

*Charles Moeller*

MENTALIDAD  
MODERNA  
Y  
EVANGELIZACIÓN



BIBLIOTECA HERDER  
SECCION DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

VOLUMEN 62

CHARLES MOELLER

MENTALIDAD MODERNA Y EVANGELIZACIÓN

Por CHARLES MOELLER

MENTALIDAD MODERNA  
Y EVANGELIZACIÓN

*Dios, Jesucristo, María, la Iglesia*

SEGUNDA EDICIÓN, AMPLIADA



BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1967

BARCELONA  
EDITORIAL HERDER

1967

Versión castellana de ENRIQUE MARTÍ LLORET, sobre la segunda edición original de la obra de CHARLES MOELLER, *Mentalité moderne et évangélisation*, Éditions de Lumen Vitae, Bruselas 1966

*Primera edición 1964*

*Segunda edición ampliada 1967*

PARENTIBUS DESIDERATISSIMIS...

NIHIL OBSTAT: el censor, JOSÉ MARÍA FONDEVILA, S. I.

IMPRIMASE: Barcelona, 4 de septiembre de 1963

† GREGORIO, Arzobispo Obispo de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Rvdma.

ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario

© Editorial Herder S. A., Barcelona (España) 1964

N.º Rgto. 320-64

Dios nos ha regenerado en una esperanza viva,  
por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos ;  
Dios ha resucitado a Jesucristo de entre los muertos,  
para que nuestra fe y nuestra esperanza estén en Dios ;  
Dios ha resucitado al Señor, aleluya,  
y por su poder nos resucitará también a nosotros, aleluya...

*(Breviario romano, tiempo pascual.)*

## ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO.....	13
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN.....	16

### PARTE PRIMERA: DIOS

Capítulo primero: DIOS EN LA MENTALIDAD CONTEMPORÁNEA.....	23
I. <i>El clima espiritual</i> .....	24
1. Miedo metafísico.....	24
2. Dios como valor.....	25
3. El naturalismo y la desesperación.....	27
4. Presentimiento del Dios vivo.....	28
5. Silencio de Dios y providencia.....	29
II. <i>Dios en la literatura no cristiana</i> .....	30
1. Los rezagados del racionalismo ateo.....	30
2. La «muerte» de Dios.....	31
3. Ausencia de lo sobrenatural.....	32
III. <i>Dios en la literatura cristiana</i> .....	36
1. Los grandes novelistas del siglo XIX.....	36
2. Las actuales novelas cristianas.....	37
Nota: <i>Situación presente del ateísmo</i> .....	41
Capítulo segundo: ORIENTACIONES DOCTRINALES Y PERSPECTIVAS CATE- QUÉTICAS.....	53
I. <i>El Dios de los filósofos</i> .....	53
A) Hay que buscar a Dios con toda nuestra alma.....	54
B) Reflexiones sobre las pruebas de la existencia de Dios.....	58
1. Doctrina revelada sobre la posibilidad natural de conocer a Dios.....	58
2. Metodología racional de la prueba de Dios.....	61
3. Resumen de las pruebas de la existencia de Dios.....	65
a) «Prueba» por la experiencia religiosa.....	65
b) Prueba por el poder del mundo.....	70
c) Prueba por el dinamismo de la inteligencia y de la acción.....	72
4. El problema del mal.....	74

	<u>Págs.</u>
II. <i>Dios, padre y creador del mundo</i> .....	75
A) El cambio de las perspectivas.....	77
B) Dios creador.....	85
C) El Dios de la alianza.....	88
1. El Dios santo.....	89
2. El Dios misericordioso.....	92
D) Dios-Padre.....	96
E) Dios-Trinidad.....	100
Nota: <i>Cómo hablar de Dios al hombre de nuestros días</i> .....	103

#### PARTE SEGUNDA: JESUCRISTO

Capítulo primero: JESUCRISTO EN LA MENTALIDAD CONTEMPORÁNEA.....	123
I. <i>Jesucristo para los no cristianos</i> .....	123
1. Jesús no es más que un hombre.....	123
2. La encarnación de Jesús no es un «avatar» entre otros muchos.....	125
II. <i>Jesucristo para los cristianos no católicos</i> .....	127
1. Jesucristo en la ortodoxia.....	127
2. Cristo en el anglicanismo.....	131
3. Cristo en la reforma.....	134
III. <i>Jesucristo en la fe de los católicos</i> .....	136
1. El peligro nestoriano.....	137
2. El peligro monofisita.....	138
Conclusión.....	140
Capítulo segundo: ORIENTACIONES DOCTRINALES Y PERSPECTIVAS CATEQUÉTICAS.....	141
I. <i>Los datos bíblicos</i> .....	141
1. La ley antigua.....	141
2. La nueva ley.....	145
II. <i>Los datos de la tradición y de la teología</i> .....	153
A) Los datos conciliares y patristicos.....	153
1. Las controversias «trinitarias».....	153
2. Las controversias cristológicas.....	155
B) Algunos datos de teología especulativa.....	161
III. <i>Sugerencias prácticas</i> .....	166
A) Sugerencias prácticas para una catequesis evangélica.....	166
B) Sugerencias prácticas para una catequesis litúrgica.....	176
1. El ciclo navidad-epifanía.....	176
2. El ciclo de pascua-pentecostés.....	181
a) La preparación pascual.....	181
b) La semana santa.....	182
c) Ascensión y pentecostés.....	186
Nota: <i>Investigaciones recientes sobre cristología (1955-1962)</i> .....	188

#### PARTE TERCERA: LA VIRGEN MARÍA

Capítulo primero: LA VIRGEN MARÍA EN LA MENTALIDAD CONTEMPORÁNEA.....	197
I. <i>María entre los no cristianos</i> .....	197
1. La actitud negativa.....	197
2. La actitud positiva.....	200
II. <i>La virgen María en el judaísmo y en el islam</i> .....	201
III. <i>La virgen María y los cristianos no católicos</i> .....	202
1. La Virgen y la ortodoxia.....	203
2. María en el anglicanismo.....	207
3. María en la reforma.....	209
IV. <i>María en la fe de los católicos</i> .....	214
1. El error por defecto.....	215
2. El error por exceso.....	216
Conclusión.....	221
Capítulo segundo: ORIENTACIONES DOCTRINALES Y PERSPECTIVAS CATEQUÉTICAS.....	225
I. <i>Metodología y orientación de conjunto</i> .....	226
II. <i>La primera línea maestra: «Mater Dei»</i> .....	229
III. <i>La segunda línea maestra: «Sponsa Verbi»</i> .....	234
1. El tema de María-esposa.....	234
2. Inmaculada concepción y asunción.....	238
3. Mediación y corredención.....	241
IV. <i>¿Existe el punto de unión entre las dos líneas?</i> .....	244
Conclusión.....	245

#### PARTE CUARTA: LA IGLESIA

Capítulo primero: LA IGLESIA EN LA MENTALIDAD CONTEMPORÁNEA.....	249
I. <i>La Iglesia y los incrédulos</i> .....	250
1. Los obstáculos.....	251
2. Los eslabones de unión.....	253
II. <i>La Iglesia ante las «sectas religiosas» de nuestros días</i> .....	255
III. <i>La Iglesia y los cristianos separados</i> .....	259
1. La ortodoxia.....	261
2. El anglicanismo.....	263
3. La reforma.....	265
IV. <i>Los católicos ante la Iglesia</i> .....	268
1. Los obstáculos.....	269
2. Los eslabones de unión.....	271
Nota: <i>El hombre de 1962 ante la Iglesia y el concilio</i> .....	273

	Págs.
Capítulo segundo: ORIENTACIONES DOCTRINALES Y PERSPECTIVAS CATEQUÉTICAS.....	281
I. Metodología de la catequesis eclesiológica.....	282
II. Los datos tradicionales.....	284
1. La Sagrada Escritura.....	284
2. El Magisterio.....	291
III. Las tres misiones de la Iglesia.....	298
1. La misión sacerdotal de la Iglesia.....	301
2. La misión profética de la Iglesia.....	302
3. La misión jurídica de la Iglesia.....	304
IV. Esbozo de una síntesis eclesiológica.....	305
Nota: Renovación en vistas a la unidad.....	309
Capítulo tercero: LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA «LUMEN GENTIUM».....	321
I. El misterio de la Iglesia.....	322
1. La «Ecclesia de Trinitate».....	324
2. Las primicias del reino.....	325
3. Imágenes bíblicas.....	326
4. Iglesia y cuerpo místico.....	326
5. El pueblo de Dios.....	327
II. La estructura de la Iglesia: jerarquía y laicado.....	330
1. Primado y colegialidad.....	332
2. De los laicos.....	338
III. El fin de la Iglesia: la santidad.....	339
IV. La consumación escatológica de la Iglesia.....	343
V. La constitución en el movimiento teológico actual.....	349
Capítulo cuarto: LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL.....	355
I. La constitución pastoral «Gaudium et spes».....	355
1. Puntos de arranque en «Lumen gentium».....	355
2. Perspectiva universal de «Gaudium et spes».....	356
3. Dimensión antropológica, cosmológica y cristológica.....	359
4. La Iglesia y la vocación humana.....	361
5. La Iglesia y el ateísmo.....	364
6. La Iglesia y la cultura.....	366
II. El decreto sobre el ecumenismo.....	369
III. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.....	379
1. Las religiones, fuerza de unidad.....	379
2. La Iglesia, testigo de Cristo.....	380
3. Las diversas religiones no cristianas.....	382
4. La religión musulmana.....	386
5. La religión judía.....	387
CONCLUSIÓN.....	391

## PRÓLOGO

Este ensayo está ordenado alrededor de dos ejes: el de la mentalidad contemporánea, que es el eje de la *sociología religiosa*; y el de las orientaciones doctrinales y catequéticas, que es el eje de la *evangelización*. Cada uno de los temas elegidos, Dios, Cristo, María, la Iglesia, se tratará, por lo tanto, desde una doble luz: la que proviene de abajo, de este mundo que hay que salvar, y la que viene de arriba, de la Jerusalén celestial que aparecerá un día, preparada como una esposa que va a presentarse ante Cristo, su Esposo.

El eje sociológico se puede trazar con una gran simplicidad. «Hemos llegado — escribe Jean Guilton — a este momento patético en el que el hombre, que cree que todo le es permitido y que todo le es posible, va a experimentar, por los hechos, que por sí mismo no puede hacer otra cosa que destruirse. Después, o el abismo o el remontar hacia fuera de ese abismo. Pero entonces la creencia en Dios, en vez de proceder de lo alto, de la sola revelación, o de adentro, por la sola razón, surgirá también del fondo de las lágrimas y de la experiencia.»

El eje doctrinal y catequético está trazado alrededor de esa renovación bíblica, litúrgica y patristica, que surge de todas partes, porque el Espíritu sopla y, aunque no sabemos «ni de dónde viene ni a dónde va», lo sentimos. «Desembaracémonos — escribe Mauriac — de nuestro pequeño bagaje de ideas estereotipadas y de sistemas rutinarios y abrámonos a este Amor del que somos testigos en el mundo.» El cristianismo es Jesucristo.

Entre estos dos mundos, el de la sociología religiosa y el de la revelación, no hay que buscar ningún concordismo superficial. El llamamiento hacia esta catequesis eclesial bíblica y litúrgica, que responde providencialmente, y únicamente ella, al mal de este mundo, surge del fondo de este abismo en el que la humanidad está a la vez contra Dios y obsesionada por Él. No hay más que creer en nuestro mensaje cristiano; no hay más que esperar, pero con toda la potencia de la virtud

teologal; no hay más que amar, pero con el mismo amor de Jesús, «derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado».

No se encontrará en esta obra ningún método nuevo, ningún «truco» infalible, ningún «atajo» inédito, destinado a hacer quemar las etapas de la evangelización. Allí donde se esconde el más profundo mal de este mundo, está también surgiendo la aspiración más incoercible hacia la persona de Cristo. No hay más que proclamarlo al mundo, no hay más que dar testimonio, para ver que estos dos universos, el de Dios y el de los hombres, «se buscan y se palpan como a tientas».

En la descripción de las mentalidades contemporáneas nos limitaremos a las corrientes esenciales. La única novedad, quizá, está en que nos hemos esforzado por presentar una problemática religiosa amplia, haciendo entrar en ella la creencia de nuestros hermanos separados. La finalidad de estos párrafos «ecuménicos» está bien expresada en estas líneas de un especialista en la materia: «El problema es delicado porque se corre el riesgo de disminuir a la Iglesia atribuyéndole una falta que únicamente pertenece a tal o cual de sus miembros. No quisiera conceder que los luteranos o los anglicanos tuvieran una doctrina, sobre cualquier punto de la fe, más perfecta que la de nuestra Iglesia católica, con la cual permanece su Esposo hasta la consumación de los siglos. Pero es cierto que se encuentran católicos que están menos penetrados de lo que deberían estar de la gratuidad de la gracia, o de la santidad de la Biblia, o de las bellezas místicas de la Iglesia. Éstos podrían encontrar ciertamente en la Iglesia modelos admirables en todos los puntos en los que ellos mismos se encuentran en defecto. De todos modos, también pueden encontrar fuera de la Iglesia alguna lección útil que no les ofrece su contorno inmediato. Digamos, por lo tanto, que el retorno de nuestros hermanos separados atraería ciertamente nuestra atención sobre los tesoros espirituales de la Iglesia que nosotros no utilizamos suficientemente»<sup>1</sup>.

Las orientaciones doctrinales y las perspectivas catequéticas no pretenden presentar un tratado teológico en miniatura, sino únicamente abrir algunos caminos, preparar el terreno y esforzarse en contribuir a una producción teológica y catequética cada vez más abundante y más notable. El lector se encontrará con repeticiones inevitables, porque, en el cristianismo, *todo está en Cristo*.

Más que una exposición didáctica, por deducción e inducción, se ha

querido trazar una mentalidad teológica, inspirada en la Biblia y la liturgia. La evangelización propuesta en este ensayo no es otra cosa que el espíritu de la Iglesia, su magisterio ordinario, tal como está encarnado en la liturgia, que a su vez no es otra cosa que la Biblia hecha oración, vivida en Jesús, que es su centro.

Este libro, que se ha pretendido que sea a la vez denso y claro, requiere sobre todo una frecuente consulta más que la lectura corrida. En el «texto mayor» trazamos las grandes líneas esenciales, mientras que el «texto menor» aporta las precisiones más técnicas para una catequesis más pormenorizada, o los ejemplos concretos que ilustran las afirmaciones generales. La bibliografía se ha reducido al mínimo, presentándola de tal manera que se pueda utilizar fácilmente.

Este ensayo ha podido aparecer gracias a la revista «Lumen Vitae» y a su infatigable director, el padre G. Delcuve. Está formado, en efecto, por una serie de números especiales. El capítulo sociológico sobre la Iglesia, los dos capítulos doctrinales sobre Dios y sobre Cristo se compusieron especialmente para este libro. Se revisó todo el conjunto de manera que pudiese formar, en cuanto fuera posible, un pequeño compendio para uso de los testigos de la evangelización. Cordialmente agradecemos al director de «Lumen Vitae» su entusiasmo y sus sugerencias.

Si este ensayo puede animar y esclarecer a los heraldos de la fe, a fin de ayudar a la salvación de una sola alma, nuestro trabajo no se habrá perdido. Que los predicadores, catequistas y profesores que utilizarán este libro sepan que su autor quiere espiritualmente estar a su lado en el descubrimiento de los fundamentos de la fe y en el testimonio eclesial.

Semana de la unidad cristiana, 1954.

1. BOYER, CH., *Le problème de la réunion des Chrétiens*, en «Unitas» (ed. franc.), 1 (1948) 14-15.



## PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La revisión de este libro se ha hecho bajo el signo de una angustia y de una esperanza.

Una *angustia*. La de ver profundizarse la renovación cristiana de las Iglesias, pero al mismo tiempo ver crecer el oleaje de la incredulidad. La de no poderme desembarazar de él, echándome en la arena, *suave mari magno, turbantibus aequora ventis*. La de no poder decir, sin saber que mentiría: Existe en ello mala fe, estupidez, irreflexión. La angustia de tener que afrontar cara a cara un hecho. Terrible. El renacimiento cristiano que, como creyentes, tenemos como el gran hecho religioso del siglo xx, este peso de la fe sobre los obstáculos humanos, este problema de los cristianos separados, por fin, algo comprendido, esta palabra de Dios puesta en el centro de nuestros cálculos, esta pascua de nuevo encontrada, en la alegría de un reino en el que reinaremos con Jesús, todo lo que hace latir con fuerza el centro del corazón de los mejores de entre los creyentes, por encima de las fronteras confesionales, todo eso ¿es un movimiento tan pequeño, de tal manera oculto, que los no creyentes, a veces nuestros amigos, no lo ven? ¿Este resurgimiento no es, por lo tanto, más que una fuente que mana en secreto? ¿No es todavía un *movimiento de Iglesia*? ¿De renovación de la Iglesia? ¿No es más que una luz entreabierta en lo alto, visible sólo a los iniciados en el interior? ¿Estamos todavía lejos de esa apertura de puertas, de ventanas, no para causar el trastorno, sino para poner orden? ¿O estamos todavía en la simple gran limpieza de una iglesia que renueva su fachada, la que miran distraídamente los transeúntes?

Ya lo sé. Es bien sencillo afirmar que los otros son antiteístas y malvados. Es demasiado fácil. Pero con eso no se hace nada. Este vocabulario, cuando lo escuchan, exaspera a los ateos. Fatiga y cansa a los creyentes, que ya no soportan más esta tisana.

Sólo Dios es juez. De las intenciones. De las nuestras, ante todo. Nosotros, que nos creemos llamados a «enseñar y dirigir a los otros» por los caminos de Dios, tenemos que profundizar más en los verdaderos motivos de la incredulidad. Y este *destierro* terrible que experimento cuando, creyente, viajo, por casualidad, por un país de incredulidad.

En la angustia. Esta segunda edición. Y lo verán los que se tomen el trabajo de comparar los dos textos.

Una *esperanza*. Inmensa. Que fue la de uno de nuestros maestros, dom Lambert Beauduin. Algunos meses antes de su muerte, tocó la «tierra prometida», al llegarle el anuncio del concilio.

Después de la aparición de la primera edición, el anuncio del concilio es el mayor acontecimiento en el mundo católico. Pero sabemos que no existe más que el mundo católico, en el sentido confesional del término.

La Iglesia católica, en la que creemos y a la que este libro, humildemente, quiere servir, ante el mundo. Penitencia. Sí. Pero también de nuestras perezas intelectuales para comprender los problemas de nuestros hermanos. Arrepentimiento de esta rutina que nos impedía ver, en el ateísmo militante, la dialéctica de Babilonia, la de los «paganos», no incluidos en el pueblo de Israel, que clamaban a Jerusalén para que limpiase el rostro de su Dios, para que manifestase su verdadero rostro, y que echase al valle de Gehinnon el ídolo que renacía constantemente. Pensar que con sola la penitencia «moral» sería suficiente para «reducir» a los ateos, sería mala fe. Ciertamente, para los que deben enseñar. Deben decir el *mea culpa* en el plano de la teología.

Renovación también, y no restauración, de un prestigio exterior de la Iglesia que no impresiona a nadie. Se espera también de la Iglesia un lenguaje más simple y más bíblico. Un vocabulario que se esfuerce por comprender el sentido de esta ola de ateísmo que, sin duda, sólo sumerge a Europa. Pero Europa no es ningún «cabo pequeño del continente asiático». Ya no ejerce la hegemonía. Pero permanece su deber de servicio. Es «la perla de la esfera». Con un poco de cuidado volvería a brillar.

Esperanza del concilio *ante las iglesias separadas*. Esperanza de la Iglesia y por la Iglesia.

De las explicaciones que se han dado en los ambientes elevados, la gente sencilla solamente ha retenido la esperanza de la unidad. El ecumenismo ha entrado en la conciencia de los creyentes. Ya no es posible el sueño. Mientras tanto, las divergencias entre los cristianos, tan esenciales para los creyentes, «parecen terriblemente fútiles a cualquier hombre... extraño a la fe cristiana»<sup>1</sup>. La desunión no es una lamentable querrela de familia, a la que se han acomodado los hermanos. Es el escándalo. Que oscurece, con un segundo velo, el signo de la Iglesia, pueblo de Dios, uno, en este mundo dividido<sup>2</sup>.

Los teólogos, y todavía mejor los historiadores, saben que la unidad no se logrará mañana ni pasado mañana. Pero la Iglesia católica se puede «poner al día»; *aggiornamento*, repetía con frecuencia Juan XXIII, en vistas a la unidad. Poner en equilibrio, poner en orden, y a veces también poner «en el escaparate», ciertas verdades de la fe católica. Algunos llamarán reforma a esta tarea. Otros hablarán de «renovación». No una «restauración», sino una renovación del rostro de la Iglesia, que ayude a acercarse a los que están lejos, es el *avvicinamento* del que hablaba también el obispo de Roma<sup>3</sup>.

El centro de la primera edición de este libro era Jesucristo. Lo es siempre, como lo es del cristianismo. Sin embargo, el punto de gravitación de las últimas publicaciones se ha desplazado *de Cristo a la Iglesia*. El hombre moderno busca los signos de Jesús a través de su Iglesia. Por causa de la división, el ecumenismo ha venido a ser «una dimensión de toda la teología»<sup>4</sup>, al mismo tiempo que señala la misión de la Iglesia en el mundo<sup>5</sup>.

El «mundo»: este término evoca el segundo cambio de perspectivas: el problema de Dios, su existencia, ciertamente, pero también sus atri-

1. LEPP, I., *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, París 1961, p. 218-219.

2. LE GUILLOU, M., *Mission et unité* (col. «Unam Sanctam», n.º 33-34), París 1960.

3. KÜNG, H., *El concilio y la unión de los cristianos*, Herder, Santiago de Chile 1962. El libro lleva un prefacio del cardenal König, de Viena, y del cardenal Liénart en la traducción francesa.

4. THILS, G., *La théologie «oecumenique»* (col. «Bibl. Ephem. Theol. Lov.», xv), Lovaina 1960. VILLAIN, M., *Introduction à l'oecuménisme* (col. «Église vivante»), Tournai-Paris 1961; las nuevas colecciones «Bibliothèque orthodoxe», en Delachaux y Niestlé, «Les Univers», «Maitres Spirituels» (ed. Seuil).

5. LE GUILLOU, M., o.c., dedica todo su libro a este aspecto. La tercera reunión mundial del consejo ecuménico de las Iglesias, en Nueva Delhi, noviembre-diciembre 1961, realizó la unión del consejo ecuménico con el consejo internacional de las misiones: el lazo de unión del ecumenismo con la misión, que apareció en Edimburgo en 1910 — en el mundo protestante el ecumenismo nació de la angustia misionera —, reaparece sesenta años más tarde. Por el lado católico, la estrecha unión entre la misión y la unidad aparece igualmente en la hora actual: la revista y la colección «Église vivante» (ed. Casterman) nos presentan innumerables ejemplos.

butos. Problema de la Iglesia. Problema de Dios. Como si el camino hacia Dios pasara por la Iglesia. El hombre de la calle nunca separa a Dios de sus testigos<sup>6</sup>.

El Espíritu asiste a las asambleas ecuménicas. Tenemos que «orar y trabajar». Lo decía san Benito: *Ora et labora*<sup>7</sup>.

Adviento de 1961.

6. LEPP, I., o.c., muestra en varias ocasiones (p. 121, 132 ss, 221) cómo el asunto de los sacerdotes obreros ha sido un drama, totalmente incomprendido por la masa de los católicos y profundamente inquietante para los espíritus que, en el medio obrero, se habían acercado a la Iglesia. Muestra también cómo la obra de Teilhard de Chardin, tan discutida en los medios teológicos católicos, es «un comienzo de luz en la noche» para innumerables no creyentes que buscan ser «hijos de esta tierra», mientras no pueden ocultar por más tiempo su angustia ante los peligros actuales. En un libro destinado a orientar al catequista en el dédalo de las mentalidades modernas y en la complejidad de las orientaciones teológicas modernas, no podemos detenernos a hablar explícitamente del problema planteado por la obra de Teilhard. Nos hemos tenido que ceñir a las líneas de fuerza que, actualmente, parecen seguir la dirección del renacimiento de la tradición viviente. Voluntariamente, y a veces con pesar, hemos tenido que dejar de lado los puntos más discutidos. Para los que quieran orientarse en lo que se refiere a la dimensión nueva unida a la obra de Teilhard, aconsejamos la lectura, difícil pero esencial, del cuaderno de cartas entre Bondel y Teilhard, por la mediación de A. Valensin, tal como han sido publicadas por H. DE LUBAC, en «Archives de Philosophie», xxiv (1961); pocas veces se tendrá la ocasión de ponerse en comunicación con dos espíritus tan genial el uno como el otro y también, aunque de diferente manera, animados de un profundo sentido cristiano. [Para una visión de conjunto de la obra de Teilhard de Chardin, los lectores de habla castellana pueden consultar con provecho «Orbis Catholicus» VII (1964) I, p. 193-250, con abundante bibliografía.]

7. Agradecemos al canónigo E. Massaux, profesor de la universidad de Lovaina y bibliotecario jefe, el habernos ayudado a revisar las pruebas de esta segunda edición. La primera redacción de este libro se había ya orientado en el sentido de la renovación bíblica, litúrgica y patristica; habíamos ya intentado una aproximación ecuménica. Por esta razón, después de reflexionarlo, hemos mantenido lo esencial del texto en su primer estado (salvo numerosas correcciones y supresiones). Las notas, a veces muy largas, que se han añadido a ciertos capítulos nos permiten medir mejor la importancia del camino recorrido.

Parte primera

DIOS

*Padre nuestro que estás en los cielos...*

## Capítulo primero

### DIOS EN LA MENTALIDAD CONTEMPORÁNEA

Con frecuencia se oye decir que el sentido de Dios está totalmente ausente de la mentalidad actual. Pocas veces se ha vivido en un mundo tan ateo, en el que la incredulidad se respire tanto en la atmósfera. Nunca se ha visto afirmar tan violentamente los argumentos del juicio que se ha llevado contra Dios; nunca, en fin, los cristianos han estado tan desconcertados por el aparente fracaso de Dios en el desarrollo de la historia terrestre. De aquí a decir que el sentimiento de la trascendencia de Dios está completamente ausente de la literatura de nuestros días, no hay más que un paso. Du Bos repetía que lo más fundamental del hombre moderno era una especie de miedo ante lo trascendente bajo todas las formas; y es una vulgaridad recordar que nuestro tiempo se enorgullece de haber puesto en el hombre, para su bien o para su mal, todas las cualidades que la antigua creencia puso en Dios. «Dios ha muerto — ha dicho Malraux —; *luego*, el hombre ha nacido.» Ciertamente, pero este hombre nacido de la muerte de Dios no da la sensación de encontrarse muy a gusto. Sartre declara que «el hombre también ha muerto». Pero de esta muerte del hombre, de esta tragedia que forma el entretrejido de su condición, según todos los existencialismos, no se puede deducir la realidad de un Dios trascendente; la grandeza del hombre consiste en saberse «una ex pasión inútil». La única trascendencia, esa que nos «pro-yecta» hacia delante, hacia nuevos proyectos, también vacíos, pero a los que nos condena nuestra libertad.

Una primera visión panorámica resulta, por lo tanto, negativa. Pero un segundo examen revela que esta visión de las cosas olvida un aspecto de la situación presente. Si el hombre se rebela contra Dios, Dios está presente en él como no lo estuvo nunca. Se habla demasiado actualmente en el teatro y en los libros para no adivinar que el cadáver de Dios preocupa e impide dormir. Reflexiónese sobre el extraño éxito de los libros, las películas, las obras de teatro que tratan pro-

blemas religiosos. Es un hecho tan innegable como el primero. Estamos muy lejos del anticlericalismo de M. Homais, de las capas de vida llenas de locura y de determinismo de la escuela naturalista. Dios provoca el odio o el amor. No permanece indiferente. Anatole France está muerto y bien muerto. Su sonriente epicureísmo sólo tiene un valor histórico.

Ateísmo y obsesión de las cosas religiosas, esto sería lo esencial en la conducta del hombre moderno. Es necesario desenredar este nudo de ignorancia y de resentimiento y trazar algunos caminos a través de este bosque.

## I. EL CLIMA ESPIRITUAL

### 1. Miedo metafísico.

Hay un punto sobre el cual, desgraciadamente, el acuerdo no será difícil. Los sistemas racionalistas que pretendían encerrar el universo en un conjunto de explicaciones racionales — «Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real», decía Hegel — atraviesan una grave crisis; estos sistemas, por haber olvidado o sojuzgado al hombre individual y su destino incommunicablemente individual, están actualmente en gran descrédito. Se permite a la ciencia que use sus métodos rigurosos, indispensables en el orden positivo, pero se le tiene miedo, porque se sabe que un día podría aniquilarnos. Se observan con temor las gigantescas construcciones en las que el espíritu se esfuerza por encerrar el drama histórico y político del hombre en el torno inhumano de las leyes dialécticas de la economía, de la raza o de cualquier clase; se prefiere volver hacia la persona concreta, lanzada en el mundo, que sufre, con todos sus actos comprometidos, que está sola, en la agonía de una libertad a la que ha sido condenada.

Desconfianza, por lo tanto, frente a las filosofías «objetivas» y tanto más cuanto que éstas han dado pruebas de su incapacidad para unificar el planeta, enredando todavía más un juego bastante complicado. Desgraciadamente, la misma sospecha se ha extendido sobre *todos* los sistemas metafísicos, cualesquiera que sean. En una palabra, asistimos a un *derrumbamiento de la metafísica*. El hombre moderno ya no cree en la posibilidad de conseguir una verdad espiritual, objetiva, universal, que se pudiera imponer como absoluta. Convertido en la víctima de temores elementales, angustiado por su destino personal, el hombre actual busca no la verdad, sino los *valores*. Estos valores, por la omnipresencia de la política, por causa de las calamidades que nos amenazan,

por las escandalosas desigualdades sociales, se dirigen ante todo hacia una *salvación inmediata*. Se adivina que, en este contexto trágico y obsesionante, el lugar que se deja al sentido de lo invisible, al gusto por un mundo espiritual, divino, es mínimo, por no decir nulo.

Es una gran desgracia, porque Dios es también una verdad, *la verdad*, es decir, la única realidad absolutamente independiente de las vicisitudes de la vida, la única que, por su eternidad inmutable y viva, confiere al creyente, en un mundo frágil y relativo, algo de su estabilidad. Es inútil, por lo tanto, buscar en la literatura actual proyecciones místicas intemporales, bañadas de esa serenidad contemplativa que caracteriza los escritos de un Platón o de un santo Tomás (por lo menos en alguno de sus aspectos); no encontraremos nada en esta dirección.

### 2. Dios como valor.

Un hecho es más respetable que un Lord Maire. Puesto que es necesario, por ahora, que renunciemos a encontrar una literatura donde se lea, en transparencia, el sentido de un Dios atento a la marcha del espíritu (pensemos, por ejemplo, en un *Marius l'Epicurien*, de Walter Pater), buscaremos en otra dirección.

El hombre moderno se vuelve hacia el yo que está «en el mundo» y se pregunta por su destino. Esta entrada del «yo» en la sensibilidad moderna es una de las vías de acceso por las que ha entrado Dios en la literatura actual. El existencialismo *puede* conducir al descubrimiento de Dios. Sciacca cree que prepara una renovación de la filosofía y aun de la misma teodicea<sup>1</sup>.

No es difícil ver cómo. Si el hombre, en el centro de su angustia, se pregunta no sobre la verdad, sino sobre el valor que puede traerle la *salvación* (la literatura actual no está bajo el signo de la felicidad, sino de la salvación)<sup>2</sup>, se preguntará si Dios es o no es para él un valor. Esta manera de enfrentar el problema es, a primera vista, una reducción peligrosa del problema de Dios: si Dios existe, no es ante todo para sernos útil, sino, por el contrario, para que nosotros le seamos «útiles», es decir, para que le sirvamos. A primera vista se han invertido los términos del problema y desde el principio se corre el riesgo

1. Sobre Sciacca, léase P. ROSTENNE, *M.F. Sciacca, Philosophe italien et le salut de la Raison*, en «Rev. Nouv.», abril de 1952, p. 402-410. De este filósofo, léase *Dios y la religión en la filosofía actual*, Miracle, Barcelona 1952 y *L'existence de Dieu*, Aubier, París 1951 (traducidos del italiano).

2. Esta distinción entre literatura de «felicidad» (Montaigne, Gide, etc.) y literatura de «salvación» (Pascal, Camus, etc.), es de ROUSSEAU, *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle*, t. III, Albin Michel, París 1950.

de caer en el naturalismo y de olvidar el sentido de la auténtica trascendencia.

Pero es necesario observar más de cerca. A la pregunta: «¿Es Dios un valor para mi salvación, para la de la sociedad, para la de las clases sociales, para la del mundo?», existen dos posibles respuestas: el «sí» y el «no».

Los que dicen «no», como Malraux, Sartre, Camus, pretenden que el valor Dios es falso como es falsa una moneda, porque distrae al hombre de su oficio de hombre, entorpece el juego normal de las obligaciones humanas; Dios sería un «mentiroso»<sup>3</sup>.

Los que dicen «sí» se dividen en tres categorías:

1) Los que aceptan a Dios por razones extrínsecas, porque han comprobado que el valor Dios es necesario para el orden social; pero ellos mismos pueden muy bien no creer en ese Dios; testigos, Maurras y los capitalistas, acusados por los marxistas de creer en Dios por los otros.

2) Hay otros que creen que Dios es un valor esencial porque el drama actual muestra bien claro que, sin Él, no puede construirse ninguna personalidad, no puede ser estable ninguna sociedad, no puede resolverse ninguna cuestión social o internacional. Estos últimos creen en Dios, pero lo ven desde el ángulo de la «encarnación» de los valores espirituales en un determinado mundo; piensan que los cristianos deben ante todo practicar un cristianismo social, político, federalista, internacionalista, etc.; creen también que Dios es el ser que perfeccionará totalmente su personalidad, ciertamente no de manera egoísta, porque la personalidad no llega a ser nunca ella misma si no es por el propio don, pero sí de una manera naturalista, porque «injertan a Dios en el hombre», en vez de «injertar al hombre en Dios». Desconfían, en efecto, de los que afirman que Dios es eterno, que se revela en el más allá, porque ven en ello como un pretexto peligroso, una coartada de la despreocupación de muchos cristianos ante el sufrimiento del mundo temporal.

3) Entre los que afirman que Dios es un valor, hay quienes dicen que este valor no es interesante más que en el dominio propiamente espiritual, interior; éste, esencial en sí mismo, no es el primero cuando se trata de problemas actuales de la coyuntura social; en este dominio es menester trabajar con medios puramente profanos, colaborar, por ejemplo, con los marxistas. Estos cristianos, cuya posición hemos esquemizado un poco, responden «sí» por lo que se refiere a la salud per-

3. La palabra *tricheur* (tramposo, mentiroso...) no se toma aquí en el sentido que le da Le-comte du Nouÿ en sus célebres libros.

sonal del alma y «no» en lo que se refiere a la condición humana, social y política. Pretenden estar a la vez en los dos campos, no por política, sino por cuidado de desgajar lo espiritual de todo compromiso temporal equívoco y asegurar a lo espiritual y a lo temporal su legítima autonomía<sup>4</sup>.

### 3. *El naturalismo y la desesperación.*

Así es el mapa teológico moderno, en el que fácilmente se ven sus lagunas.

Dios es un valor o un no-valor: en los dos casos se supone que es (o no es) el remate, la piedra clave de *un edificio puramente humano*. En los dos casos se injerta a Dios sobre el hombre o para decir que este injerto es vital o por suponer que es peligroso y que es mejor dejar que el árbol silvestre se desarrolle libremente aunque sea en la soledad y en la anarquía. El peligro está en el naturalismo o en el antropocentrismo. Hay aquí un resto de las apoteosis de estilo barroco, que a veces, a pesar de los torbellinos de llamas, falsos ropajes, trompetas de ángeles y resplandores divinos, son humanas, demasiado humanas.

El segundo peligro es igualmente evidente. Si se ve a Dios ante todo como un valor temporal, encarnado en la historia, pronto se verá, a no ser que se viva en una torre de marfil, que aparentemente el valor de Dios no tiene más éxito allí donde los valores humanos han fracasado. El mundo, aparentemente, va tan mal como antes. Los países católicos sufren en las guerras tanto como los otros. No es menester mirar desde muy arriba ni desde muy lejos para darse cuenta de que una misma providencia protege aparente a ciertos enemigos cristianos mientras deja aniquilar a los otros. Las novelas de Graham Greene muestran claramente este sentimiento de la ausencia de Dios en un mundo abandonado a la violencia y a la mentira. Y de ahí la crisis de fe para los creyentes; una tentación de desesperar, tanto de la salvación de este mundo visible, como de la realidad de este valor Dios demasiado invisible, demasiado alejado de nuestras prisas y que termina por agotar nuestros esfuerzos. Como el hombre de nuestros días no brilla especialmente por la paciencia, el sentido de lo invisible, la búsqueda humilde de las realidades de arriba, sino que está aturdido por los problemas urgentes, el peligro de incredulidad es grave.

4. Sobre este movimiento, léase AUBERT, R., *Malaise chez les catholiques français*, en «Rev. Nouv.», mayo de 1952. Me refiero aquí a los libros de MONTUCLARD, *Dieu, pourquoi faire?* y *Les événements et la foi* (que el autor ha retirado del comercio).

#### 4. Presentimiento del Dios vivo.

Naturalismo y desesperación son los dos escollos de esta búsqueda de Dios como valor supremo; dos escollos que están unidos, quizás. Pero, además, la problemática actual presenta una ventaja inmensa para el teólogo y el pastor de almas: Si a Dios no se le busca bastante por el camino del razonamiento y de la mística desinteresada, se lo percibe inmediatamente, se lo presente, para amarlo o para odiarlo, por el camino de un Dios personal, vivo. El Dios que preocupa al hombre actual es un amor, más formidable, el más desconcertante sin duda, pero el más leal en el juego de los amores humanos. Esto es lo que explica los odios terribles que se declaran contra Él, como también los heroísmos que se ponen a su servicio. El hombre ha comprendido mejor lo que es el hombre, la libertad que es la suya, la responsabilidad que pesa sobre sus espaldas, para lo mejor y para lo peor; sabe también que en ello le va todo, que todo cambia, que todas las perspectivas inmediatas de los compromisos de la vida oscilan y se dan vuelta según que admita que existe o no existe un «Tú» trascendente que, a través de nuestro juego, juega su propio juego. En el centro de unión de las dos perspectivas, creyentes y ateos, lo que se niega o se afirma, *no es ya el Dios de los filósofos y de los sabios, sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios vivo*. Al fin se entrevé que el problema actual de Dios, el sentido de Dios puede muy bien confundirse con el problema y el sentido de Jesucristo.

Todo esto lo resume la filosofía moderna en algunos de sus más importantes puntos. La de Blondel partía de la inmanencia, es decir, de la afirmación de la autonomía del sujeto pensante y agente, y se acercaba a una metafísica del Único Necesario, es decir, de Dios como objeto posible de una opción decisiva; esta opción se refiere a una salvación posible, pero *sobrenatural*, viva, personal. Pensamos también en Sciacca, que, partiendo de una determinada posición existencial, reencuentra, por una metafísica del conocimiento, al Dios vivo. De la misma manera, Gabriel Marcel fundamenta sobre la «encarnación» de la conciencia en un cuerpo, una sociedad, un destino, una dialéctica del «misterio» que se orienta hacia la esperanza en un «Tú» absoluto, que responde del crédito total que le abrimos, garantía del valor del cheque en blanco que le presentamos.

Estas filosofías pueden fundamentar útilmente una apologética<sup>5</sup>. La actual renovación cristiana caracterizada por el retorno a la liturgia,

5. Pero estas filosofías no son una apologética, sino verdaderamente filosofías. Por eso decimos «fundamentar» y no «constituir».

a la Biblia y los padres, alcanzan igualmente a la religión bajo su aspecto central, el del Dios-Hombre: el centro de esta renovación es, en efecto, una realidad trascendente, verdadera, pero encarnada en el tiempo, *personal*, que nos invita, comprometiéndose en la aventura humana: Jesucristo. La Iglesia, que es, en el Espíritu, la prolongación de esta encarnación del Valor Supremo en la historia, aparece igualmente como el «sacramento» de la presencia de Jesucristo entre nosotros.

Llegados a esta encrucijada de caminos, se entrevé que la situación del problema de Dios en el mundo actual es mejor de lo que parecía.

#### 5. Silencio de Dios y providencia.

La filosofía y el actual movimiento cristiano dejan, por lo tanto, entrever una posibilidad de conciliar los dos aspectos antinómicos de la situación: Dios como valor, pero con el peligro del naturalismo y la desesperación; Dios vivo, y Dios personal, concreto, comprometido en un diálogo con el mundo. Esta conciliación consiste para la filosofía en un análisis más profundo de la inmanencia de la persona espiritual; para la teología consiste en un descubrimiento más rico de la misma realidad de la encarnación del Verbo según todas sus dimensiones.

Hay, con todo, un punto que permanece en litigio. Es la tentación que amenaza al creyente que se acerca a Dios como un valor. La ausencia aparente de Dios, el *silencio de Dios*, parece ser la primera constante existencial del hombre moderno que se pregunta sobre el destino del mundo.

De este «hecho» deducirán los ateos la existencia de Dios; los creyentes pasarán por la tentación de desesperación que ya he señalado. La única manera de superarla es profundizando la noción de *providencia*. Esta noción es la que actualmente está en crisis. Entendámoslo bien: la providencia es una realidad central del universo religioso; *a fortiori* del universo cristiano, fundado sobre la intervención de Dios en la historia para *salvar la misma historia*. Hay una manera egoísta e ingenua de representarse la providencia: decir, por ejemplo, que «la providencia nos ha protegido del bombardeo», porque la bomba ha caído a cincuenta metros de nuestra casa, pero olvidar que ha destruido el hospital vecino es caricaturizar la providencia y, ante ciertos casos en los que la providencia no nos ha protegido o en catástrofes totales, es exponerse a la desesperación y a la incredulidad<sup>6</sup>.

6. Simone Weil hace hincapié precisamente en estas deformaciones de la noción de providencia cristiana. Desgraciadamente, su respuesta está de acuerdo con la concepción maniquea y gnóstica.

Es necesario salvaguardar la realidad del «juego» de Dios en el mundo, porque es un Dios vivo, encarnado, y al mismo tiempo guardar el sentido de la trascendencia de Dios y del libre juego de las causas segundas<sup>7</sup>. Los mejores novelistas modernos han profundizado en este sentido; dan testimonio de un cristianismo paradójico, doloroso, pero que finalmente explota en una vertiginosa alegría. Esta alegría es la de pascua, al salir de la muerte.

Los incrédulos, ante la ausencia de Dios, niegan o acusan a la causa primera. Se dividirán en ateos positivos y negativos, creyendo necesario cada uno de ellos que ha de arreglar sus cuentas a Dios porque es molesto, inicuo o inexistente (este último término no es contradictorio, como vamos a ver).

## II. DIOS EN LA LITERATURA NO CRISTIANA

Trazado ya el cuadro de conjunto, es oportuno clasificar las principales manifestaciones del sentido de Dios en la literatura moderna. Comencemos por las literaturas no creyentes, cuyas novelas y obras teatrales con frecuencia están cargadas de filosofía. La novela actual es «metafísica», lo que a veces la hace pesada.

### 1. *Los rezagados del racionalismo ateo.*

No hay que olvidar que el racionalismo del siglo XIX todavía tiene sus representantes ilustres a pesar de lo que se ha dicho sobre la «doble muerte» de Anatole France.

Gide tardó cincuenta años en escoger entre el dios moral de su infancia protestante y el dios panteísta de las *Nourritures terrestres*; este último dios pronto hará lugar al de Renan, el que está delante de nosotros, y que no es otro que el progreso de la virtud en el hombre. Este racionalismo radical, idéntico al de Martin du Gard, al de Jules Romains (que ensaya la descarga de algunos fuegos artificiales de esoterismo para la escuela normal, en *Violations frontières*) y de Georges Duhamel, puede estar acompañado de ciertos recuerdos sentimentales, de respeto por la fe de los otros, o, por el contrario, ser extremadamente virulento, como en el último Gide, pero no por eso deja de ser una

7. Recordemos que Dios ha hecho milagros, pero que los milagros son la excepción, y que el juego normal de la providencia está en usar el desenvolvimiento libre de las causas segundas para los fines sobrenaturales que constituyen el secreto de Dios y que solamente a medias se les descubren a las almas santas. Sólo con abandonarse a esta confianza en Dios y en su providencia, alimenta en el alma el sentido de la alegría y de la serenidad. Hay que creer en la providencia porque se cree en Dios, y no creer en Dios porque se cree en la providencia.

secuela del siglo XIX. No deja de ser interesante que Sartre admire en Gide al hombre que ha afrontado con coraje el hecho de que el hombre se encuentra solo y de que no hay Dios.

Este racionalismo está superado tanto en el terreno científico como en el religioso. Es extraño verle sobrevivir a sí mismo más tenazmente de lo que se podía esperar. Pero es necesario tenerlo en cuenta. Para muchos escritores, una serie de verdades no son más que dogmas. Pierre Quint, en su libro sobre Gide, es un ejemplo. Para este ensayista, por otro lado notable, la religión es ceguera, el creyente tiene miedo de vivir, se esconde de lo real porque no se atreve a tomar sus responsabilidades; es evidente que la castidad conduce al retraimiento, que Dios es un gendarme, etc.

El marxismo está también en esta línea de pensamiento en lo que se refiere a la crítica de Dios y de la religión: está fundado en una filosofía y una ciencia que se han momificado, descansando perezosamente sobre el estado del pensamiento tal como se encontraba en 1848 y que permanece al margen de toda la posterior evolución intelectual.

En fin, hasta entre las filas del existencialismo ateo, la presencia del racionalismo, del sensualismo estético a lo Renan, es evidente; testigos, Sartre y Camus. La ideología dominante en la UNESCO, con Julian Huxley, por ejemplo, que fue uno de sus inspiradores, es igualmente racionalista y laica.

Contra estas posiciones obstinadas, se impone siempre el uso de los métodos clásicos de discusión. Es necesario repetir constantemente la prueba, demostrar que el creyente no se ciega, que Dios no es un gendarme, etc. Trabajo fatigoso, cuando se consideran los otros problemas actuales, pero trabajo siempre indispensable. No olvidemos que la filosofía implícita en las tres cuartas partes de los «Digests» es este racionalismo bastante a ras de tierra, pero que con frecuencia toma el aspecto, aunque a veces es real, de heroísmo.

### 2. *La «muerte» de Dios.*

Todos los autores citados han luchado con el problema de Dios; han creído que debían responder que Dios no existe. Los que vamos a abordar a continuación ni siquiera se plantean el problema de Dios o, por lo menos, aparentan no plantárselo.

En una parte bastante extensa de la literatura moderna, el clima normal de la vida es la inexistencia de Dios. El ateísmo es el punto de partida. De la misma manera que esta literatura no es in-moral, como



la de Gide, sino a-moral, de la misma manera es a-tea. La enorme tesis de Sartre, *L'Être et le Néant* (El Ser y la Nada), 722 páginas *in octavo*, en letra chiquita, no trae más que cuatro páginas en total para discutir el problema de Dios, y estas páginas se presentan como una especie de recuerdo de nociones evidentes que se dan por sabidas.

De la misma manera, Camus fundamenta todo su ensayo *L'homme révolté* sobre un ateísmo presupuesto: Sobre un total de 384 páginas, apenas hay tres consagradas a este problema. Y si se considera la obra filosófica anterior, *Le mythe de Sisyphe*, se descubre que el punto de partida es la eliminación de la hipótesis Dios. En las novelas nunca se ve a nadie que busque a Dios; ninguna de esas crisis que describen un Barrés, un Claudel, un Mauriac, un Malègue.

Este ateísmo dado por supuesto se vuelve a encontrar en las innumerables novelas y obras de teatro derivadas de estas dos fuentes mayores de la moderna literatura francesa. La literatura anglosajona no es una excepción: Morgan, por ejemplo, es tan racionalista como los otros, a pesar de la apariencia de platonismo estético con el que presenta sus intrigas puramente humanas en disponibilidad de metafísica.

### 3. Ausencia de lo sobrenatural.

Uno estaría tentado a hablar, después de la «muerte» de Dios, del «rechazo de Dios», del anti-teísmo. Creemos que hay algo mejor que hacer. La noción de rechazo de Dios es *ambigua*: Para el creyente, significa el «no» a un Dios que él sabe que realmente existe; se trata, por lo tanto, de un pecado, el más grave de todos; para el no creyente, es imposible juzgar. Aunque su ausencia de fe se exprese en términos de resentimiento, se puede tratar solamente de una mala comprensión del verdadero rostro de Dios: si se cree que Dios nos enajena, «rechazar» este Dios es un «deber»; negándolo, se rechaza una cosa «mala». No hay anti-teísmo.

El verdadero problema es sobre todo saber por qué los Camus, Sartre, Bataille, Simone de Beauvoir sólo tienen de Dios un conocimiento tan imperfecto, que, en cierto sentido, su deber consistía en decir «no» a ese «Dios», a ese «ídolo». Si los creyentes están tentados de ver demasiado exclusivamente los aspectos de la experiencia humana que conducen a una visión «abierta» a la fe religiosa, los incrédulos de los que hablamos están, sin duda, demasiado inclinados a no ver en la vida más que los aspectos sórdidos, absurdos, terribles, y a desconfiar de toda otra clase de experiencia.

Un problema todavía más fundamental es el de preguntarse, ante este

desconocimiento tan generalizado, sobre las «maldades de la cristiandad». Que los incrédulos de renombre se imaginen que los católicos están todavía en la época del *Syllabus*, que pongan en el mismo plano una encíclica y una definición como la de la ascensión desde el punto de vista de la autoridad, etc., revela el estancamiento del universo intelectual en que se mueven los cristianos y los ateos de nuestro tiempo. Por otra parte, es también un «juicio» sobre nuestro catolicismo visible (*Vulgärkatholizismus*, decía F. Heiler). La renovación que se espera del concilio debe atender también este aspecto. Sartre y Merleau-Ponty han conocido sólo a Dios a través del testimonio de Leibniz, de Spinoza, o a través del «fracaso de la cristiandad», como se ha dicho a propósito de Simone de Beauvoir. En este desconocimiento, la responsabilidad no está toda, sin duda, en los creyentes, pero también está en ellos. Con demasiada frecuencia, para ver el verdadero rostro de la Iglesia y, por tanto, para entrever a Dios — porque en el plano existencial la Iglesia es un testigo mayor de la fe en Dios, se juzga de Dios a través de ella — es necesario estar en el interior de su seno desde muchos años atrás; el que la ve desde el exterior, muy difícilmente captará lo esencial. *Es un hecho*.

Creemos que la categoría de anti-teísmo, propuesta por Marcel a propósito de Sartre, no es esclarecedora. Contribuye a extender indebidamente, fuera de las fronteras del mundo católico, las maneras de pensar que solamente convienen a ese mundo católico, mientras estamos en un mundo pluralista.

La nota adicional sobre la *situación del ateísmo* (infra, p. 41) dará en detalle el aspecto filosófico de la cuestión. Mencionamos aquí algunos aspectos literarios.

El único pasaje en el que se trata del rechazo de Dios es el de *L'homme révolté*, de Camus, al hablar de la rebelión *romántica* contra Dios: Al salir del mundo cristiano embargados todavía por la fe, los revolucionarios románticos negaron sin duda, por lo demás muy literariamente, al Dios que «conocían». Camus se apresura a demostrar que la rebelión que él promueve no tiene nada que ver con este proceso. Esta nueva rebelión parte de la certeza de que Dios no existe y se esfuerza, por consiguiente, en fundamentar el humanismo de los «universales concretos». La frase «absurda» de la obra de Camus ha implicado quizá una negación del mundo tal como se nos presenta, un mundo de dolor y de muerte; pero, además de haber sido marcado este período por el impacto de la enfermedad brutal y por la lectura de Nietzsche, fue breve: la «peste» o invasión planetaria de dolor y de muerte, de injusticia y de mal, absorbió toda tentación de pose romántica que pudiera dar lugar a la «religión de la felicidad»; esta «peste» tiene sus mártires y sus santos, y sus hombres de buena voluntad, a pesar de que Dios no existe. Parece, por lo demás, más justo clasificar a Camus entre los ateos *negativos*, por agnosticismo, que entre los positivos.

Sartre, en *Le diable et le bon Dieu*, parece haber acumulado las blasfemias, por ejemplo, cuando hace decir a Karl: «A aquel que da sin que podamos devolverle el equivalente, hay que responderle con todo el odio de nuestro corazón.» A pesar de todas las apariencias, Sartre critica violentamente una caricatura de la fe en Dios que él se imagina muy extendida y que, a sus ojos, representa la actitud esencial de la fe. Se preguntará, sin duda, por qué Sartre no parece haberse preocupado del testimonio que dieron los santos, lo que ciertamente hizo Camus en el interés que demostró por el libro del abate Six sobre Charles de Foucauld; pero de ahí a sacar la conclusión de que se trata de mala fe y de rechazo de un Dios «conocido», hay mucho camino. La frase citada sobre el odio con que se ha de responder al don, manifiesta ciertamente una ausencia total del sentido de la disponibilidad, del don, de la gracia. Pero no hay que olvidar que es la frase de un personaje de Sartre, y no del mismo Sartre; además, convendría preguntarse si el «don» se le ha presentado alguna vez a Sartre en un contexto tal que haya tenido que ver que implicaba la aceptación en el único plano en que es esencial concederla, el del amor de un Dios que nos crea libres al mismo tiempo que nos engendra para una vida divina, y que no se ha de confundir con Dios sabe qué futilidad sentimental y paternalista que, justamente, le dio horror. Términos como «esclavitud mariana», que nos parecen tan normales, pueden provocar, por ejemplo, una profunda impresión de desprecio ante los que no ven más que el aspecto exterior; este término, además, no es nada bíblico. En concreto, se podría preguntar si tal frase no resume, caricaturizándola, una influencia protestante — el abuelo de Sartre era protestante — en la que se ha insistido unilateralmente sobre el «todo» de Dios y la «nada» del hombre. Ante algunas miserias inmediatas, cuyo sentido captó muy pronto, como también en su medio familiar — el de su abuelo, demasiado solemne y muy cómico —, ¿no habrá tenido, mientras escuchaba esta «predicación», la tentación de no ver más que conformismo piadoso y una inconsciente comedia?<sup>8</sup>

Simone de Beauvoir también parece haber desconocido el verdadero rostro de la piedad cristiana. Su itinerario hacia la incredulidad la hizo pasar «del cielo de las ideas a la tierra de los hombres». De joven veía el cielo como «una ascensión capitaneada por nubes y ángeles»; se representaba el mundo como «cantando la gloria de Dios»; las estrellas eran otras tantas «miradas» de Dios sobre ella, que «se sentía mirada por Alguien». Una primera crisis religiosa la puso ante el rostro «beato y rudo» de la religión; separó a Dios de ese medio sociológico de devotos «más ricos en virtud que en diplomas». Una segunda crisis, hacia los catorce años, le hizo captar su responsabilidad moral como esencial para su vida. Aparentemente, rechazó a Dios, «no pudiendo renunciar a las alegrías terrestres». También ahora rechazó a un Dios que se le presentaba con una «mirada adusta», un aspecto «vampirizante» que la perseguía, pareciéndole que la robaba de sí misma en provecho de un mundo irreal en el que acababa de ver que

8. Resumen en estas ideas, bajo mi propia responsabilidad, una conversación que tuve el 3 de noviembre de 1961 en Lovaina con Van der Veken. Está preparando una tesis sobre el absoluto en Merleau Ponty. El término *malfaçon de la chrétienté* está tomado del tomo II de LEPP, I., *Itinéraire de Marx à Jésus-Christ*, París 1957. En este sentido hemos reelaborado de nuevo nuestro estudio sobre Sartre, en la octava edición del tomo II de *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme*. En lo que se refiere a Camus, esta revisión se encuentra en la novena edición del tomo I, *Silence de Dieu*, Tournai-Paris 1962 (trad. castellana: *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Gredos, Madrid 1961 ss., 4 vols.

realmente no creía porque su mundo religioso era etéreo y desencarnado. «Rechazaba» a ese «Dios-vampiro». En realidad, no hubo rechazo, sino abandono de una caricatura de Dios. Hubo ateísmo absoluto, es decir, afirmación de que la inexistencia de Dios es una condición del humanismo, de la vida sobre la «tierra de los hombres»; el «Dios» que ella negaba no era el verdadero, sino un Dios enajenante que no podía dejar de rechazar.

El verdadero problema es el de saber cómo, en nuestra época de *renovación* cristiana, Simone de Beauvoir, como Sartre y Camus, no ha podido nunca captar verdaderamente ese «nuevo» (y eterno) rostro de Dios. ¿Será que esta «renovación», por evidente que sea a los ojos de los creyentes del interior, no ha llegado todavía a ser verdaderamente una «cosa de la Iglesia», renovando los «escapates»? ¿Estará todavía el hombre de la calle en el estadio de las incomprensiones y desconfianzas que anteriormente hemos descrito? Planteamos el problema.

De cualquier manera que sea, estos testigos parecen sinceros y leales. Tienen un verdadero propósito de grandeza en la presencia ante las realidades terrestres, en el interés por combatir la injusticia y la violencia.

En estos escritos, la grandeza del hombre consiste en saberse mortal. Una lucidez tensa, algo declamatoria, que se mece en su propia tristeza y que se pone en tensión por su propio rechazo de la condición humana. En el horizonte de estas búsquedas hay siempre un proceso seguido contra Dios.

El único camino de acceso hacia estas almas amuralladas en su propia grandeza, es la de invitarlas a profundizar más hondamente en el verdadero rostro del hombre y a descubrir esas necesidades espirituales que ninguna reforma social, ninguna revolución, ningún arte, ningún estoicismo podrán satisfacer: la soledad del corazón en el amor, la necesidad de verdad, la aspiración a lo absoluto, inscritas en el mismo dinamismo de la acción humana, muerte y sufrimiento, desaparición cierta, algún día, de toda civilización. Profundizando así en el rostro del hombre, sin quitarle nada de esa grandeza sagrada de la que el cristianismo nunca ha renegado, sino que siempre ha unido a la imagen de Dios que somos, se puede hacer entrever, más allá del humanismo que encuentra su grandeza en su propia lucidez, una dimensión trascendente que completa, sin destruirlos, los valores auténticos del trágico humanismo que se está desarrollando ante nuestros mismos ojos.<sup>9</sup>

Hay que mostrar, sobre todo, el verdadero rostro del cristianismo tal como aparece, por ejemplo, en las novelas que vamos a indicar a continuación.

9. En la misma línea de esta literatura «trágica», hay que citar a un gran testigo, Faulkner, y a sus epígonos menores, Caldwell, Dos Passos, Hemingway, Thomas Wolfe.

### III. DIOS EN LA LITERATURA CRISTIANA

#### 1. *Los grandes novelistas del siglo XIX.*

Las novelas más notables son de últimos del siglo XIX y dominan, como un fondo de montañas, el horizonte de los novelistas actuales. Todos, profundizando más allá de las apariencias, alcanzan las raíces de la vida; en pleno siglo optimista, profetizan un cataclismo que amenaza al hombre y a las civilizaciones. En otras palabras, estas novelas plantean el problema del hombre con tal profundidad, que únicamente la solución cristiana o un ateísmo radical pueden estar a la altura de este trágico interrogante.

Henry James y Marcel Proust describen tan profundamente la sociedad mundana, que en sus libros, que en su apariencia son la descripción del fin de un mundo, se entrevén el apocalipsis y el fin del mundo. La mentira, la brutalidad, el egoísmo son tan profundos en su universo, que se piensa en una ciudad infernal.

Thomas Hardy da testimonio de un «pesimismo tónico» en la alucinante imagen de una vida sin Dios; es como un «bloque de granito negro» sin grietas ni puntos débiles; el hombre es grande por su lucidez triste. Joyce deriva de Hardy. Con un estilo que aturde, traza el cuadro de un infierno en el interior de cada hombre: caos, soledad, mezcla de lo mejor, lo mediocre y lo peor, en cada uno de nosotros, en cualquier momento y de cualquier manera, ésta es la imagen del Ulises moderno. Y el genial autor deja entrever que todos nuestros males provienen de la ruptura del lazo parental, original, de la generación del hombre a partir de Dios. La obra de Joyce es una *Divina comedia* cuyo autor no ha escrito más que el *Infierno*. Por contraste, está clamando por una *Vita nuova*.

Herman Melville, por fin, en su búsqueda apasionada de una ciudad feliz, quería responder a la mentira que veía en la civilización de los primeros colonizadores americanos.

El testimonio de las literaturas anglosajonas, por lo tanto, combinadas con la de Proust, concluye en una *crisis ontológica*. El novelista más grande de todos los tiempos, Dostoyevski, ha entrevisto la profundidad del drama del ateísmo. La respuesta cristiana: alegría en el dolor, humildad, amor a Jesús, contiene las tres estrellas que dominan su universo.

El cristianismo que surge al salir de este descenso de la novela a los círculos del infierno interior, mundano y social, está, por lo tanto, marcado por un signo trágico.

En el alborar de este siglo XX no hemos llegado a plantear los problemas religiosos en sus dimensiones totales, las del Calvario, par-

tiendo solamente de los autores literarios que escribieron bajo el signo del pesimismo: otros muchos caminos confluyen en la ruta del Gólgota.

La obra del más grande escritor alemán moderno, Thomas Mann, partiendo de la búsqueda del humanismo goethiano, desemboca, con *Doctor Fausto* y *El elegido*, en el reconocimiento de la necesidad de la gracia para salvar al mismo humanismo.

Si había algún escritor a quien Gide, Martin du Gard y, con ellos, todo el universo democrático saludaban como al testigo más grande de la serenidad goethiana ante los dos abismos, el de abajo, enfermedad, muerte y locura, y el de arriba, los dioses, era Thomas Mann, el autor de *José y sus hermanos*. Mann hacía de la Biblia una especie de *Götterdämmerung*, un crepúsculo de los dioses, y saludaba en José a un «bendito con las bendiciones de lo alto» y a un «bendito con las bendiciones del abismo, ese abismo que yace allá abajo, muy profundamente, debajo de nosotros»; el sonreír de José, esa *Heiterkeit* que aparece en su rostro, al final de la gigantesca novela, era el símbolo del sonreír del hombre que ha vencido los terrores irracionales y religiosos y ha conquistado la serenidad sonriente. Mann había vencido a Nietzsche y a Schopenhauer, los ídolos de su juventud, en la época de los *Buddenbrooks* y de *La montaña mágica*.

Y, sin embargo, *Doctor Fausto*, por testimonio de su propio autor, ha de ser interpretado en términos de pecado y gracia. El artista cuya vida se nos cuenta es el símbolo de este mundo moderno que, rebelado contra Dios, ha conocido la esterilidad de un arte que no encuentra más inspiración y busca, en el matrimonio con el abismo, la fuente de nuevas inspiraciones. Su consecuencia es la locura, la de Leverkühn, el héroe del libro, y la de la Alemania de la aventura nazi, la del mundo entero en las guerras mundiales. Únicamente cuando, ya loco, Leverkühn vuelve junto a su madre para vivir sus diez últimos años, el autor deja entrever la última lección: Jamás tenía que haber dejado el seno maternal, nunca tenía que haberse expuesto a esa aventura demoníaca, desafiando al mismo Dios: el que quiere ser ángel se convierte en demonio. Un rayo de esperanza aparece al final del *Canto de dolor del doctor Fausto*, la última obra del músico. La última nota, largamente sostenida, resuena todavía en el silencio, pero, porque se ha reconocido ya el error del orgullo ateo, se transforma en una nota de luz que se vuelve a encontrar más claramente en *El elegido*.

Desde todos los caminos del horizonte literario, el mensaje de los grandes novelistas de los siglos XIX y XX confluye hacia una religión trágica. Del centro de este espíritu trágico nace una esperanza, una alegría. La gran masa novelística culmina en la lucidez desesperada o en la esperanza de la pascua.

#### 2. *Las actuales novelas cristianas.*

Los actuales novelistas cristianos parten del término de sus antecedentes. Su cristianismo está fundado sobre el sentido trágico, el aparente

*silencio de Dios.* De la meditación de este misterio hacen surgir el mensaje pascual. Dicho de otro modo, alcanzan a Dios a través de las virtudes teológicas de fe, esperanza y caridad.

*La fe.* Dos nombres dominan aquí, Julien Green y Joseph Malègue. Green está obsesionado por la soledad, la locura y la muerte. Está obsesionado por la belleza del mundo sensible, hecho de gracia corporal, de armonía y de efímera ternura. Pero al mismo tiempo Green se siente atraído por el sentido de la nada de este mundo; tiene el *sentido de lo invisible*. Este invisible es tan pronto una noche cósmica que lo aterroriza, como, ciertamente después de su conversión (1939), un sentimiento casi físico de la realidad del Dios de amor y de sus formidables exigencias de pureza. Existe en Green un sentido de lo místico, pero de una mística que no se ha desprendido suficientemente de su jansenismo natal (Green fue educado en el protestantismo y, después, a partir de su primera conversión en 1916, en un catolicismo demasiado jansenista).

Joseph Malègue está preocupado por revelar el juego complementario de las «intuiciones del corazón» y de la «búsqueda de la inteligencia» en la vida de fe. Tiene la preocupación de mostrar que la fe no es un acto del sentimiento, un golpe de estado de las potencias irracionales a expensas del espíritu de búsqueda positiva. La síntesis que domina la genial novela *Augustin ou le Maître est là*, es Jesús: Dios, encarnado, ha aceptado jugar el juego de las causas segundas, tanto en la pasión que esconde a los ojos de los hombres su divinidad como en los testimonios históricos de los evangelios y de la Iglesia. Dios se esconde y se revela a la vez para que le encuentren los que le buscan con toda su alma y para que, en efecto, no le encuentren los que le buscan esperando no encontrarle. Esto es de Pascal.

*La esperanza.* Graham Greene (no mencionaremos a Péguy, demasiado conocido) es el testigo de la «pasión de la esperanza» en las almas cristianas modernas. Sus personajes todavía tienen piedad de los otros, pero ya no se atreven a creer en Dios ni esperan verdaderamente en Él. Scobie es testigo de ello en *El fondo del problema*. Esta ausencia de Dios, este silencio de la divinidad que dominan en el universo de Graham Greene únicamente se hacen como transparentes ante «el poder y la gloria de Dios»: la piedad que los hombres se tienen entre sí se hace como un signo sensible del amor de Dios hacia los desgraciados; más aún, por los sacramentos, la misma debilidad del hombre se llena del poder de Dios. Es el contenido de *El poder y la gloria*.

Esta esperanza está en Greene tan oculta tras el aparente triunfo del mal y del aparente descorazonamiento de los héroes cristianos, que parece lo contrario de la esperanza, la condenación del pecado de desesperación. Únicamente Dios da la vuelta a los datos del problema: lo que parecía desesperación es pasión misteriosa de esperanza; lo que parecía abandono, ausencia, se convierte en sostén, presencia. En la muerte de toda la esperanza humana nace y se desarrolla la esperanza sobrenatural.

*La caridad.* Compasión del hombre hacia el hombre, solidaridad, amor fraternal, son los valores que están en la atmósfera de nuestro tiempo. En nuestro siglo se ha llegado a comprender que la persona no llega a su total desarrollo sino es en la «comunidad» con el «otro».

Esta comunión frecuentemente está bajo el signo trágico de la guerra, de la revolución y de la muerte. Pero es el oriente místico de los modernos hijos del siglo.

La caridad desempeña una enorme función en la actual novela cristiana. Green, Greene, Malègue son testigos de esto. Pero el que nos ofrece un sentimiento casi físico es Bernanos. El gran amor a los pobres, a los pequeños, a los «niños humillados» que anima su obra tiene su fundamento en el sentimiento de las *Bienaventuranzas*. Es decir, en Bernanos la caridad es igualmente trágica.

*La alegría de la creación pascual.* Bernanos nos obliga a ir más allá de nuestras categorías: da testimonio de caridad, en efecto, de la caridad evangélica, pero también y sobre todo de esa misteriosa alegría que brota del corazón de ese mundo de tinieblas, de mal y de mentira que su obra describe. Con Malègue, Bernanos es el más grande novelista cristiano europeo. Solamente Sigrud Undset lo supera en amplitud y simplicidad. Bernanos ha demostrado, en *El diario de un cura de aldea* y en su *Diálogo de carmelitas*, que en su misma desesperación, miedo y agonía, las almas, pulverizadas por el torbellino apocalíptico de este tiempo, son rescatadas misteriosamente en la agonía de Jesús, y que la alegría pascual lo domina todo<sup>10</sup>.

Acabamos de decir que Sigrud Undset, y sólo ella, lo supera. Por una sencilla razón: Sigrud Undset, presentándonos un universo duro y violento, donde los pecados son fuertes y explícitos, *supera la coyuntura presente* y alcanza algunas de las cumbres de la eterna novela

10. En la misma línea hay que colocar la numerosa literatura que describe a «Cristo entre los esclavos»; testimonios cristianos sobre los campos de concentración, literatura «lazareana» de Cayrol, testimonios de vidas de sacerdotes en los medios obreros (Cesbron, Perrin, etc.).

crisiana. Amor humano, imagen del amor divino (*Cristina, hija de Lavrans*), penitencia y al mismo tiempo misericordia para con el obrero de la hora undécima (*Olov Audunsoen*), itinerario que va del «naturalismo racionalista» de este siglo al heroísmo del don de sí mismo a Dios (*Paul Selmer's Labensgang*), y, en fin y sobre todo, vislumbre, entrevisión de la creación transfigurada por el juicio glorioso de Dios (final de *Cristina* y de *Olav*), tales son los trazos principales de la obra de la genial novelista crisiana.

Todos estos novelistas se encuentran con el drama del sufrimiento y de la muerte del hombre y del mundo, y descubren, por una notable profundización de la noción de providencia, su significación oculta, la de una marcha hacia la alegría pascual. El centro de la actual novela crisiana es el triunfo pascual, muerte y vida. Y así alcanzamos la meta de este capítulo: Dios, interviniendo en el drama del hombre, individual y cósmico, y conduciéndolo, por medio de la pedagogía del sufrimiento, hacia la mañana de la pascua. Es Jesucristo, el Dios vivo de las Escrituras y hombre como nosotros, el que aparece en el horizonte de la literatura moderna. Si la novela actual es metafísica, esta metafísica, como se ve, es muy existencial, muy concreta; está lejos de la metafísica objetiva de los siglos anteriores.

Exceptuando a Bernanos y a Sigrud Undset, esta literatura presenta demasiado exclusivamente a Dios como una paradoja dolorosa<sup>11</sup>. Conviene remarcarlo y decirlo a los fieles a quienes enseñamos. Aunque el paso de lo trágico humano a Jesucristo sea fácil<sup>12</sup>, es difícil mostrar que, objetivamente, sea razonable este proceso. En este aspecto, puede ayudarnos Malègue. Pero sólo una enseñanza crisiana completa podrá corregir y completar toda la visión, porque mostrará la solidez racional de la apologética y el equilibrio maravilloso de la revelación, entre el dolor y la alegría, en Jesús.

Después de todo, la literatura, en este aspecto, no es más que un modesto pórtico a la filosofía religiosa y a la teología.

11. No hemos dicho nada de Mauriac porque, aunque describa en inolvidables rasgos la lucha entre el amor propio y el amor a Dios en el corazón del desierto de este mundo, su perspectiva es demasiado pesimista, demasiado cerrada a la mañana de pascua.

12. La mayor parte de las novelas de anticipación nos dan un testimonio análogo: en el centro de un futuro trágico, espantoso, se vislumbra una presencia cada vez más clara de la Iglesia y de la vida crisiana. Pienso en F. Heer, Hesse, Werfel. Léase Bosc, R., *Romans allemands d'anticipation*, en «Études», abril de 1951. Ya se ve que nuestra visión panorámica es parcial. Conviendría citar también a Evelyn Waugh, E. Langgässer, Béatrice Beckx, Maurice Baring. Conviene limitarse. En el plano literario general, el genio por excelencia, en nuestros días, es Péguy; ha conocido lo que era la desesperación metafísica y la esperanza crisiana encarnada. El testimonio de Claudel es también muy expresivo a favor del lirismo sacral de la creación ante Dios, pero excesivamente teñido de simbolismo mallarmiano, demasiado «artista», para ser tan universalmente accesible como el de Péguy. Además, en Claudel el poeta (por lo demás genial) ha matado al pensador. En Péguy el poeta y el pensador se dan la mano.

## Nota

## SITUACIÓN PRESENTE DEL ATEÍSMO

1. Ya no parece posible clasificar a los creyentes en una de las tres categorías clásicas: los que no reflexionan, los que son incapaces de comprender las pruebas de la existencia de Dios y los de mala fe. Dejar implantar esta idea en el espíritu de los creyentes es provocar una crisis posteriormente, cuando el contacto con un mundo pluralista y dividido haya aportado la convicción de que existen ateos de buena fe.

Las pruebas de la existencia de Dios se han enseñado con frecuencia de una manera tan «racionalista» —no decimos «racional»—, que el espíritu se pregunta de buena fe si el que no capta la importancia de esas pruebas no debe ser clasificado en una de las tres susodichas categorías. El malestar es destructor cuando las relaciones de la vida provocan los encuentros con los no creyentes sinceros y leales. Casi siempre se tiene contacto con ateos que se refugian en el «ghetto de los creyentes», o, por el contrario, se respira un vago escepticismo sobre el valor de las pruebas de la existencia de Dios; entonces nos refugiamos en una fe por costumbre o por sentimiento. Pero es un hecho que las pruebas de la existencia de Dios son válidas; pero también es un hecho que no convencen a todos los que las consideran, sin que por eso se los pueda calificar de mala fe. Existe el misterio de la «incredulidad» en el sentido de un hecho, humanamente irreversible, según parece, que tiene sin duda un sentido en el plan de Dios, pero que el creyente tiene que esforzarse en comprender. «Los creyentes, en nuestros antiguos países de cristiandad, no tienen la más pequeña idea de la espesura de los muros que los separan del universo mental de los no creyentes», escribe I. Lepp; y agrega que en el tiempo de su incredulidad «no se sentía existencialmente más conmovido por las pruebas de la existencia de Dios —sobre las que, por otra parte, había obtenido las mejores notas en el examen oral de bachillerato—, que por las categorías *a priori* de Kant o por las mónadas de Leibniz»<sup>13</sup>.

2. Se pueden distribuir en cuatro las principales categorías de ateísmo: el ateísmo *mundano* por falta de reflexión, el ateísmo *práctico*, que niega en la práctica la fe que se profesa verbalmente, el ateísmo *negativo*, que concluye en la imposibilidad de probar la existencia de Dios, y el ateísmo *positivo*, que afirma que Dios no existe y pone esa no-existencia de Dios como el punto de partida del humanismo.

Podemos dejar de lado el «ateísmo religioso», que lucha contra una falsa idea de Dios, indigna de un verdadero clima religioso, trascendente, reem-

13. LEPP, I., *Psychanalyse de l'athéisme moderne*. París 1961, p. 36, 28.

plazada por lo que Sertillanges llamaba los «*joujoux* religiosos». Sobre todo, el ateísmo religioso lucha contra toda idolatría, como debe hacer cualquier creyente, pero con la diferencia de que el ateo, identificando pura y simplemente la idea de Dios con sus caricaturas, se cree de buena fe «ateo» y traslada a otra categoría de pensamiento su idea de trascendencia. Proudhon es, en cierta manera, un ateo religioso<sup>14</sup>.

El ateísmo *mundano* es el que nace de la falta de reflexión: «¿Dios? No pienso nunca en Él», dice un personaje de Françoise Sagan. El ateísmo práctico es otra forma de idolatría, más próxima a la mentira que al error: «Hay ateos prácticos — escribe J. Lagneau — cuyo ateísmo consiste no en negar la existencia de Dios, sino en no realizar en sus actos esa existencia de Dios. El ateísmo práctico es el mal moral que de ninguna manera implica la negación del valor absoluto de la ley moral, sino simplemente la rebelión contra esa ley.» «Creyentes conformistas con la fe muerta y las obras farisaicas — continúa E. Borne — pueden ser ateos prácticos, vituperando noblemente el ateísmo en sus discursos. El ateísmo práctico de muchos cristianos es ciertamente una provocación permanente a la indiferencia religiosa y a la incredulidad, aunque es un abuso el constituirlo en la única fuente del ateísmo de los ateos»<sup>15</sup>.

Una primera conclusión se desprende del examen de estas categorías de ateísmo práctico y «religioso»: «De esta unanimidad de toda una juventud atea o auténticamente cristiana, por el momento no queremos deducir sino esta conclusión: Es evidente que es necesario renovar la presentación de las verdades de la fe. No podemos dejar que los jóvenes de este país mueran de sed al borde de las fuentes inagotables. Sería poco inteligente»<sup>16</sup>.

3. El ateísmo *negativo* ha estado siempre muy extendido. Los ateos de esta tendencia no hacen de su ateísmo un valor, sino un hecho. La incredulidad, en este caso, supone una búsqueda del espíritu, del corazón y de la voluntad, pero que no ha llegado a feliz término, sin que se pueda, con nuestro juicio humano, declarar una culpabilidad. Con frecuencia este ateísmo es otra de las formas del agnosticismo, respetuoso y entristecido o desesperado.

a) Unamuno no es ciertamente un ateo en el sentido estricto del término, pero nunca encontró la creencia positiva en Dios. Su itinerario es el característico de un fracaso en la fe sin que se pueda determinar su culpabilidad. Durante la crisis de 1897, Miguel de Unamuno buscó al Dios cristiano con todo su corazón y con todas sus fuerzas: vida santa, oración, reflexión, todo está atestigüado en el *Diario* de ese período. Algunos, sin duda, opinarán que en un país tan católico como el suyo, donde las explicaciones filosóficas y teológicas estaban «tan a mano», este fracaso difícilmente se puede explicar sin una parte de responsabilidad. Este tipo de ra-

14. DE LUBAC, H., *Proudhon et le christianisme*, París 1945, p. 192-193. El autor habla de un «antiteísmo social».

15. BORNE, E., *Dieu n'est pas mort* (col. «Je sais. Je crois», n.º 90), París 1956, p. 8-9. J. Lagneau ha sido uno de los profesores de Simone Weil; él la despertó al sentido religioso.

16. HOURDIN, G., *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?* (col. «Tout le monde en parle»), París 1959, p. 83.

zonamiento, todavía muy frecuente, supone una «visibilidad» del signo religioso de tal orden, que el simple hecho de no percibirla presupone necesariamente una culpabilidad. Si esta «evidencia» de la fe existe todavía en ciertos países donde la cristiandad subsiste parcialmente, está muy lejos de aparecer en el mundo «pluralista» en que, cada vez más, viven los hombres. Ahora bien, es necesario razonar *también* en función de este mundo en que «la duda ha llegado a ser la opinión general». La situación intelectual de la Europa católica, en la época de Unamuno, era tan mala, que un hombre como él prácticamente no pudo encontrar del lado católico un interlocutor capaz de responder a sus problemas. Estos problemas estaban legítimamente planteados, partiendo de la filosofía y de la ciencia con la cual, según León XIII, convenía confrontar el pensamiento de santo Tomás. Por otra parte, la psicología profunda de Unamuno descubre en él la presencia de un obstáculo particularmente abrupto para el camino de la fe-luz<sup>17</sup>.

En el hecho de la incredulidad sobre todo negativa, es necesario, por lo tanto, contar siempre con la *situación sociológica* (cultural y religiosa) en la que se ha encontrado el testimonio; es sobre todo necesario analizar los datos de la *psicología profunda* que nos permiten comprender el fracaso de la fe. El aporte moderno, quizá demasiado exclusivo, pero válido, a este problema es precisamente la insistencia en los aspectos subjetivos (no decimos subjetivistas) del acto de fe<sup>18</sup>. El análisis de un caso particular de ateísmo actualizará, con frecuencia, los datos existenciales que son válidos para toda una familia de espíritus.

b) Frecuentemente hay los rasgos de un *atestado triste* en el ateísmo negativo, como en G. Duhamel, cuyo Salavin es «un hombre como tantos otros que ha perdido la fe religiosa... lo que actualmente constituye la situación espiritual de gran número de hombres del siglo xx». «A veces encuentro cristianos de calidad. No los encuentro modestos. La certeza tiene en ellos la mirada de la impudicia. Hablan de la vida eterna como de un dominio colonial. Me hieren a mí, agnóstico desesperado, hieren y ofenden la idea de Dios.» Patrice Periot, tentado un momento por la fe de su hijo Thierry, no llega a rendirse porque descubre que las categorías de la inteligencia (orientadas en él en un sentido cientista) se anquilosan mucho más rápidamente que las del corazón<sup>19</sup>.

c) Camus, según sus últimas obras, encarna un agnosticismo cada vez más *respetuoso de la idea de Dios*, pero sin llegar a la fe. Una dificultad psicológica le impidió siempre superar el choque que experimentó, a los quince años, ante la muerte. El cadáver de un niño árabe aplastado por un autobús, sobre la carretera, en la orilla del mar, en Argel, le inspiró la

17. MOELLER, CH., *Textes inédits de Miguel de Unamuno*, en *Scrinium Lovaniense* (col. «Recueil tr. d'Hist. et de Philologie», 4.ª serie, fasc. 24), Lovaina 1961, p. 573-595, ensaya esta proyección sobre un autor importante de España. El mismo método se tendría que utilizar con Sartre, Camus, etcétera.

18. AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultat des controverses récentes* (col. «Univ. Cath. Lov. Diss. grap. Mag. fac. theol.»; serie II, t. 36), Lovaina 1945, p. 647-669. [cf. también, del mismo autor, *El acto de fe*, Barcelona 1964 (n.º 61 de «Pequeña Biblioteca Herder»)].

19. SIMON, P. H., *Georges Duhamel et nous* (col. «Cahiers de la Nouvelle Journée», n.º 38), París 1937, p. 153; cf. también p. 139, 150, 160.

expresión típica de una sensibilidad a flor de piel, susceptible y rebelde, característica de muchos de nuestros contemporáneos. Mostrando a su amigo el cielo azul y después el cuerpo inanimado, dijo: «Ya lo ves, el cielo no responde.» Este silencio de Dios hirió a Camus con un traumatismo profundo. Aunque logra expresar en imágenes concretas la situación existencial creada por el mal y el sufrimiento, no llega nunca a superarlas con la reflexión filosófica continua, como la de un Gabriel Marcel, un Lavelle o un Troisfontaines. La «rebelión» instantánea, endurecida, se interpuso constantemente, alimentando en él una desconfianza incoercible ante las «soluciones» metafísicas, que le parecía que siempre volatilizaban la realidad inmediata de tal muerte absurda. Si, al fin de su vida, Camus dio testimonio de su «admiración por la persona de Cristo», si rehusó ser identificado con la «incredulidad vulgar» (a pesar de llamarse a sí mismo ateo), continúa desconfiando ante las iglesias establecidas: veía ante todo en ellas el peligro, muy real con demasiada frecuencia, según él, del deslizamiento por las pendientes de las ideologías totalitarias, en cuyo nombre se ejercía la tiranía, se condenaba e, incluso, se conducían las guerras religiosas. De todos modos, y en esto está también cerca de la sensibilidad de muchos jóvenes europeos, prefería dejar entre paréntesis la respuesta metafísica a los problemas últimos — «quizá exista una respuesta, quizá no exista...» — y convidar a todos los hombres de buena voluntad, a todos los que son dignos del «pensamiento del mediodía», alrededor de los «universales concretos», como la justicia, la libertad social, etc. Esta segunda forma de ateísmo agnóstico, desconfiado ante las realizaciones concretas que inspiró en la historia, expresa muy bien el estado de ánimo de aquellos a quienes los sociólogos llaman «los hombres de la calle»<sup>20</sup>.

d) El agnosticismo desesperado parece ser el de Paul Valéry. Era lúcidamente consciente del carácter contingente, trunco, imperfecto de las «ideas» que llamamos «nuestras»; había descubierto cómo la vida de un individuo podía ser trastornada de arriba abajo, por muchos años, por un acontecimiento debido al puro azar — como el encuentro con una mujer en la esquina de una calle, de la que se queda uno enamorado con locura, sin que nunca pueda dirigirle la palabra —, un acontecimiento que un segundo de diferencia hubiera hecho imposible. Este descubrimiento — místico, en sentido negativo, pero real — de la nada interior o, por lo menos, de su radical contingencia, inspiró al autor de *Monsieur Teste* la tragedia de la Jeune Parque: El espíritu humano no puede vivir sin lo real, de lo contrario es absolutamente nada; al mismo tiempo, no puede vivir con él, porque lo real es nada, contingencia, y tomarlo en serio es prostituirse con la serpiente. La incredulidad total de Valéry, unida a esta visión «mística» de la nada, de la esterilidad de la vida personal y social, da a su obra esa fascinación potente, hecha de lucidez y desesperación. Un poema nunca está terminado, porque lo que interesa no es la materia, el contenido, siempre deficiente, inaccesible, sino el «hacerse» poético, el arte completamente formal, el espíritu que construye, equilibra, entrecruza los ritmos y las formas. La *Nuit de Gênes* fue contemporánea de este descubrimiento de la nada de todo. Ciertas clases de

20. Más detalles referentes a estas observaciones sobre Camus, se encontrarán en MOELLER, CH., *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme*, t. 1, *Silence de Dieu*, Tournai-Paris 1961, p. 27-31, 47-53, 84-89.

arte moderno inspirado en esta preocupación por «hacer», no preocupándose por la «materia», que es un simple pretexto, se basan en este agnosticismo desesperado<sup>21</sup>.

4. Para el ateísmo *positivo*, Dios estaría definitiva y totalmente muerto. Este ateísmo es un *humanismo*: sería el fundamento, y el único que podría serlo, de la verdadera relación de los hombres entre sí<sup>22</sup>, como también la de los hombres con el mundo que se ha de transformar. Bajo estas tres formas actuales — científica, política y moral —, este ateísmo persigue un mismo propósito, el de la «salvación» del hombre en la afirmación de su autonomía junto con su contingencia (a la que está ligada). Este ateísmo ha pasado del plano intelectual al plano existencial, porque es militante<sup>23</sup>.

a) El ateísmo *científico* critica al Dios de la *explicación*. En efecto, la ciencia estudia el lazo de unión entre los fenómenos, en una serie de causas del mismo orden. Al Dios de la *finalidad* se le deja en las sombras, porque el científico prefiere hablar de origen, de expansión, describiendo el paso a un nivel superior como un fenómeno de emergencia, sin ver el movimiento como «suspendido» de un «motor inmóvil»; en todo esto no hay sino posibilidades inherentes a las mismas cosas. En fin, en el estado de espíritu del científico que implica una explicación y una conquista, la mentalidad *contemplativa* ha sufrido una grave crisis. El hombre se ha unido a la naturaleza; es el espíritu humano el que hace la inteligibilidad del mundo. Este hecho desconsagra el universo en provecho del hombre. La idea de Dios sufre naturalmente el contragolpe<sup>24</sup>.

21. Esperamos poder ilustrar este hecho en *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle*, t. v, *Amour des hommes*, en preparación.

22. Citemos el discurso de Versilov al adolescente, en F. DOSTOYEVSKI, *El adolescente*: «Me represento ahora, mi amigo — comenzó con una sonrisa pensativa —, el combate ya terminado y la lucha calmada. Después de las maldiciones, los insultos y los disparos, ha venido la calma, y los hombres están de nuevo *solos*, como ellos querían; la idea grande que tenían antes los ha abandonado, la enorme fuente de energía que hasta ahora los alimentaba y los mantenía en vigor se ha retirado, como el sol majestuoso y seductor del cuadro de Claude Lorrain, pero ahora es el último día de la humanidad. Y de repente los hombres han comprendido que se han quedado completamente solos, bruscamente han sentido el gran abandono de los huérfanos. Mi querido amigo, jamás he podido imaginarme a los hombres ingratos o embrutecidos. Los hombres, al verse huérfanos, se estrecharían más los unos contra los otros, más estrecha y afectuosamente; se tomarían las manos, comprendiendo que desde ese momento eran el todo los unos para con los otros. Desaparecería entonces la gran idea de la inmortalidad y sería necesario sustituirla; todo ese gran exceso de amor por lo que era la inmortalidad se volcaría sobre la naturaleza, el mundo, los hombres, cada brizna de hierba. Se prendarían de la tierra, de la vida, irresistiblemente y en la misma medida en que progresivamente se hicieron conscientes de su estado pasajero y finito, con un amor particular que no sería en absoluto el de antes. Observarían y descubrirían en la naturaleza fenómenos y misterios hasta ahora insospechados, porque la mirarían con un ojo nuevo, con una mirada amorosa para con su bien amada. Se desparterían y se dedicarían a abrazarse, a amarse, sabiendo que sus días son efímeros y que esto es todo lo que les queda. Trabajarían los unos para los otros, y cada uno lo daría todo para todos, y por eso mismo sería feliz... Encontrándose, se mirarían con una mirada profunda y llena de inteligencia, y en su mirada estarían el amor y el cuidado» (p. 438-439, tr. fr.).

23. LACROIX, J., *Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai-Paris 1958 (versión castellana: *El ateísmo moderno*, n.º 51 de «Pequeña Biblioteca Herder», Barcelona 1964), es una excelente orientación de conjunto. Esta obra nos ha inspirado el plan de esta parte.

24. París es una ciudad nacida alrededor de Nôtre-Dame; los caminos de Francia se miden a partir de la catedral de Nôtre-Dame de París. Las ciudades antiguas se agrupan alrededor del

Galileo continúa siendo el portavoz de este espíritu científico: «Galileo es el principio de la edad moderna, del sistema de ideas, de valores y de aspiraciones que ha dominado y nutrido el terreno histórico que se extiende precisamente desde Galileo a nuestros pies. En el fondo de la civilización contemporánea, que se caracteriza entre todas las otras civilizaciones por la ciencia exacta de la naturaleza y de la técnica científica, se distingue la figura de Galileo»<sup>25</sup>.

Bertolt Brecht ha comprendido perfectamente este punto; lo convierte en fuente de ateísmo en su obra *Galileo Galilei*. Demostrando que la tierra da vueltas alrededor del sol, Galileo habría «desacralizado el cielo», «privado a los hombres de las esferas armoniosamente místicas». «Si el hombre es el rey de la creación... ¿por qué Dios lo habrá dejado relegado a un astro imperceptible?», pregunta un teólogo. Está muy bien expresado el malestar experimentado por determinado mundo cristiano habituado a «localizar» lo «divino» en las esferas celestes, por ejemplo, o a situar al hombre, rey del mundo, en el centro geográfico del universo, que se pensaba era la tierra<sup>26</sup>.

Aunque actualmente ya no está unido a la revolución de Galileo y Copérnico, el malestar continúa plenamente, porque la ciencia hace retroceder las fronteras siempre en el mismo sentido; ¡cuántos terrenos declarados «divinos», sometidos a «leyes» aparentemente intangibles y colindantes con el «orden divino», se han mostrado abiertos a la ciencia, a la dominación técnica del hombre, sin que pueda decirse que en este proceso haya habido ninguna revolución prometeica contra Dios!

b) El ateísmo político (prácticamente se trata del marxismo) tiene su punto de arranque en el carácter demiúrgico de la ciencia contemporánea. Pretende integrar la *praxis*, la acción técnica, por ejemplo, con el humanismo; pretende asimismo valorizar no la *physis* o naturaleza virgen, sino la *antiphysis* o la naturaleza transformada por el hombre, económica, social, cultural y política. Una primera forma de este ateísmo implica más un resentimiento contra un orden sociológico y político identificado o comprometido con la realidad de Dios. Proudhon, como ya se ha dicho, rechazaba violentamente una especie de «fatalismo» religioso que sometía al hombre a un orden divino querