonces se esbozan.

Creemos que pueden distinguirse cuatro. El *primero* es el movimiento llamado «tradicionalista», que se caracteriza como un esfuerzo deliberadamente reaccionario, tendente a sustituir al esfuerzo mismo de un pensamiento teológico desarrollado en la actualidad por la simple exposición de fórmulas casi oraculares, supuestamente aportadas todas por una autoridad radicalmente extrínseca al teólogo. Por esta razón, el tradicionalismo del siglo XIX se presenta más como una filosofía religiosa que como una teología; trata, efectivamente, la especulación

a nivel de *intellectus quaerens fidem*, pero tiende a evitarlo a nivel de la *fides quaerens intellectum*. Desembocará de hecho tanto en el «integrista», que opone la pureza de la fe a cualquier actividad intelectual en la fe, como en el «progresista» o el «modernista», tendente a una pasividad similar en la aceptación no ya de las decisiones de la autoridad, sino de las opiniones supuestamente prevalentes del mundo contemporáneo.

Una *segunda corriente* es la representada por un renacimiento de la teología positiva, caracterizada, a la vez, por una visión menos fragmentada de la tradición patristica y una reflexión sobre las insuficiencias y los unilateralismos de las teologías católicas occidentales a partir de la separación con Oriente; luego, la Reforma y la Contrarreforma (Möhler y Newman son los dos principales representantes de esta corriente).

Una *tercera corriente* será la de la neoescolástica, y especialmente del neotomismo, desarrollado primeramente por la escuela de Maguncia. Por mucho tiempo no se tratará, en realidad, sino de un resurgimiento del tomismo del siglo XVII, practicando un eclecticismo poco riguroso (y mediocremente penetrante) entre las diferentes escuelas de este último. En ciertos casos (como muy especialmente en el de Scheeben) será evidente un esfuerzo profundo de síntesis entre esta corriente y la precedente (esto es lo que caracteriza a teólogos como Franzelin); pero dan lugar a yuxtaposiciones bastardas más que a auténticas síntesis.

Finalmente, se producirán, tanto en el plano filosófico (con Hermes y, sobre todo, con Günther) como en el plano histórico (especialmente con Döllinger), intentos de aclimatación en la Iglesia de las formas de pensamiento moderno, tentativas generalmente, a fin de cuentas, infructuosas, y que preparan la catástrofe del modernismo, pero que incorporan bastantes elementos valiosos (emparentados, por lo demás, con lo que se advierte en un Möhler o en un Newman).

El concilio Vaticano I, como demuestran recientes estudios, lejos de nutrirse solamente de la tercera corriente, retuvo mucho también de la segunda, e incluso de la cuarta; pero, aun canonizando tesis a primera vista muy próximas a algunas que la primera corriente había popularizado, descartó las premisas

que tenían e incluso las modificó (ante todo, la de la infalibilidad del soberano pontífice).

Por lo demás, en muchos aspectos, en sus capítulos y sus definiciones acentuó aún más las características que hemos puesto de relieve ya en los documentos del concilio de Trento, y especialmente una prolijidad que no siempre permite asimilar exactamente lo que se enseña formalmente, tanto más cuanto que la síntesis de los puntos de vista controvertidos es elaborada en numerosas ocasiones y más aún que en el concilio precedente.

Estas deficiencias serán más acusadas todavía en los textos pontificios que condenan el modernismo. Como ya en la bula *Unigenitus* y en bastantes otros textos que la siguieron, la multiplicidad de las fórmulas condenadas y su diversidad—desde proposiciones evidente y burdamente heréticas hasta fórmulas ciertamente susceptibles de un sentido totalmente ortodoxo si se las separa de su contexto, o incluso simplemente desde la óptica en la que se sospecha las consideraban quienes las empleaban hace pensar que, lejos de precisar lo que fue condenado, en realidad, a veces, se da un enigma difícilmente descifrable. Más aún, el intento de síntesis de las doctrinas perseguidas proporcionado por la encíclica *Pascendi* es evidentemente diferente de todos los sistemas o esbozos de sistemas reconocibles en los propagadores de estas doctrinas, por lo que esta incertidumbre se encuentra con ello más aumentada que disipada.

8. OCTAVO ESTADIO

Con la presentación de los antecedentes del Vaticano II y luego su preparación inmediata y su celebración, alcanzamos un octavo período, del que aún no hemos salido. Estadio que se inicia con un aparente triunfo del neotomismo, cuyo nacimiento hemos descrito ya. Pero bien pronto se advertirá en éste una doble evolución interna, bien hacia síntesis más o menos audaces con las filosofías modernas (como en el caso del cardenal Mercier o, sobre todo, del P. Maréchal), o hacia una interpretación final y rigurosamente histórica del pensamiento de Santo Tomás (como ocurre con Gilson y el P. Chenu). Hay que hacer notar, sin embargo, que estas exposiciones se centran

mucho más en el aspecto filosófico del tomismo que en su construcción propiamente teológica (el P. Sertillanges pudo escribir una obra sobre *Las grandes tesis de la filosofía tomista*; pero es curioso comprobar que nadie, salvo ciertos divulgadores, como dom Vonier, ha ofrecido nunca un trabajo de conjunto sobre «las grandes tesis de la teología tomista»).

Lo mismo se advierte, por lo demás, en esos tipos de pensamiento religioso que se han esforzado por sobrevivir, con mejor o peor fortuna, a contrapelo del modernismo. Blondel y Le Roy propusieron filosofías de la religión cristiana, pero se guardaron siempre de hacer teología. Más que ningún otro, el P. Teilhard de Chardin se adentró resueltamente por este camino. Pero su labor, que intentaba fuera «fenomenológica», es ciertamente más filosófica, al menos en la intención, que teológica. Sin embargo, poco a poco, al margen de la neoescolástica, a su sombra, o en abierta oposición con ella, se han venido desarrollando estudios de teología positiva en el sentido moderno de la historia científica de las doctrinas. Concretamente en el campo de los estudios bíblicos y patrísticos, se han fomentado los «resurgimientos» en los que se han basado los movimientos litúrgico y ecuménico, con los redescubrimientos más directamente intelectuales de los que ellos mismos procedían, induciendo a una renovación teológica especialmente en el campo de la eclesiología, y, relacionada con ésta, de la teología de la revelación.

Evidentemente, tenemos ya lo que concurriría a la redacción de los textos doctrinales del Vaticano II. Estos, una vez más y más que nunca, se distinguen de los textos de los antiguos concilios por su extraordinaria abundancia (sólo el Vaticano II ha legislado en cuestiones doctrinales ¡más que todos los pasados papas y concilios juntos!). Este concilio, sin embargo, ha sido el único en ocuparse de cuestiones doctrinales sin haber pronunciado no sólo anatema alguno, sino nada tampoco que pueda ser considerado como una definición estrictamente doctrinal. Podría quizá pensarse que esta abundancia, unida a un carácter menos sintético de algunos de los textos en cuestión y a esa ausencia de cualquier definición propiamente hablando, no es ajena a la confusión reinante y a las tendencias discordantes, que, sin embargo, reivindicán, todas y cada una, al mismo concilio. El amplio predominio, por otra

parte, de la especulación filosófica en la Iglesia católica moderna, con detrimento de la especulación propiamente teológica, unido a lo que acabamos de resaltar, explica también quizá que el encuentro, fomentado especialmente por la *Gaudium et spes*, se haya producido, hasta ahora indirectamente por medio de la invasión de la teología por parte de las «ciencias humanas», a las que aquélla parece tan poco capaz de criticar como de asimilar verdaderamente. A esta explicación podríamos añadir también el hecho de que el renacimiento bíblico y patrístico y el movimiento litúrgico y ecuménico han sido canonizados con entusiasmo en el concilio, pero antes de que penetraran el ánimo de los mismos teólogos.

CONCLUSIONES

¿Qué conclusiones podemos sacar de este rápido estudio sobre nuestro problema?

1) Es completamente irreal la idea—que domina hoy entre muchos autores—de que no habría otra alternativa para el desarrollo de la teología que un monolitismo, determinado por las decisiones del magisterio a aceptarlas todas pasivamente, como si todas tuvieran igual autoridad, y un pluralismo, que escaparía, al menos de hecho, a toda regulación del magisterio, según acabamos de decir. En realidad, el monolitismo en cuestión no parece que haya existido nunca en la Iglesia católica, sino sólo en los aproximadamente cincuenta años siguientes a la crisis modernista, y, aun en este período, no parece que fuera apenas otra cosa que una apariencia.

2) En contrapartida, y tampoco ahora más que en el pasado, la Iglesia católica no puede, sin echar por tierra toda su tradición desde sus orígenes, admitir una unidad que no se encontraría sino en el objeto transcendente de su fe, susceptible supuestamente de ser alcanzado igualmente, aunque independiente y separadamente, por formulaciones que se ignorarían, cuando no se combatirían mutuamente. Ninguna teología particular aportará una contribución positiva al esclarecimiento del misterio en la fe si no se esfuerza en respetar la totalidad en su unidad. Esto implica que todos los teólogos, por más diferentes que sean legítimamente, prosigan sus esfuerzos en un espíritu de mutua cooperación y de constante diálogo,

en el seno siempre de la comunión de la Iglesia una y católica, en la que el único misterio salvador debe ser comunicado a todos los hombres para reconciliarles a todos entre sí, al mismo tiempo que con Dios.

3) He aquí la tarea propia y el carisma particular del magisterio papal y episcopal: velar para que esto se realice positivamente al asegurar a los teólogos las condiciones necesarias para el ejercicio de su función, y, ante todo, la libertad de investigación que tal función requiere; y, luego, consagrando las adquisiciones positivas de su investigación. Pero también negativamente, descartando, con toda la prudencia y caridad convenientes, lo que en sus especulaciones podría constituir una infidelidad a la unidad católica del misterio y, por ende, abrir una brecha en la cooperación necesaria para todos en la caridad.

A este respecto, el magisterio tendría que velar:

a) por la común y efectiva aceptación por todos de la Escritura, interpretada en el contexto de los símbolos de fe tradicionales y en el seno de toda la tradición de vida común en la fe, especialmente de la vida litúrgica tradicional de la Iglesia católica;

b) debe mantener las definiciones de los concilios ecuménicos de la antigüedad al haber expresado la respuesta unánime de toda la tradición viva a las primeras cuestiones planteadas a la fe en su confrontación con el pensamiento del mundo que había que evangelizar, y que por este hecho conservan una autoridad muy especial;

c) debe mantener igualmente el respeto debido a las definiciones posteriores, estando muy atento al hecho de que no tienen la ecumenidad primera de las precedentes al no haber podido contribuir a ello porciones muy importantes de la tradición auténtica, lo que entraña la posibilidad de admitir complementos deseables y aclaraciones necesarias en estas mismas cuestiones;

d) incluso en lo que se refiere a las definiciones de los concilios de la antigua Iglesia, debe establecerse una cierta distinción. Porque ya en casos como el de Calcedonia no parecía que *toda* la tradición católica había sido puesta a contribución para desembocar en una decisión final, y también porque se debe hacer una distinción suplementaria entre las definiciones

referidas a las expresiones de la fe que conciernen a todos los fieles (y que han entrado también a formar parte de los símbolos) y las que constituyen únicamente normas para la especulación teológica.

4) Lo más importante en la tarea de los teólogos es tener siempre presente la relación que existe entre la Escritura y la tradición, y, en la misma tradición, entre la vida general de la verdad divina en todo el cuerpo de la Iglesia y la función propia del magisterio, debiendo situarse la función misma de la teología según esto:

a) Hay que considerar la Sagrada Escritura, aunque inspirada por Dios, en un sentido que no pertenece sino a su texto, como parte interior de la tradición católica, de la que constituye su corazón; de tal suerte que ésta estaría privada de sentido si se la separa, puesto que el sentido auténtico de la Escritura, como Palabra de Dios, no puede aprehenderse sino en la vida de ese Pueblo de Dios al que ella se dirige y al que fermenta;

b) igualmente, el magisterio no constituye una tradición independiente de la tradición total de la verdad y de la vida en todo el cuerpo de la Iglesia católica, sino un órgano de ese cuerpo por el que se autentican, o, llegado el caso, se denuncian, en virtud de un carisma y de una responsabilidad propias, los desarrollos de la expresión del misterio en toda la vida del cuerpo;

c) la tarea propia de los teólogos es contribuir, dentro, igualmente, de la expresión común de la Iglesia, al esclarecimiento de la conciencia que tiene de su fe rejuveneciendo esta fe; deduciendo de la tradición, centrada así sobre la Escritura y aclarada por los actos del magisterio, una interpretación siempre fiel y siempre inteligible del misterio, que responda a los problemas que la vida de la Iglesia en el mundo no cesa de suscitar a este propósito.

5) En función de esta tarea de interpretación y de este esfuerzo de aplicación concreta que hay que emprender siempre de consuno, es como los teólogos deben recurrir a los instrumentos filosóficos, basados en el desarrollo espontáneo del pensamiento humano. Pero para ello han de rectificar siempre tales instrumentos y corregirlos, unos por medio de otros, en función de las exigencias del mensaje que hay que transmitir.

Tanto la exploración del dato revelado a través de toda la

tradicción como su sistematización, siguiendo la analogía de la fe en primer lugar, aun cuando con ayuda de todos los recursos críticos de las ciencias humanas en general y de la filosofía en particular, constituyen para el teólogo múltiples vías de acercamiento, entre las que no puede hacer elección exclusiva; propiamente su tarea es armonizar todos estos recursos por y para la inteligencia de la fe en la Iglesia.

6) Como todas las sistematizaciones del pasado (empezando por los mismos escritores bíblicos, la del teólogo debe, a la vez, resignarse humildemente a ser siempre parcial de hecho, pero obligándose, por esto mismo, a mantenerse siempre abierta a todas las demás, ya que su fidelidad a las fuentes de la teología las hacen igualmente respetables. Todos los teólogos deben actuar no sólo en la más estrecha cooperación entre ellos, sino en una comunión mantenida y renovada sin cesar con la vida de fe de toda la Iglesia, respetando atentamente el ejercicio de la autoridad por parte del magisterio.

M I S I O N E S

ENSAYO SOBRE LA «CULTURIZACIÓN» DEL CRISTIANISMO EN ASIA. NUEVOS ASPECTOS DEL PLURALISMO TEOLÓGICO

POR PETRUS NEMESHEGYI

1. PRINCIPIO Y NECESIDAD DE LA CULTURIZACIÓN

El principio de la culturización¹ del cristianismo ha ocupado siempre el pensamiento y la vida de la Iglesia, de forma no refleja, sobre todo durante el primer milenio; el concilio Vaticano II lo reflexionó y reconoció en las siguientes palabras: «La semilla que es la Palabra de Dios brota de la tierra buena, regada por el rocío celestial; saca de ella el jugo, lo transforma y lo asimila para dar mucho fruto. En efecto, las Iglesias jóvenes, enraizadas en Cristo, edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, asumen, en consonancia con la economía de la salvación de la encarnación, todos los tesoros de los pueblos en este admirable intercambio, ya que se dieron a Cristo por herencia (cf. Sal 2,8). Ellas toman de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y ciencia, del estilo artístico y habilidad de sus pueblos, todo lo que pueda contribuir a alabar la gloria del Creador, a glorificar la gracia del Salvador, a estructurar rectamente la vida cristiana. Para realizar este objetivo es preciso que se estimule en cada gran área socio-cultural la reflexión teológica que investigue de nuevo, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y palabras revelados por Dios, consignados en la Sagrada Escritura y explicados por los Padres de la Iglesia y el magisterio. Así se verá con más claridad por qué caminos pueda acercarse la fe a la inteligencia, sirviéndose de la filosofía y sabiduría de los pueblos, y de qué manera puedan conciliarse las costumbres, la concepción de la vida y el orden social con el *ethos* señalado por la revelación divina. Desde aquí se abren caminos para una adaptación más profunda en todo el ámbito de la

¹ El término *culturización* es un neologismo que han formado teólogos orientales para expresar el complejo proceso en el que el Evangelio de Cristo se piensa, expresa y vive en las formas de una cultura en la que el cristianismo no se ha «encarnado» hasta ahora suficientemente.

vida cristiana. Si se procede así, se excluye toda especie de sincretismo y de falso particularismo; la vida cristiana se adapta al espíritu y peculiaridad de cada cultura; las tradiciones particulares se incluyen en la unidad católica, junto con las cualidades de los distintos pueblos, iluminadas por el Evangelio»².

Una culturización semejante es sencillamente imprescindible para la realización del mandato misional de la Iglesia. El teólogo M. M. THOMAS observa justamente:

«Si la precomprensión de los hombres no afecta y no se pone al servicio del Evangelio de Cristo, permanece esta precomprensión precristiana en el espíritu humano y repercute con el tiempo en todo el comportamiento. Pero entonces la respuesta de los hombres a la fe cristiana queda desligada de las formas más íntimas de su visión, queda limitada e inmadura. Para escapar de este peligro es preciso considerar cómo se puedan atraer en el hablar sobre Cristo los conceptos de la mencionada precomprensión, y así transformar y desarrollar estas formas mentales, poniéndose en marcha un diálogo entre ellas y el Evangelio de Cristo»³.

Quisiera acentuar que la necesidad de poner al servicio del Evangelio la precomprensión, no sólo rige para los oyentes asiáticos de la Palabra, sino también para los predicadores de la doctrina cristiana tradicional. También éstos deben someter su precomprensión a un examen crítico para que no prediquen —como acontece con frecuencia—una cierta precomprensión precristiana occidental como Evangelio de Cristo. Nadie puede poner al servicio del Evangelio la precomprensión de sus oyentes si él mismo no oye siempre de nuevo la Palabra en perfecta actitud de servicio y no se somete a ella. El predicador ha de preguntarse continuamente: ¿Es verdaderamente cristiana mi precomprensión? Hoy es esto de suma importancia práctica en Asia. El influjo occidental, que, en razón de una superioridad técnica, trata de imponer una cultura extranjera, se rechaza generalmente, y se sospecha de la religión cristiana como de una forma o un residuo de colonialismo. Se descubre, pues, la especial urgencia de la culturización.

Ahora bien, un procedimiento semejante se encuentra en la esencia del mismo cristianismo. Un teólogo japonés, K. Kitamori, expone esto así:

«Cuando el mensajero de la Biblia, que habla de 'Dios', del 'amor', etc., no dialoga por la meditación de los conceptos Dios (*Kami*), amor (*ai*), etc., tal como existen en el Japón, no puede ser un mensajero para los japoneses. Y ciertamente sufrirá una transformación el sentido tradicional de los conceptos japoneses *Kami* (Dios) y *ai* (amor), ya que el hombre japonés responde en este diálogo a la fe en el Evangelio...

El Dios cristiano es un Dios que entra en relación con el hombre... El Dios transcendente, existente en sí, se solidariza al mismo tiempo con el hombre, y así se hace inmanente en el mundo humano. Y el hombre es necesariamente concreto. Así, la universalidad de la fe tiene que ser siempre una universalidad facilitada por la particularidad»⁴.

Como ejemplo de semejante «facilitación» indica Kitamori la aportación de la cultura griega en la antigüedad, del germanismo en la Edad Media, y prevé para hoy una aportación de la cultura oriental⁵. Los teólogos asiáticos ven su tarea en analogía con la tarea de los Padres de la Iglesia. De aquí su interés, sobre todo, por Clemente de Alejandría, Orígenes, Agustín⁶.

La enorme labor de la culturización del cristianismo en Asia apenas ha empezado. Por lo que concierne a la teología, rige esto más aún, por desgracia, para los católicos que para los protestantes. Por esto, los ejemplos de culturización ofrecidos en los párrafos siguientes no son más que intentos iniciales, que, en la mayor parte, se inspiran en obras de teólogos protestantes. Naturalmente, se observa que los teólogos asiáticos pueden contemplar y valorar a Cristo, su Evangelio y toda la tradición cristiana con ojos, por decirlo así, juveniles, puros, y descubrir, independientemente también de su propia cultura tradicional, elementos, aspectos, nexos, etc., que con frecuencia han escapado a los occidentales.

Finalmente, recuerde el lector la inevitable imperfección

⁴ *Nibon no Shingaku to iu no wa*: Shingaku 24 (1963) 90-92; *ibid.*, 93.

⁵ Así, p.ej., R. Chandra, en la India, y T. Ariga, en el Japón, han escrito excelentes estudios sobre Orígenes.

⁶ Habrían de juzgarse más detalladamente los libros de R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo* (Marova, Madrid 1971); *Máyá e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo* (Roma 1967).

² Decreto *Ad gentes* n.22.

³ M. M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (London 1969) 304-305.

de toda traducción, lo que dificulta siempre una exposición de la culturización cristiana en Asia. Las lenguas asiáticas, especialmente la china y la japonesa, son fundamentalmente diferentes de las europeas; la estructura sintáctica es otra (lo que incluye una estructura mental distinta): el sentido de las correspondientes palabras no es nunca exactamente el mismo, las palabras tienen su resonancia totalmente propia, sus contextos, su historia, etc.; todo esto se pierde en la traducción; pero el lector pone en su lugar, inconscientemente, otras resonancias, contextos y procedencias ideales⁷. Sólo puede apreciar suficientemente la contribución original de los cristianos asiáticos «a la alabanza del Creador y al agradecimiento por la gracia del Salvador» quien se haya sumergido lo bastante en su lenguaje.

2. CONCEPTO ASIÁTICO DE RELIGIÓN Y TEOLOGÍA

El asiático está profundamente persuadido de que la última realidad con la que la religión tiene que tratar es inefable⁸; de aquí que no encuentre gusto en las especulaciones conceptuales sobre ella; más bien trata de captarla por la vida y unirse experimentalmente con ella. Cuando, en relación con ella, se sirve de lo conformado (conceptos, palabras, imágenes, etcétera), es sólo para que se experimente en la forma lo que carece de toda forma⁹.

Por tanto, en Asia debe estar unida la teología, aún más que en Occidente, con la existencia del teólogo y con la vida de los oyentes. Lo que atrae el interés no es una teología como sistema abstracto, sino el «teologizar» y la «iniciación» en éste, es decir, la fe en Dios por Jesucristo entendida y vivida en la existencia humana concreta. Son famosas las palabras de Gandhi: «La verdad suprema no necesita de información alguna. Su influjo repercute en silencio, como la rosa derrama

⁷ Un par de ejemplos del japonés: la diferencia entre las dos palabras japonesas (escritas en caracteres chinos) que significan *tradición* (*dentō* y *denshō*), ofrece la base de la teología profunda y armónica de Y. Kumano sobre la tradición eclesial siem- pre viva. La diferencia entre las palabras *futuro* (*mirai* y *shōrai*) ha ayudado a S. Hata- no decisivamente en la elaboración de su teología cristiana del tiempo.

⁸ Cf., p.ej., Lao-tse: «El Tao que expresamos en palabras no es el Tao verdadero y propio; el nombre que podemos nombrar no es el verdadero y propio nombre» (c.1). «El que sabe no habla; el que habla no sabe» (c.32).

⁹ Cf. M. HEINRICHS, *Katholische Theologie und Asiatisches Denken* (Mainz 1963) 136.

su aroma... El lenguaje es una limitación de la verdad, que sólo puede representarse por la vida»¹⁰.

Ciertamente, los teólogos cristianos no se niegan a hablar de Dios, pero tienen conciencia de que toda su teología (su hablar de Dios), en tanto que no nazca de su corazón, de su intimidad, de su experiencia de la fe y no configure su vida, aparecerá vacía y vana.

La concepción asiática de la religión lleva consigo además que los teólogos orientales prefieren una forma literaria que sugiera las cosas alusivamente y que apele a la vida, como, por ejemplo, la forma de las parábolas de Cristo, que resultan tan apropiadas para indicar una totalidad inefable. Pues la locución poética expresa mejor el sistema que la definición teórica, «la forma de expresión poético-intuitiva es muy importante en el diálogo cristiano con el Oriente»¹¹. Además, la teología asiática tendrá que estar siempre íntimamente ligada con la situación presente de los hombres¹². Muchas lenguas orientales—por ejemplo, la japonesa—son poco apropiadas para expresar conceptos abstractos; en cambio, son muy apropiadas para expresar cosas concretas percibidas intuitivamente y relaciones morales interpersonales; están dotadas, mucho más ricamente que la mayoría de las lenguas occidentales, para experimentar, describir y analizar tales cosas. Todo esto fomentará el origen de muchas teologías orientales, cuyos intereses, formas de expresión e inteligencia se distinguirán fuertemente de la tradición teológica «profesional» de Occidente.

3. CONCEPCIÓN DE DIOS

a) Trascendencia e inmanencia

Naturalmente, la concepción de Dios es central para la teología. En la occidental se consideró durante siglos, bajo el influjo griego, el «ser absoluto» como el concepto propio de Dios. «Este nombre: 'el-que-es', es el más característico de Dios»¹³. Pero no se olvide que este nombre, como recuerda con razón

¹⁰ M. K. GANDHI, *The Message of Jesus Christ* 32.44.

¹¹ HEINRICHS, l.c., 82.

¹² THOMAS, l.c., 306.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *S. th.* I q.13 a.11.

T. ARIGA¹⁴, se realizó mediante una doble traducción de la revelación en Ex 3,14: el *ebye* hebreo se convirtió en los Setenta en *ho ón*, y en la Vulgata, en *qui est*.

ARIGA distingue la forma hebrea (la denomina «hayatología», del verbo hebreo *hayah*) de concebir a Dios de la griega, que es «ontológica». La palabra *hayah* significa *ser, devenir, actuar*. Para el Dios de la Sagrada Escritura, «ser» es al mismo tiempo «su producir», «obrar». El «yo» divino (el sujeto absoluto) se revela ocultándose y entrando en una relación personal con el hombre; por esta razón tiene Dios un nombre propio. Los hebreos no elaboraron un concepto semejante de Dios en una «hayatología» sistemática; la estructuración sistemática del concepto de Dios se realizó por los cristianos, sirviéndose de las categorías ontológicas griegas. ARIGA considera como ineludible y legítimo este nexo de la «ontología» con la «hayatología» originaria¹⁵, pero opina que tiene que someterse hoy a una crítica rigurosa la manera como se estableció la unión. La teología cristiana debe ser «haya-ontológica», y el centro de gravedad debe seguir sobre la «hayatología». Si Dios se concibe «ontológicamente», entonces, como indican las palabras, es ineludible el paso «del que habla: yo soy» a «el-que-es» (*ho ón*), aun a «lo-que-es» (*to on*). Si semejante concepción «ontológica» adquiriera la preponderancia en la teología, ya no se podría llamar cristiana esta teología¹⁶. Los teólogos asiáticos, que no están tan impregnados por la manera ontológica de pensar como nosotros los accidentales, son aptos para distinguir estos elementos en la tradición cristiana y para encontrar su concordancia¹⁷. Semejante análisis es de gran importancia para el diálogo del cristianismo con el budismo; si el cristianismo, simplemente como la religión del «ser», se opusiera al budismo, como la religión de la «nada», no podría mantenerse el primero¹⁸. Habrá de cuidarse de que las cuestiones particulares de la filosofía y teología cristianas, la inmanencia y transcendencia de Dios, la relación entre creador y creatura, etc., hayan sido formuladas, respectivamente, desde la unión entre «hayatología» y «ontología».

¹⁴ T. ARIGA, *Kirisutobokyóshisú ni okero sonzai no mondai* (Tokyo 1969) 182ss.

¹⁵ Según Platón, *to on* tiene una *dynamis* cuando significa *verdadero-ser* (*Soph. 247 d.e*). Aquí se abre una vía para el enlace con la «hayatología». Cf. ARIGA, l.c., 376.

¹⁶ L.c., 172-76.198.

¹⁷ L.c., 447.

¹⁸ L.c., 180-84.282.

De lo dicho puede concluirse que el nombre «ser absoluto» no es el nombre más propio de Dios, sino una expresión determinada, ciertamente legítima, pero no exclusiva, para designar al Dios de los cristianos, resultante de la mediación de la revelación bíblica a través de la ontología griega. De este modo se abre un camino para un diálogo fructuoso con el Oriente, donde la realidad suprema se califica muy frecuentemente como la «nada» (*Sunyata, Mu*).

Sobre todo habrá de tenerse en cuenta que la terminología oriental, que califica como la «nada» a lo supremo-real, nace de la intención de distinguir claramente este supremo-real de todos los existentes que aparecen, y al mismo tiempo de afirmar su más profunda inmanencia en ellos. Esta «nada» es «nada de todo lo que es», y, sin embargo, es algo. Por lo tanto, los orientales experimentan en la llamada «iluminación» (*Samadhisatori*, una experiencia cuasimística), en el vacío total de toda determinación, su inmanencia en esta «nada»; y esta experiencia les da la convicción de una intimidad con la realidad-originaria, que ciertamente los alberga en sí. La concepción de Dios como el ser absoluto da la impresión de un Dios meramente transcendente, no referido a nosotros, y, por tanto, de una heteronomía. De aquí se explica la lucha contra el cristianismo como un teísmo (en japonés, *yúshinron*: que Dios-es-teoría) en el sabio budista SH. HISAMATSU, y la respuesta típicamente oriental del teólogo cristiano K. TAKIZAWA, quien, partiendo de la encarnación, explica la noción cristiana de un Dios tanto transcendente como inmanente¹⁹. HISAMATSU afirma que únicamente el «despertar» de los budistas, que se niegan fundamentalmente a sí mismos, puede superar la crisis del mundo y al mismo tiempo mantener su legítima autonomía, pues por esta negación absoluta del «yo» (*ga*) se llega al «mismo» (*jiko*) original, o sea, al sujeto no-egotista (*mugateki shutai*), que se llama la «budaidad original»; un hombre así puede, como liberado, volver al mundo para actuar en él pacíficamente. «Permaneciendo en el aquí, ha despojado el aquí». Una forma semejante de vida es una «heteronomía autónoma», es «religión» de «no-Dios». TAKIZAWA responde que la explicación dada por HISAMATSU del sujeto no egotista, que llega al «mismo» original a la realidad última, y, «permaneciendo en el aquí,

¹⁹ K. TAKIZAWA, *Bukkyó to Kirisutokyó* (Tokyo 1964).

despoja el aquí» (forma budista de expresión), coincide de la manera más exacta con lo que los cristianos dicen de Jesucristo. Jesús es él mismo a la vez Dios y hombre. El Dios que rechaza HISAMATSU, o sea, el Dios no unido con el hombre, una transcendencia meramente heterónoma, tampoco lo admiten los cristianos. Jesús es una persona en la que la acción del hombre, que es un hombre total, es al mismo tiempo la acción del Dios enteramente transcendente, y viceversa²⁰. Esta unión diferenciada de Dios y del hombre Jesús proviene de la voluntad y decisión de Dios de unirse irrevocablemente al hombre; en primer lugar, al hombre Jesús, y, por él, a los demás. La revelación no es otra cosa que la acción espontánea de Jesús el Dios verdadero y hombre verdadero. Y la fe consiste en que el hombre, movido por esta acción de Jesús, recibe la misma revelación de Dios, que le espera ya en su proximidad; la fe es, por consiguiente, participación en la acción viva de Cristo; entonces nace también de mí, tomando de nuevo forma humana, el mismo Hijo de Dios, que nació de María la Virgen. La fe es, pues, una actividad del sujeto absolutamente no-egotista: el cristiano también «despoja el aquí permaneciendo en el aquí»²¹. El Evangelio nos exhorta a captar, fundamentados en Jesucristo y siguiéndolo, la fuente originaria de la vida misericordiosa, que desde siempre nos espera, fluyendo al lugar de cada uno de nosotros (cf. la parábola del hijo pródigo).

Mientras que en el Japón se trata, sobre todo, el problema de la inmanencia y transcendencia de Dios frente al budismo, en la India nace la misma cuestión en vista de la filosofía vedanta.

SUNDER RAO comienza, en su obra *Ananyatva: Realization of Christian Non-Duality*, el diálogo con la filosofía no-dual de Sankara. El pensamiento de éste es, ciertamente, «no-dual», pero no por esto ya «monista». Sankara dice sobre el brahmán y el alma humana: «Son dos, pero ellos no son dos». Esto parece tener que considerarse como una afirmación simultánea de la distinción y de la unidad. En la teología cristiana se dice: «En Dios hay tres personas: pero éstas no son tres, sino uno». Según Rao, este concepto de la «distinción en la

unidad» (*perijoresis*) no es la norma solamente para comprender las relaciones intradivinas, sino también las relaciones entre Dios y el hombre. La relación nacida de la encarnación del Hijo y del envío del Espíritu Santo supera el dualismo entre Dios y el hombre y crea una relación, que puede llamarse, según parece, *ananyatva*, no-dual. El inabitante Espíritu Santo es la promesa y la señal de esta no-dualidad que resulta de la *perijoresis*. Así se supera la relación egoísta «yo-esto»; incluso la relación «egotista» «yo-tú», y se llega a la relación «yo-en-ti-en-mí», es decir, a la relación de la inhabitación, de la penetración, de la unión, de la unidad mutuas. Esta relación se llama *ágape*²².

Algo parecido se encuentra en SURJAT SINGH, que, como Takizawa, insiste en la importancia teológica del total «no-egotismo» de Jesús y subraya nuestra unión con él.

«En Jesucristo... se supera aquella limitación que denota y concretiza la nostalgia del hombre de existir infinita y absolutamente. Toda la vida de Jesús y, sobre todo, su cruz indican la destrucción de la individualidad, que quiere afirmarse a sí misma absolutamente. La humanidad de Jesús se hace transparente, se suprime toda posibilidad de acentuar su autonomía. Así, su humanidad no es absorbida por la divinidad, pero se ha hecho totalmente respondiente»²³.

Por la obra de Cristo se hace transparente todo el universo y revela la presencia de Dios. Los individuos no perecen, sino que siguen distintos en su transparencia. «Ya no hay diversidades, pero siguen las distinciones»²⁴.

De lo dicho anteriormente se desprende ya que los teólogos asiáticos buscan el conocimiento de Dios bajo otras categorías que las de la ontología griega, y precisamente, sobre todo, bajo las éticas. Estas categorías les parecen expresar de la mejor manera la realidad suprema e inefable. Esto responde a la concepción oriental de la religión, que aquí no se presenta como sistema de verdades claramente definidas que deba afirmarse y considerarse, sobre todo, como especulativamente verdadero,

²² L.c., 22-40.

²³ Preface to *Personality* (Madrás 1952) 109-110.

²⁴ *Ibid.*, 112. De forma similar también en Ariga. Dice que en la Sagrada Escritura palabras como *Señor, rey, padre, juez*, etc., indican la trascendencia de Dios, mientras que palabras como *luz, vida, espíritu, verdad, sabiduría, fuego*, etc., ciertamente no significan su pura inmanencia, pero significan un Dios experimentado, o sea una experiencia de Dios como el principio interno de un nuevo ser y una nueva vida. Pero esto no es otra cosa que la recepción del Espíritu Santo. Cf. ARIGA, l.c., 419-20.

²⁰ L.c., 33.

²¹ L.c., 39.94-95.

sino como un «camino» que el hombre debe andar por la experiencia, y que no puede conocer de otra manera que caminando. Semejantes categorías éticas aparecen también en la teología de la pasión de Dios como la ha desarrollado K. Kitamori.

b) Teología del sufrimiento de Dios²⁵

K. KITAMORI encuentra la experiencia—*tsurasa*—tanto en la historia japonesa y en la experiencia de la última guerra como en las escenas del teatro clásico japonés. Aquella se da cuando «alguien experimenta la muerte del hijo propio queridísimo o la ocasiona por amor para que otros puedan vivir»²⁶. Esta experiencia fue para él el acceso para descubrir el «sufrimiento de Dios» como la categoría fundamental del cristianismo (en la lectura de Jer 31,20 y Heb 2,10).

«Dios sufre cuando abraza totalmente a aquellos que no debía abrazar»²⁷. Este sufrimiento es una propiedad del amor de Dios²⁸. Es algo referido a nosotros, pues el sufrimiento de Dios revela su voluntad de amar el objeto de su ira (los pecadores)²⁹.

«El Dios del Evangelio no es sólo un Dios que da a luz a su Hijo. El Dios del Evangelio entrega su Hijo a la muerte, y, haciendo esto, sufre»³⁰. El dolor más terrible que podemos imaginar es el dolor de un padre que tiene que causar la pasión y la muerte de su queridísimo hijo.

La vocación del hombre es servir, mediante el sufrimiento propio, a este sufrimiento de Dios, como hizo Abrahán³¹. La única analogía que puede resolver el problema de nuestro pecado es esta «analogía del sufrimiento»³². No podemos conocer directamente el sufrimiento de Dios, pero somos testigos de él por nuestros propios sufrimientos³³. Semejante «misticismo del dolor» no es una mística directa, que, a lo sumo, correspondiera al hombre inocente. Pero, cuando un hombre afirma en el amor el propio dolor como símbolo del sufrimiento de aquel Dios que ama a los no dignos de amor, en-

tonces se une inmediatamente a Dios, que niega la inmediatez³⁴. «De dos maneras puede el hombre servir al sufrimiento de Dios. En la primera ocasionamos el sufrimiento y la muerte de los que amamos; en la segunda sufrimos y morimos nosotros mismos. La primera forma testimonia el sufrimiento de Dios (el Padre, que entrega a su Hijo)³⁵; la segunda testimonia el sufrimiento de Dios (el Hijo, que muere por nosotros). El amor más doloroso de Dios, su amor a los objetos de su ira, tiene ahora, naturalmente, el poder de transformar a los pecadores: hombres no-dignos de amor, en dignos de amor. De esta manera, el amor de Dios resulta, finalmente, inmediato: como amor a los dignos de amor»³⁶.

La teología de Kitamori ha sido calificada como «patripasionismo». Pero se distingue esencialmente de éste; no dice que Dios Padre haya muerto; el dolor de Dios Padre es el dolor que experimenta un padre que tiene que dejar morir a su hijo queridísimo para que otros puedan salvarse. Naturalmente, esta concepción parece contradecir a la idea tradicional (derivada del pensamiento griego-ontológico) de un Dios impassible e inmutable, feliz en sí y por sí mismo (cf. Concilio Vaticano I). Pero puede preguntarse si no podía resolverse esta dificultad remitiendo a la *Coincidentia oppositorum*; si al hablar del Dios cristiano, por consiguiente, no debía calificarse al mismo tiempo como sin dolor y doliente, afectado de sufrimiento y feliz, en lo que tenemos que reconocer que la conciliación lógica de esta afirmación nos supera. Ciertamente hay que confesar que lo que dicen los teólogos cristianos sobre Dios Padre en relación con la cruz de Cristo fue insuficiente hasta ahora tanto en la versión católica: «Dios Padre es sin dolor y feliz», como en la protestante: «Dios Padre está airado y punitivo».

³⁴ L.c., 74.

³⁵ L.c., 81.

³⁶ L.c., 94.

²⁵ K. KITAMORI, *Kami no itami no shingaku* (Tokyo 1946); ed. ingl.: *Theology of the Pain of God* (Richmond, Virg., 1965); trad. española: *Teología del dolor de Dios* (Sígueme, Salamanca 1975). Citamos el número de las páginas según la edición inglesa.

²⁶ L.c., 135.

²⁷ L.c., 12.

²⁸ L.c., 16.

²⁹ L.c., 21.

³⁰ L.c., 47.

³¹ L.c., 30.

³² L.c., 56.

³³ L.c., 60.

4. TRINIDAD Y CRISTOLOGÍA

En la parte anterior se tocaron ya cuestiones sobre la Trinidad y la cristología; sin embargo, hay que añadir aún otros puntos de vista.

a) Aplicación de conceptos tradicionales filosóficos y religiosos del Oriente a la Trinidad y a Cristo

En la India ha sido habitual, desde Keshub Chunder Sen (1838-84) y Brahmabanday Upadhyaya (1861-1907, católico), designar la Trinidad con la expresión *Sat-chit-ananda*, usual en la filosofía clásica religiosa india. *Sat* significa *ser*, y se atribuye al Padre; *Chit* quiere decir *conoce*, y se imputa al Hijo; *Ananda* significa *felicidad*, y se reserva para el Espíritu Santo.

SUSIL K. RUDRA trata de aplicar otro concepto clásico de la filosofía india a la Trinidad y encarnación cuando escribe:

«Si se admite que Brahma Nirguna [el incognoscible] puede llegar a ser Brahma Sarguna, el cognoscible, entonces resulta totalmente aceptable la concepción cristiana de la Palabra y de la encarnación de Dios. El conocimiento de Dios invisible sólo se hace posible por Aquel que es la autoexpresión objetiva del Incógnito»³⁷.

En la China se traduce *logos* por *Tao* en la versión clásica del Nuevo Testamento, compuesta por el católico J. C. H. Wu y aprobada por el episcopado chino. *Tao* significa en la filosofía china, especialmente en el taoísmo, el *camino*, el *principio supremo*, la *doctrina*; también significa *dirigir*, *ir*, *hablar*³⁸. Como esta palabra de la filosofía china indica el primer principio impersonal, tendrá que sufrir su significación una profunda transformación en el «diálogo con el Evangelio». Por otra parte, como significa tanto *palabra* como *camino*, puede reunir en una la teología de la palabra y la del camino (es decir, de la salida y de la vuelta de Cristo), y de este modo hacer posible una concepción sintética del cristianismo como el «camino revelado», con lo que se daría también una clarificación de su relación con los otros «caminos» orientales.

b) Cristología de la cruz

La cristología de los teólogos originariamente asiáticos está determinada desde la cruz de Cristo. Su fe en Jesucristo, el Hijo crucificado de Dios, les abre el acceso al conocimiento íntimo de la esencia de Dios. Oigamos a algunos teólogos indios.

SUSIL K. RUDRA escribe:

«La cruz es la manifestación del misterio y de la majestad del Dios eterno, no en cuanto es el poderoso, sino en cuanto es el amor inmortal. Pues 'Dios es el amor'»³⁹.

MANILAL PAREHK repite lo mismo:

«Dios es amor, pues el amor es más que poder, sabiduría, etc. Esta vida, la más íntima de Dios, y esta esencia de Dios se ha manifestado en la vida, y especialmente en la muerte de Jesucristo»⁴⁰.

M. M. THOMAS se expresa detalladamente en el mismo sentido:

«El amor de Jesucristo, que se vacía y se inmola, es justamente la revelación de la naturaleza divina, en cuanto ésta es amor. Los otros aspectos de la divinidad, como la omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia, deben interpretarse, desde el concepto del ser infinito, como un ser amante»⁴¹.

Thomas insiste en que la entidad más íntima de Dios no se oculta en la cruz, sino que se manifiesta⁴².

En el Japón, un joven teólogo católico, M. ISHIMOTO, elabora una teología trinitaria, cristológica y eclesiológica partiendo del concepto de *persona* como se manifiesta en el sumo sacrificio de Cristo: la persona se constituye aquí por la *kenosis* total y entrega de sí misma a otros. La persona no-egotista (*mu-ga*), que se vacía y entrega a otro, se capacita para recibirse de nuevo si el otro se vacía de igual manera y se entrega recíprocamente a la primera persona. Así puede comprenderse la vida circulatoria de las personas en la Trinidad y se entiende por qué Dios se revela como persona, no a través de la mani-

³⁹ L.c., 13.

⁴⁰ *Rajarsi Ram Mohan Roy* (Rajkot 1927) 91.

⁴¹ L.c., 33.

⁴² L.c., *ibid.* Ya Orígenes indicó esto cuando dijo que el Hijo, que se humilló hasta la muerte de cruz, es más «según la imagen de la bondad de Dios» que hubiera sido si «hubiese mantenido ávidamente la igualdad con Dios» (*In Io.* 1,32; CGS IV 41).

³⁷ *The christian Idea of the Incarnation* (Madrás 1911) 6-7.

³⁸ Cf. EINRICHS, l.c., 215.

festación de su poder, sino por medio de la debilidad y altruismo, ya que en la encarnación se revela como persona⁴³.

Por la naturaleza de las relaciones personales, tal como se manifiestan en el acontecimiento-Cristo, se ilumina también de nuevo el concepto de tiempo, del que trataremos ahora.

5. TIEMPO Y ETERNIDAD

La concepción oriental del tiempo coloca a la teología cristiana ante un gran problema. El famoso filósofo japonés K. NISHIDA compara el concepto griego y oriental de tiempo como sigue:

«Si se concibe la historia como en un eterno pasado, nace una cultura como la griega, y todo aparece como sombra de la eternidad.

Si, por el contrario, se concibe la historia como dirigida a un eterno futuro, para ser recogida en él, entonces nace una cultura como la cristiana, y todo aparece como camino hacia la eternidad.

Si, finalmente, se concibe la historia como determinada en el ahora eterno, en el que el pasado y el futuro se extinguen en el ahora, entonces resultan todas las cosas sin 'de dónde' y marchan sin 'adónde', y lo que existe no es otra cosa para siempre que lo que es. Semejante concepción fluye en el fondo de la cultura oriental⁴⁴.

Los cristianos han de preguntarse si semejante explicación y comparación expresa correctamente el concepto cristiano de tiempo y si puede hallarse una concepción cristiana del tiempo que no se oponga diametralmente a la oriental, sino que asimile sus elementos aceptables.

Sobre esto observa en la India M. M. Thomas lo siguiente:

«El concepto cristiano de tiempo no puede ser puramente lineal, pues no entiende la realización de la historia como algo que sucede al final, sino como algo que ocurre en el centro del acontecimiento. Así, el final de la historia puede concebirse o como lo que está 'por-encima-de' (trascendencia) o como lo que se encuentra 'al final' (escatología); este final de la historia

⁴³ In Haigo Tsashin (1968, 1969, 1970).

⁴⁴ *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, trad. por R. Schinzinger (Tokyo 1958) 158-59.

tiene relaciones reales con el yo empírico y con su perfección en desarrollo. Esta relación atraviesa de parte a parte (*cut through*) los ciclos de la naturaleza y de la vida y crea personas que tienen una finalidad espiritual y se realizan en una historia definitiva llena de sentido⁴⁵.

Pero el problema de tiempo y eternidad ha sido impulsado lo más ampliamente, entre los teólogos orientales, por el teólogo filosofante S. HATANO, especialmente en su obra clásica *Tiempo y eternidad*⁴⁶.

Hatano distingue tres formas de vida y de tiempo, que se diferencian por la forma del «amor» que las determina.

La primera forma de vida y de tiempo es «el tiempo natural». Este tiempo se determina por el deseo y se caracteriza por la inmediatez. El tiempo que se experimenta directamente en la vida natural es el presente, que corre incesantemente al pasado, donde se reduce a nada, y el futuro sobreveniente, que, en cuanto «aún no presente y futuro» (*mirai*), vuelve a llenar el presente, que incesantemente se deshace en lo pasado⁴⁷.

La existencia del sujeto es una existencia «hacia el otro» (*tasha*), que existe realmente y con el que se comunica⁴⁸.

El otro es imprescindible para el ser y la vida del sujeto, pero lo expone a cualquier peligro de ser destruido por el conflicto de los deseos. En el tiempo natural se experimenta el tiempo como efímero, fugaz y vano. Para escapar de esta caducidad y vanidad del tiempo, se construye el hombre el «tiempo cultural».

«El tiempo cultural» es la segunda forma de vida y de tiempo. Se rige por el «eros». El hombre busca por la cultura liberarse del conflicto destructor, de la inmediatez con el otro y de la inestabilidad y vanidad del tiempo natural. Lo hace construyéndose objetos⁴⁹. El sujeto cultural se manifiesta y realiza a sí mismo por la alteridad del objeto⁵⁰. Sin embargo, no se encuentra en esta vida el «otro existencial». El hombre se hace solitario, y se fabrica una metafísica panteísta, en la que

⁴⁵ L.c., 147.

⁴⁶ *Toki to eien* (Tokyo 1943). Existe también una traducción inglesa, pero que no reproduce suficientemente la fuerza del original. Michalson escribe sobre Hatano: «The work of Hatano represents the highest level of intellectual maturity in Japanese theology to-day» (C. MICHALSON, *Japanese Contribution to Christian Theology* [Philadelphia s.a.] 124).

⁴⁷ L.c., 6-8.

⁴⁸ L.c., 10.

⁴⁹ L.c., 18.

⁵⁰ L.c., 20.

se concibe a Dios como el medio de la realización de sí mismo⁵¹. El ideal supremo de la vida cultural es la contemplación (estética o filosófica), en la que el sujeto se expresa totalmente y se oculta enteramente en la sombra del objeto⁵². En el tiempo cultural se hace presente de nuevo lo pasado por la memoria, y el futuro se convierte en el campo de los proyectos y de libertad. Pero toda esta vida cultural subsiste en la vida natural del sujeto, la cual, como se ha dicho, se pierde continuamente en la nada del pasado. Por esto la liberación de la vanidad por la mera cultura es una ilusión⁵³. En la forma de vida cultural se produce siempre de nuevo la ilusión de considerar la muerte como una nueva forma de vida continuada. Pero la experiencia de la vida natural desenmascara esta ilusión, pues aquí aparece la muerte como la ruptura de las relaciones con el otro, que, sin embargo, es necesario para conservar la existencia del sujeto; por consiguiente, la muerte representa la caída de toda la vida en la nada⁵⁴. Una contemplación metafísica de lo infinito no es suficiente para vencer esta muerte, pues semejante infinito contemplado no tiene un centro oculto de existencia real propia, y no puede, por tanto, ser identificado con el realmente existente⁵⁵. Para la solución del problema del tiempo se requiere, pues, una tercera forma de vida.

Esta tercera forma de vida y de tiempo es la «vida religiosa»; se llama eternidad y se rige por la *caritas*. La eternidad es un presente que no tiene un pasado en el que se desvanezca, sino sólo futuro (*shōrai*); es comunión total de vida con el otro y se constituye por el amor⁵⁶. Únicamente el amor crea una forma totalmente nueva de comunión con el otro existente. (Hay que tener siempre presente que la relación con el otro es imprescindible para la vida del sujeto.)⁵⁷ El amor es la vida «hacia el otro»⁵⁸, es la comunión de vida que tiende al otro como su principio, que convierte al otro en señor, y a sí en siervo⁵⁹. El amor perfecto es comunión de vida en la que sólo existe el otro, y el «yo» se extingue⁶⁰. El otro sigue siendo siempre el otro, nunca se convierte en la función de la realización propia del sujeto. El sujeto situado en la comunión con el otro

parte siempre del otro, rechaza su «yoidad» y vive «del otro». «en el otro». En esta forma de vida se realiza la persona⁶¹.

En la experiencia religiosa, el otro es el que está ante el sujeto, el absolutamente existente, la santidad misma⁶²; en la experiencia religiosa es sumamente importante aquella del amor de Dios y del amor a Dios. Aunque, en vista de la santidad de Dios, el sujeto se reduce a nada, sin embargo, es puesto por Dios en libertad; esta posición se llama «creación»⁶³. En la experiencia religiosa se experimenta, ante todo, la creación como amor de Dios que salva al sujeto humano del abismo de la destrucción⁶⁴. La creación implica la «nada» (del hombre consumido por el fuego de la santidad de Dios), como una posibilidad anulada. De este modo se pone en el mismo momento por la creación el ser y la nada⁶⁵. Dios ama con amor absoluto.

Por esto, «ser otro ante Dios» y tener una verdadera existencia imperecedera es lo mismo⁶⁶. El que por la gracia de Dios une toda su vida con Dios y se convierte también en sujeto del amor, vive ya vida eterna⁶⁷. Ser creado por Dios como sujeto del amor significa salvación⁶⁸. Un hombre semejante es símbolo de Dios («símbolo» es la expresión de otro)⁶⁹. Su entrega a Dios se llama fe y es idéntica con el amor a Dios; naturalmente, este amor es la obra de Dios creador en él. Una vida semejante es vida de Dios, en Dios, hacia Dios⁷⁰. La vida eterna es esencialmente comunión entre personas. Alegría común, acción de gracias común⁷¹. En efecto, en la vida mortal se participa sólo imperfectamente de semejante vida eterna; ésta sigue mezclada con la vida natural y con la cultural; sin embargo, en el amor existe ya la fuente de esta vida eterna. En la misericordia, el servicio, entrega propia, amor al enemigo, etc., vivimos ya en este mundo la vida eterna⁷². Indudablemente, el hombre muere, pero es resucitado en Dios. La resurrección es la creación más radical⁷³.

La persona así amada y amante nunca perece; por esto, en el «tiempo» del amor desaparece el pasado... En cambio, per-

51 L.c., 25.

52 L.c., 36.

53 L.c., 50-51.

54 L.c., 55-56.

55 L.c., 80-81.

56 L.c., 125.

57 L.c., 85.

58 L.c., 135-136.

59 L.c., 137-138.

60 L.c., 152.

61 L.c., 152.

62 L.c., 156.

63 L.c., 139.

64 L.c., 162-163.

65 L.c., 166.

66 L.c., 170.

67 L.c., 171-72.

68 L.c., 211.

69 L.c., 188.

70 L.c., 185.

71 L.c., 189.

72 L.c., 192.

73 L.c., 225.

manece el «futuro» (*shôrai*); es decir, una persona semejante espera y afirma siempre la venida del otro. La eternidad es la unidad total del futuro y del presente⁷⁴. En la vida eterna se convierte el «yo» en el símbolo del otro; «yoidad» y «alteridad» penetran totalmente. El egoísta, que quiere realizarse a sí mismo, ya no existe, pero tampoco la «alteridad» queda ya fuera de la «yoidad»; toda mediación desaparece; sólo permanece lo inmediato. Todo se hace transparente, y la finitud de las criaturas no se experimenta de otra forma que como acción de gracias y alegría del don recibido⁷⁵.

Esta es, brevemente recogida, la síntesis filosófico-teológica de Hatano. Algunos elementos de ella tendrán que ser criticados por la teología católica; pero hay que valorar altamente su contribución para situar lo cristiano dentro de la cultura oriental. Encontramos aquí expuestos, inspirados por el cristianismo, problemas fundamentales religiosos y filosóficos del Oriente, y precisamente en una forma adaptada al genio oriental. Se trata del ser y la nada, de la vida y la muerte, del yo y la sociedad, de la relación interpersonal; se asigna su lugar—no el supremo—a la especulación metafísica y a la contemplación; en el puesto superior figuran las categorías ético-religiosas. Se muestra cómo la «alteridad» es compatible con una completa unión, qué es la transparencia de la creatura; finalmente, se da como clave de toda comprensión y vida el amor divino en el que participan las criaturas; la teología de Hatano es una mistagogia a este amor.

6. ÉTICA Y MÍSTICA

En lo anterior quedó claro que el espíritu asiático se ocupa, sobre todo, de las cuestiones éticas. Se sabe que tanto el confucionismo como el budismo poseen una ética elevada y sutil; lo que atrae a muchos asiáticos no cristianos a Cristo es su doctrina ética y su ejemplo de vida y muerte. Los cristianos que viven en Oriente apenas se han esforzado por apropiarse las doctrinas éticas del Oriente y reinterpretarlas cristianamente. Pero recientemente los cristianos de Asia, que quieren vivir en su medio una existencia auténticamente cristiana, se ocupan

⁷⁴ L.c., 203.

⁷⁵ L.c., 225.

cada vez más de estas cuestiones. En este contexto es digna de mención, sobre todo, la adaptación cristiana de la meditación-Zen como la presentan misioneros del Japón, como H. Dumoulin⁷⁶ y H. Enomiya-Lasalle⁷⁷, y sacerdotes japoneses, como J. Okumura (O.C.D., N. Oshida, O.P., y A. H. Kishi⁷⁸).

Zen se llama una secta budista que nació en China y florece especialmente en el Japón; su praxis más importante es la meditación silenciosa, que vacía el espíritu y mediante la cual muchos llegan en ella a una «iluminación» existencial sobre la realidad última y la unidad de todas las cosas⁷⁹. De esta experiencia iluminativa nace una vida éticamente libre, llena de paz y altruista. Enomiya-Lasalle ha percibido la profunda afinidad entre las expresiones con que los místicos cristianos y los iluminados-Zen describen su inefable experiencia. Acaso pueda decirse que en esta iluminación se trata de la experiencia del «fondo del alma», donde el hombre es tocado por el único acto creador de Dios «más interior que interior soy a mí mismo»⁸⁰; acaso también se trata, en ciertos casos, de la experiencia del «fondo del alma», en donde está presente el Espíritu Santo como cuasiforma. Sea como fuera la interpretación teórica de la experiencia iluminativa, la praxis-Zen de los cristianos orientales (unida, naturalmente, con la lectura, estudio y reflexión de la Sagrada Escritura) muestra que es provechosa para fomentar el trato profundo y continuo con Dios. Así se hace patente también la posibilidad de integrar la «religión mística» de Oriente a la «religión profética» cristiana, pues los asiáticos consideran también la experiencia mística como algo proporcionado por la realidad suprema, que, aunque inmanente, sin embargo, trasciende el yo fenoménico; también los cristianos ven en la participación propia de Dios la máxima de las gracias⁸¹.

En la India se hacen también múltiples ensayos de adop-

⁷⁶ *Östliche Meditation und Christliche Mystik* (Freiburg 1966); *Christlicher Dialog mit Asien* (München 1970).

⁷⁷ *Zen. Wege zur Erleuchtung* (Wien 1960); trad. española: *El Zen* (Mensajero, Bilbao 1972); *Zen-Buddhismus* (Köln 1966).

⁷⁸ *Spiritual Consciousness in Zen from a Thomistic Theological Point of View* (Nishinomiya 1966).

⁷⁹ Cf. H. DUMOULIN, *Zen. Geschichte und Gestalt* (Bern 1959).

⁸⁰ Cf. en este sentido A. VERDÉ, *Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen. Ein Beitrag zur Phänomenologie und Metaphysik der nicht-Christlichen Mystik* (München 1965).

⁸¹ Cf. H. A. CUTTAT, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale* (Desclée de Brouwer, 1967); en alemán: *Asiatische Gottheit Christlicher Gott* (Einsiedeln 1971); Id., *El encuentro de las religiones* (Fax, Madrid 1960).

tación de las multiseculares formas tradicionales de meditación, oración y ascetismo. El precursor en nuestro tiempo fue «el ermitaño del Saccidánanda», Jules Monchanin⁸², cuya figura «maravillosamente pura» ilumina, aún ahora, el camino de aquellos sacerdotes y religiosos, extranjeros o indígenas, que siguen sus huellas en la India. De este modo tendrán éxito paulatinamente aquellas «versiones a las formas de santidad» que son tan importantes para la culturización del cristianismo, y de las que sólo brotan, como de una fuente de experiencia, teologías nuevas y verdaderamente válidas.

Además del Zen, los cristianos del Oriente estudian también recientemente las sectas del amida-budismo. Los lectores occidentales conocen, por varias obras de Henri de Lubac⁸³, estas formas del budismo, que presentan una afinidad especial con el cristianismo. Con gran simpatía y con una profunda comprensión ha expuesto De Lubac el espíritu y la historia del amidismo desde los primeros comienzos tangibles en la India hasta su pleno florecimiento en el Jōdōshū (la secta de la tierra pura) y Jōdō-Shinshū (la verdadera secta de la tierra pura) en el Japón. En una conferencia pronunciada en mayo de este año en la Universidad católica Sophia, de Tokyo, un famoso sabio budista, Fumia MASUTANI⁸⁴, ha resumido en ocho puntos las sorprendentes semejanzas entre el amidismo y el cristianismo:

1. En ambos se enseña con énfasis una profunda y universal pecabilidad de los hombres (la doctrina del pecado original y de la concupiscencia mala, en el cristianismo; la doctrina del *bonño*, el mal de la pasión, en el amidismo).

2. En ambos se dirige la acción salvadora, ante todo, a los pecadores («yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores», dice Jesús; Shinran, el fundador del Jōdō-Shinshū, dice paradójicamente: «También los buenos se salvarán; ¡cuánto más, pues, los pecadores!»).

3. En ambos se rompe la cadena de la culpa y pecabilidad

⁸² J. MONCHANIN et H. DE SAUX, *Erémites du Saccidánanda*. Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde (Casterman, Tournai-Paris 1956); traducción alemana: *Die Eremiten von Saccidananda, Ein Versuch zur christlichen Integration der monastischen Ueberlieferung Indiens* (Otto Müller, Salzburg, s.a.).

⁸³ HENRI DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme* (Seuil, Paris 1950); *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (Aubier, Paris 1952); *Amida. Aspects du Bouddhisme II* (Seuil, Paris 1955).

⁸⁴ La conferencia del profesor Masutani se publicará este otoño en *Kirisutokyo to Nippon no shoshukyo no taiwa, Sobunsha Tokyo*.

propias por la imputación de los méritos de otro, un redentor (la doctrina de la redención, en el cristianismo; la doctrina de la imputación de los méritos de Amida, en el amidismo).

4. En ambos se dice que la salvación acontece en razón de la pura fe (la teología paulina de la justificación, en el cristianismo; la recusación de una salvación por «la propia fuerza» [*jiriki*] y la espera de una salvación por «las fuerzas del otro» [*tarikiki*], en el amidismo. «Sólo se requiere la fe del corazón» [*shinjin*], dice Shinran).

5. En ambos se enseña que esta fe es también obra de la gracia en nosotros (teología paulina y joánica sobre la gracia de la fe, en el cristianismo; la convicción de que la confianza ilimitada de los creyentes que invocan a Amida procede de la fuerza de la promesa originaria de Amida [*hongan*], que, formando parte de nosotros, ora interiormente en nosotros, en el amidismo).

6. En ambos, la fe procede de la audición («fides ex auditu» [Rom 10,17], en el cristianismo; la doctrina del *monshin* [audición de la fe], en el amidismo, cuyos creyentes se consideran como heraldos de la salvación).

7. En ambos existe la convicción de que la salvación está ya realizada para los creyentes (la doctrina de Pablo sobre la justificación ya alcanzada, de Juan sobre la vida eterna ya poseída; según la doctrina amidista, la entrada futura en la «tierra pura» está ya predeterminada en este momento, ya que la fe nace en el corazón y se expresa en la oración).

8. En ambos se dice que la fe debe expresarse en palabras («corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem» [Rom 10,10], en el cristianismo; en el amidismo se realiza la fe si brota en la proclamación de la boca: «Namu Amidabutsu», *jyo me confío a ti, Buda-Amida!*).

Según el profesor Masutani, él mismo adepto del amidismo, éste es una especie de herejía desde el punto de vista del budismo ortodoxo. Realmente, de aquí tendría que deducirse que el cristianismo, tan parecido al amidismo, debe aparecer también «herético» al budismo ortodoxo. Pero hay que tener en cuenta que el profesor Masutani conoce el cristianismo por obras de teólogos protestantes—como también se manifiesta por las comparaciones antes citadas. Como ya habían observado los misioneros católicos del siglo XVI en el Japón, el amidismo

muestra grandes semejanzas, sobre todo, con el luteranismo. Pero si consideramos el fenómeno cristiano en toda su amplitud, incluyendo sus formas romano-católicas y orientales, entonces se manifiestan también algunos elementos que son semejantes a la forma del «budismo ortodoxo»; por ejemplo: la alta valoración de la unión mística, de la moralidad, del ascetismo, etcétera. Por consiguiente, un encuentro profundo entre el cristianismo en toda su amplitud y el budismo en todas sus formas podía llevar a una cierta síntesis, en la que todos los elementos válidos sin polarización parcial, pero también sin una uniformidad, podían incluirse. Naturalmente, ésta es una perspectiva en un futuro muy lejano. Mientras tanto, estamos en los primeros pasos tanteadores.

En el campo de la ética social puede enriquecerse la teología cristiana por la introducción de categorías de la profunda ética china. Como explica muy bien M. HEINRICHS⁸⁵, las virtudes cardinales chinas tradicionales difieren de las conocidas en Occidente. Según la moral confuciana, estas virtudes son:

1. *Jen* (bondad, dulzura, solicitud, respeto, ánimo pacífico sin odio, persecución, astucia, envidia).
2. *I* (justicia, cumplimiento del deber con generosidad, desprendimiento).
3. *Li* (condescendencia, respeto en las acciones culturales y rituales).
4. *Chich* (conocimiento de los hombres).
5. *Hain* (sinceridad, buena fe).

Los diferentes autores clásicos dan distintas divisiones de las virtudes, pero convienen en las concepciones fundamentales. A todos es común:

- 1) Su acentuación del respeto como base de la vida moral.
- 2) Ponen en primer lugar el aspecto social y en un segundo lugar el aspecto individual.
- 3) No dan definiciones y divisiones de las virtudes; ni las dan ni quieren darlas en manera alguna.
- 4) Ponen el acento más en la contemplación que en la acción⁸⁶. Es verdad que el maoísmo ha transformado profundamente la ética china, pero no puede ser entendido sin los presupuestos de aquélla.

⁸⁵ Die Bedeutung der Missionsbeologie, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (Münster 1954).

⁸⁶ L.c., 42ss.

Los teólogos cristianos deberán investigar en qué medida esta ética china y otras éticas orientales son conciliables con la vida cristiana vivida a partir de la fe, la esperanza y la caridad, para dejarse fecundar por ellas y producir frutos en este orden.

7. CONCLUSIÓN

Naturalmente, en este breve estudio apenas podía indicarse la enorme reserva espiritual del Oriente precristiano como se acumula en las numerosas colecciones de escritos sagrados, religiosos y filosóficos—que además, en su mayoría, aún no están traducidos a idiomas occidentales—, y que nutre la vida de dos tercios de la humanidad. Si se considera esto y se tienen en cuenta los intentos de culturización cristiana en Oriente como han sido descritos aquí, se puede decir sumariamente lo siguiente:

1. «La riquezas de los pueblos» de Asia, sus «costumbres y tradiciones, su sabiduría y doctrina, artes y formas de vida», son un tesoro inmenso que apenas ha conocido y aprovechado hasta ahora la Iglesia de Cristo.

2. Los intentos hasta ahora por entender la fe en razón de la «filosofía y sabiduría de los pueblos» orientales, muestran que semejante comprensión de la fe puede ser sumamente fecunda para llegar a las cuestiones últimas y más profundas de la teología, en donde esta comprensión se resuelve en formas mentales y «literarias», que son distintas de las formas en que se ha expresado la teología occidental. Esta nueva forma de comprensión de la fe será también siempre imperfecta y debe avanzar mediante una progresiva corrección propia.

3. Para juzgar la autenticidad cristiana de semejante comprensión no habrá preparados unas normas y criterios prefabricados, pues tales normas y criterios se expresan siempre en un lenguaje y forma mental, en un sistema conceptual y en una forma literaria determinados, por lo que siempre hay que hacer la pregunta:

Por la correspondencia de las palabras (que siempre será imperfecta).

Por la correspondencia de las distintas formas mentales (que siempre será imperfecta).

Por la correspondencia de las diferentes formas literarias (que siempre será imperfecta).

En cada caso particular habrá de juzgarse prudente e inteligentemente, teniendo en cuenta todas las circunstancias, si hay o no una correspondencia esencial (o un progreso auténtico). En muchos casos no podrá conseguirse una última seguridad sino mediante el carisma de la asistencia del Espíritu Santo, que inicia a todo el Pueblo de Dios en toda verdad y ayuda a los pastores de las Iglesias a guiar a los pueblos confiados a ellos en el camino de la verdad y de la vida.

Tokyo, 27 enero 1971.

F I L O S O F I A

OBSERVACIONES A LA CUESTION: ¿UNA FILOSOFIA PLURAL (COMO MEDIO DE UNA TEOLOGIA PLURAL)?

Por WALTER KERN

Para la teología cristiana, la cuestión se plantea en el ámbito de la Iglesia católica, y se responde desde los contenidos y situaciones de la evolución espiritual occidental-europea, y especialmente centroeuropea del presente. Esto no excluye una perspectiva ocasional de más alcance (tesis 6); también puede, acaso, reclamar lo expuesto aquí algún carácter de modelo más allá de los límites de la competencia directa.

1. POR LA HISTORIA DE LA RELACIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA HASTA AHORA, SE DA PREVIAMENTE UN ESPACIO CONSIDERABLEMENTE MÁS AMPLIO AL INTENTO DE UNA TOMA DE POSICIÓN FUNDAMENTAL

De hecho, la comprensión de la fe cristiana se ha expresado, desde un principio hasta hoy, mediante muchas y distintas filosofías. La predicación se sirvió, ya en su comienzo, de la doctrina del *logos* y ética estoicas y de nociones gnósticas; el platonismo medio y el neoplatonismo, sobre todo en los alejandrinos y en Agustín, han prestado una gran contribución a la formación de la teología. También la forma aristotélica de pensamiento comenzaba a hacer valer su influencia. El aristotelismo transmitido por filósofos árabes y judíos se impuso contra resistencias eclesiásticas; su nueva conceptualización forjó las sumas teológicas escolásticas. Además siguió configurándose la teología, determinada más de forma platónico-agustiniana. Junto a la corriente de la escolástica del Barroco vegetaron, cuanto más se estancaba, intentos de asociarse a las filosofías de Descartes, Leibniz y Wolff. La confrontación con el pensamiento

de Kant, Schelling y Hegel que entabló la escuela de Tubinga fue bloqueada en el contexto con la reacción contra Hermes y Günther por la surgiente neoescolástica, dentro de la cual encontró después algún lugar. También Bergson y la filosofía de la vida, la fenomenología y la filosofía de la existencia, sobre todo Heidegger; la dialógica de Buber y otros: últimamente, los neomarxistas, como Ernst Bloch, y las teorías neopositivistas, especialmente las analíticas del lenguaje, ejercieron su influencia sobre proyectos teológicos. *Corolario*: La canonización, efectuada en 1879 por León XIII (junto con las «24 tesis» tomistas, establecidas en 1914), de la escolástica para ser cultivada «según el espíritu y los principios» de Tomás de Aquino, aparece, ante el fondo de la corriente de la evolución histórica, como un intento episódico de fijación.

Con semejante relativización no se decide nada negativo sobre la pretensión de verdad, existente dentro de un área mental determinada, que implican las afirmaciones hechas por la alta escolástica sobre la cosa misma, pretensión que el autor de esta tesis hace personalmente suya por completo.

2. LA REVELACIÓN CRISTIANA MISMA IMPLICA AFIRMACIONES DE FUNDAMENTAL RELEVANCIA FILOSÓFICA

Forman parte de estas afirmaciones fundamentales: la transcendencia del hombre más allá de lo empírico-existente; las determinaciones del correlato de esta transcendencia como un para-nosotros personal, en el que se abre un ser-en-sí-absolutamente-infinito; la libertad creadora de la causa universal transcendente al mundo, y, por tanto, el ser-no-divino del mundo; la independencia del hombre, que se decide moralmente ante su determinación, que se extiende más allá de la muerte; la dignidad personal del hombre y una unidad última de todos los hombres... Con esto no debe decirse que puede destilarse, más acá de toda contaminación filosófica, una metafísica autóctona de la Biblia (de lo que resulta, probablemente, una cierta problematicidad de una teología puramente bíblica); más bien forma parte de toda formulación inteligible de los teoremas fundamentales de la revelación, a consecuencia del círcu-

lo hermenéutico, la visión filosófica de quien la realiza. A pesar de esta dificultad, parecen darse, con las implicaciones filosóficas de la revelación, las consecuencias explicadas en las tesis 3 y 4.

3. EN VIRTUD DE LOS PROPIOS IMPLICADOS FILOSÓFICOS, LA FE CRISTIANA RECHAZA DETERMINADAS POSICIONES FILOSÓFICAS COMO MEDIOS DE EXPLICACIÓN INADECUADOS PARA ELLA

«Nihil contra philosophiam nisi philosophia ipsa». Huelga enumerar los métodos o sistemas filosóficos no integrables por la comprensión de la fe (como positivismo, agnosticismo total, materialismo-espiritualismo, el existencialismo de Sartre, el estructuralismo de Michel Foucault). La crítica ejercida hoy con frecuencia al teísmo presenta, en primer lugar, el problema terminológico de qué se entiende de hecho en cada caso por «teísmo» y qué hay que entender por él legítimamente en el sentido de la gran tradición; visto realmente, uno se decide a mantener que el monoteísmo no es de ninguna manera sólo un juego lingüístico, que, lo mismo que ha reemplazado el modelo conceptual politeísta, puede ser sustituido, por su parte, por un sistema cifrado posteísta (a-teísta). ¿Cómo pueden las afirmaciones fundamentales filosóficas de la revelación rechazar posiciones incompatibles, dada la imposibilidad de fijarlas, de una vez para siempre, en un canon claro? Junto a una evidente contradicción (*contradictio in terminis*) son pensables también criterios más sublimes, como la apertura de discrepancias convergentes, pérdida de coherencia y cosas parecidas.

La función de defensa que se reclama no excluye el estímulo parcial ni el desafío existencial por posiciones que han de rechazarse. Así pueden y deben inducir en el presente los teoremas analíticos del lenguaje a un hablar de Dios más cauto, más consciente de la analogía, y los humanismos ateos de cualquier clase colocan inevitablemente la comprensión de la fe cristiana también ante las dimensiones de la praxis social, sociohumana y orientada al futuro.

4. LA FE CRISTIANA PIDE EXPLICACIÓN POR MEDIO DE FORMAS DE INTELECCIÓN QUE CORRESPONDEN A SUS IMPLICACIONES FILOSÓFICAMENTE RELEVANTES

La fe quiere ser pensada, quiere ser discutida. Cuanto más expresa y conscientemente, cuanto más metódica y sistemáticamente—por tanto, científicamente—se realice esto, tanto más se convertirá la comprensión de la fe, abierta justamente de este modo, en una teología que incluya y realice una filosofía. La filosofía en la teología (más exactamente, *como* la tarea sistemática central y fundamental de la teología) es necesaria a causa de la interpretación de los contenidos de la fe en la predicación que se refiere a la conciencia del oyente del mensaje de la fe. Cuanto más explícitamente haga la teología examen de conciencia sobre su propia porción filosófica, tanto antes logrará también comprobar, juzgar y, dado el caso, eliminar o reducir las formas conceptuales condicionadas por el lugar y el tiempo, la componente de la visión del mundo de los procedimientos explicativos filosóficos diferentes, que ya formaron parte de los documentos fundacionales cristianos desde el medio judío y helenista, y cuya contribución cambiante acompaña a toda la historia de la teología, y aun también la integra esencialmente. En este caso, la teología estará tanto menos en peligro de entregarse incontrolada e ingenuamente al espíritu de la época respectiva, a la ideología última y corriente, como manifestación, que se presume evidentemente válida, de la «sana inteligencia humana». La aceptación irreflexiva de esto y aquello ha dado lugar en nuestros días a una sorprendente heterogeneidad. Constatando y relativizando las diferentes filosofías investidas en la teología, la filosofía está «al servicio de la libertad de la fe» (J. Blank). La liberación crítica de modelos mentales preformados y convencionales se dirige también, por lo demás, «hacia fuera»; por ejemplo, contra el que «Kant ha destruido, como es sabido, las pruebas de Dios». Para la distinción más posible de lo propiamente dicho por la revelación y para lo permanentemente valedero de ella, podrá prestar una ayuda, probablemente providencial, la conciencia histórica, formada desde el siglo XIX como principio heurístico, mediante métodos comparativos, por medio de teorías modélicas.

Como no puede rechazarse *tota-quantum* ninguna posición filosófica, tampoco puede integrarse teológicamente *totum-qualiter* ningún sistema filosófico. Agustín depuró y transformó el platonismo al adoptarlo en el propio pensamiento, y Tomás el aristotelismo. Será ocioso romperse la cabeza sobre si el pensamiento de Hegel o Whitehead necesita de una refundición mayor o menor para su adopción cristiano-teológica que las filosofías antiguas (yo presumo que más, ya que en las filosofías modernas cualificadas, como posteriores, se trata de formas mentales más complejas, más diferenciadas y, sin duda, más compactas o exclusivas; también podía tener importancia su *status* postcristiano, antes obstaculizando que favoreciendo; pero el teólogo no es preguntado por el grado de dificultad de su trabajo necesario y él no tiene que preguntar).

Observación posterior: Si se habla de la «cooperación permanentemente constitutiva» entre teología y filosofía (G. EBELING, ³RGG VI 783), podría esto referirse, de parte de la filosofía, a su contribución a la formación de las diferentes teologías particulares, mientras que la teología, o bien la predicación de la fe, que se articula teológicamente ya en el Nuevo Testamento, coloca a toda la filosofía (pos)cristiana sobre una nueva base, en el horizonte de una nueva (última) gran época.

5. PARA LA EXPLICACIÓN DE LA FE, LA TEOLOGÍA ESTÁ REMITIDA, INELUDIBLEMENTE, AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL RESPECTIVO PRESENTE

Pregunta previa: ¿Existe hoy, en suma, *el* pensamiento del presente? Dentro de expresiones de sistemas distintos y tal vez opuestos, se manifiestan, sin embargo, tendencias fundamentales homogéneas. El pensamiento del presente reclama la verificación metódico-intersubjetiva y precisamente empírica, acentúa en todo caso la experiencia, se fía más de la convergencia y de la mediación dialéctica que de la evidencia inmediata, se entiende de buen grado con el *Understatement* como favorable a la revisión y no definitivo, es sectorial, sondeador; en su temática se decide antropológicamente, con el centro de gravedad sobre la dimensión social; es «poiético» (es decir, dirigido al

hacer transformador del mundo cultural y del hombre mismo), y, por consiguiente, orientado al futuro.

La formación e investidura de la sustancia doctrinal, que ha de conservarse, ha de verificarse a la luz del pensamiento actual (cf. JUAN XXIII: AAS 54 [1962] 791s; también la constitución pastoral, espec. n.11.42 y 44); porque la predicación de la fe, a la que sirve la teología, siempre-ahora, tiene su puesto en el hoy respectivo. Si la interpretación de la fe quiere conducir al hombre a poder creer en el contexto de su vida y fortalecerlo responsablemente en el ser-creyente, tiene que realizarse con los recursos y a la manera del pensamiento del presente, tiene que formar parte del lenguaje, de las formas mentales y de los planteamientos de los problemas de la vida contemporánea; de lo contrario, quedaría incomprensible e inaceptable.

Por cierto, la predicación es actualización de la acción salvadora de Dios por la interpretación de la fe para los hombres de un tiempo determinado en su respectivo lugar. El índice científico de esta fuerza real es la actual significación fundamental de la categoría de la interpretación, de la función de la hermenéutica.

Si se permite una formulación «antikleutgeniana» de esta consecuencia, entonces la posibilidad de la teología católica no está inseparablemente ligada con la comprensión del mundo y de la existencia del «pasado», sino—en todo tiempo separable—con la época respectiva.

Sin embargo, es enteramente posible que el pensamiento de una época posea *en sí* una afinidad menor con la conciencia de la fe cristiana que las filosofías de otras épocas; no obstante, hay que suponer, hasta que se pruebe lo contrario, que *para nosotros*, es decir, para los hombres de la época en cuestión, que han de ser conducidos a la fe o han de responder de su fe, es más importante que la teología se meta en el pensamiento de este su tiempo, y, por tanto, del nuestro, que en el pensamiento de tiempos pasados. También la teología es «propter nos homines et propter nostram salutem». Finalmente, también la gran filosofía de la tradición da respuesta inteligible y útil sólo a los problemas—detectores y heurísticos—que resurgen del presente o están instalados en él, como también,

sin duda, guía y desafío, por su parte, a elaborar cuestiones de categoría.

La orientación de la teología al pensamiento actual exige una toma de posición refleja ante la marcha evolutiva de la filosofía moderna. No le hace justicia un esquema indiferenciado de decadencia (como son las etapas de 1517, 1717, 1917); a la filosofía moderna de la subjetividad se la declara como subjetivismo viciado, se presiente el ateísmo casi por todas partes desde Descartes (incluso C. Fabro en *Introduzione all'Ateismo Moderno* [1964] p.1017 *passim*).

En favor de la teoría de la decadencia habla el que los sistemas modernos como tales, es decir, tomados en sí, son casi siempre estructuraciones de un principio parcial para la visión total; por tanto, pagan la ganancia en intensidad con una pérdida de horizonte y con un desplazamiento de perspectivas. Por esto sería también unilateral una *teoría de progreso* entendida linealmente.

De todos modos, puede hablarse de crecimiento y madurez de la conciencia filosófica en razón del saber concomitante humano (que no se agota necesariamente en la sabiduría histórica) en torno a realizaciones anteriores del pensamiento filosófico y, en el caso ideal, en torno a todas las grandes realizaciones hasta ahora. También hay que valorar el filosofar de hoy, a pesar del defectismo de su tendencia metódica fundamental, más positivamente que sucede por todas partes, también por él mismo: el autocriticamente «tolerante» (al menos en la intención), antiideológico, abierto, capaz de aprender, multilateral...; sobre la teología actual han influido variados factores filosóficos: fenomenológicos, trascendentales, existenciales, dialógicos, utópicos, analíticos del lenguaje, teóricos del modelo, hermenéuticos, dialécticos.

6. DE LA DEPENDENCIA DEL TEÓLOGO DEL PENSAMIENTO ACTUAL SE DEDUCEN CONSECUENCIAS PARA LA LEGÍTIMA PLURALIDAD DE TEOLOGÍAS COEXISTENTES

Los empeños filosóficos del presente son, a pesar de orientaciones metódicas y temáticas comunes, sobremanera distintos en sus acuñaciones, y precisamente ya en el área europeo-occidental hasta ahora sólo tenida en cuenta. A nivel mundial se

asocian profundas diferencias regionales de mentalidad y una rápida corriente de las etapas evolutivas de la conciencia de pueblos y culturas. Finalmente, el conocimiento de la historia del espíritu, que se amplía constantemente; la etnología, etc., confieren presencia y eficacia aquí y ahora a los filósofos antiguos, como también a los proyectos del mundo y formas de vida de otros continentes. Por todo esto, ha entrado hoy en una simultaneidad, coexistencia y competencia la pluralidad de filosofías, que antes transcurrió ciertamente de forma solapada o en coexistencia a trechos—sin embargo, esencialmente—, en la consecución de la sucesión histórica. La pluralidad de las cosmovisiones y de los proyectos de la vida es característica destacada de nuestra época (secularizada). ¿Cómo puede reaccionar la teología a esta nueva situación? La referencia de la teología al pensamiento actual debe traducirse también en un número mayor de proyectos teológicos en vista ya de la multiplicidad de factores estructurales, de puntos esenciales temáticos, de puntos de partida metódicos indicados sólo para el ámbito mental occidental. Además hay que pensar, en primer lugar y sobre todo, en «sistemas» de *teologías «totales» para el presente* organizados de forma diferente metódicamente, y, por tanto, opcionalmente, que son apropiados para hablar preferentemente a los distintos grupos de los contemporáneos. Cada una de estas teologías habría de integrar, a su manera, toda la tradición occidental desde su respectivo punto de partida metódico (en lo que, por su parte, puede colocarse más en una u otra de las corrientes de la tradición). En esta integración correspondería, según mi parecer, una importancia oscilante entre la exclusividad anterior y el desconocimiento actual a la escolástica, sobre todo del siglo XIII, determinada por la gran filosofía griega, y no en último lugar por la conceptualidad aristotélica. Junto a semejantes teologías-para-nosotros totales, y, por tanto, católicas, serían concebibles, acaso, dos maneras flanqueadoras de la actividad teológica, por concretar esto sin objeto determinado y sin defender nada (!):

a) la conservación más bien académica, que no debería ser estéril, de las teologías pasadas y, como norma límite, de toda teología hasta ahora, en consideración de sus virtualidades, supuestos, conclusiones; una especie, pues, de *teología-en-sí* en gran parte no condicionada por el tiempo;

b) los *proyectos teológicos parciales* empujados por los impulsos directos y más actuales del tiempo, conscientemente parciales, experimentales y también muy gustosamente efímeros, sin reclamar expresamente totalidad alguna, y, por tanto, no *eo ipso* esbozos exploratorios no-católicos. La falta de equilibrio se compensaría por la actualidad especial, provocadora de interés; por la manejabilidad (agresividad) clara, por la inteligibilidad de cartel, etc. (todo, al mismo tiempo, momentos de peligro—en el doble sentido de la palabra—inmensos y que no se han de pasar por alto).

Las posibilidades mencionadas en a) y b) parecen ciertamente realizables y con sentido en el intercambio constante con las teologías actuales y totales.

Finalmente, hay que recomendar al teólogo un «conocimiento concomitante» del pensamiento filosófico de su época y del pasado que sigue influyendo en ella, además del «empleo inmanente», siempre realizado, de la filosofía en la construcción de las teologías; hay que recomendar también y precisamente el conocimiento de aquellas filosofías que son ateas, irreligiosas, etc., y, por tanto, no susceptibles, como tales, de una integración en la teología; y este conocimiento no puede ser nunca suficientemente grande.

7. CON LA REFERENCIA OBLIGADA E IMPRESCINDIBLE AL PENSAMIENTO DEL PRESENTE SE NOS DA UN CRITERIO PARA DETERMINAR LA POSIBILIDAD O QUIZÁ LA IMPOSIBILIDAD DE ALGO SIMILAR A UNA «FILOSOFÍA CRISTIANA» EN LA SITUACIÓN ACTUAL

(sin perjuicio de un uso histórico de este concepto y de una ocasional reactualización futura del mismo)

a) La cuestión, tan discutida ya repetidamente (así en razón de un libro de J. Maritain en los años treinta), del concepto de filosofía cristiana, encuentra una primera base de respuesta relativamente segura en la *historia*. Como hecho de la cultura europea occidental hubo evidentemente durante más de un milenio (del c.500 a.C. al 500 d.C.) filosofía(s) griega(s) y greco-romana(s); hubo, igualmente, filosofías árabes y judías, cuyo florecimiento correspondió a la temprana Edad Media.

Y lo que hubo entonces, existe, al menos en un sentido académico, también hoy y en el futuro como ingrediente mental en razón de la verdad de lo pensado entonces y de su influjo ulterior. En este sentido, durante un escaso milenio y medio, hay una filosofía cristiana en la patrística y en la escolástica junto al pensamiento antiguo, integrándolo y reemplazándolo después; y en este sentido existe aún y existirá. Sin embargo, en la medida en que la filosofía cristiana de la Edad Media fue la expresión espiritual de un *totum* cultural homogéneo, la reflexión inmediata de la conciencia total de su tiempo ya no existe, y probablemente no existirá más.

b) El análisis de las razones internas del carácter cristiano de la realización existente históricamente de la filosofía cristiana, junto con la dependencia, apuntada en la tesis 5, de la actividad actual filosófica y teológica del pensamiento del presente, da el criterio para la verdadera cuestión de la posibilidad, o bien imposibilidad, de una filosofía cristiana *hoy*.

Como caminos y formas legítimos del influjo del cristianismo en la filosofía, pueden registrarse: el carácter subjetivo del conocimiento, que—contra el escepticismo, agnosticismo, etcétera—proporciona motivos psicológicos positivos, un horizonte optimista de esperanza; con esto va ligada la certeza de la finalidad del intento cognoscitivo; el descubrimiento de nuevos ámbitos de investigación o de dimensiones del problema en «materias» como Dios-alma-eternidad (en lo que es inevitable y no ilícita una concentración y selección temáticas a consecuencia de la estrechez de conciencia, dada de todos modos, del hombre, bajo la mantenida universalidad de principios); la elaboración del instrumental conceptual bajo la presión de planteamientos de problemas teológicos («persona», «relación», etcétera). Es evidente, en cambio, que los datos de la revelación no pueden entrar como factor lógico argumentativo del raciocinio.

Las mencionadas posibilidades de influencia de los impulsos cristianos existen en el presente, si es que se dan, en una medida tan sólo muy reducida. El lenguaje, la técnica, la cultura, originan nuevos sectores de saber; temas apremiantes se refieren al futuro intramundano, la condicionalidad social y la historicidad del conocimiento, el problema teoría-praxis, la investigación de la paz, la unidad del mundo... En cambio, los tipos

teológicos, que en el pasado desarrollaron una potencia organizadora de la filosofía, retroceden; por ejemplo, la relación sustancia-accidente en la doctrina de la eucaristía, la causalidad de los sacramentos, la Trinidad immanente. Sobre todo hay que aplicar experimentalmente la amplia oferta de los nuevos métodos (cf. tesis 5) en la investigación de los principios y en la elaboración de los puntos de partida filosóficos.

Aquí reside la necesidad recuperativa expresada para la filosofía y, sobre todo, para la teología, que no en último término reclama imperiosamente para satisfacer una «teología preparada para el encuentro universal con el mundo» (G. EBELING, ⁸RGG 787). Sólo la convicción de la alegría segura del objetivo del conocimiento, actualmente más quebrantada de todos modos que antes a consecuencia de una repetida experiencia de rotura histórica, no basta para calificar de cristiano un filosofar, como tampoco una motivación exterior, tomada en sí, convierte en fenómenos cristianos el arte, la política o el deporte.

c) El diagnóstico intentado de las posibilidades de una filosofía—cristiana—tampoco permite hoy esperar otra evolución para un *futuro* previsible. Pero no debe aquí profetizarse. El pronóstico negativo del futuro próximo de una «filosofía cristiana» podía acaso apoyarse mediante una reflexión sobre una comprensión cambiada de lo que es la teología.

Si se entiende la teología católica como la fundamentación de los documentos del magisterio—existentes en el *Denzinger*—mediante la Escritura, los Padres de la Iglesia y la *ratio theologica*, así como la sistematización de los mismos en el edificio doctrinal de la dogmática, entonces es lógica la concepción de que la fe cristiana fue capaz de ejercer un profundo y amplio influjo sobre la filosofía cultivada en el área cultural, y acaso puede aún. Además, queda abierta también la posibilidad de que la filosofía influya sobre la teología como ciencia. Sin embargo, se oculta demasiado fácilmente la posibilidad precedente de que la filosofía (puede ser de índole enteramente precientífica) fluya ya en la realización de las declaraciones *de fe* que sirven de base a la teología. A este nivel se tiene en cuenta, más bien, tan sólo la dirección opuesta de la toma de influjo: de la fe sobre la filosofía.

De otra manera podían presentarse las cosas si, como aquí se intenta indicar, una vez más, con todas las reservas, la teo-

logía como ciencia no se entiende de la fe que existe ya «concluida», sino de la fe siempre en génesis. Entonces la teología preguntaría, dicho simplemente: ¿Cómo se realizó la fe entonces, o sea, en el tiempo de Jesús y de sus discípulos, y cómo puede realizarse hoy para nosotros y nuestros contemporáneos?

El proceso de la fe de entonces tendría también un sentido ejemplar, un carácter de modelo para el proceso de la fe de cualquier tiempo posterior; tendría, además, con más precisión teológico-sacramentalmente, una función creadora-fundamental. La situación y el proceso en que llegaron a la fe en Jesucristo los contemporáneos de Jesús con sus supuestos socioculturales, y, por tanto, también filosófico-cosmovisionales, serían en cualquier sentido, estructural y funcionalmente (o como se quiera llamar esto), normativos para la llegada de hoy a la fe, que se realiza bajo unas condiciones científicas, espirituales, histórico-sociales, muy cambiadas. ¿No podría hablarse aquí de una *analogía fidei* fundamental, interpretando de forma nueva el concepto empleado por el Vaticano I? (no se excluye, sino que se incluye, una consideración concomitante—para corrección y control—a todas las formulaciones de la fe manifestadas interlateralmente, desde la fundación de la Iglesia mediante el indicado sistema-de-analogía entre el acontecimiento de la fe antiguo y actual: el hombre existe en su pensamiento y fe histórico-socialmente en una continuidad universal).

En todo caso habría que observar que una comprensión semejante de la teología pone de relieve más claramente el influjo de la filosofía en el contexto de la visión total del mundo y de la vida del hombre que llega a la fe, sobre la evolución de las *declaraciones* mismas de la fe, dentro ya de la literatura neotestamentaria, más claramente que es posible en una auto-comprensión más estática de la teología. Así habría que deducir del concepto de teología, y aun de la realización misma de la fe cristiana, que la participación en la reciprocidad de fe y saber se desplaza más intensamente, cuantitativamente de forma más intensa, por decirlo así—de ningún modo exclusivamente—, del lado del saber filosófico (posiblemente, precientífico). Lo que nos pareció una necesidad fáctica de la situación actual habría experimentado así una fundamentación de principio.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE
«EL PLURALISMO TEOLÓGICO», DE LA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIA-
NOS, EL DÍA 4 DE NOVIEMBRE
DE 1976, FESTIVIDAD DE SAN
CARLOS BORROMEO, EN
LOS TALLERES DE EDI-
CA, S. A., MATEO
INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI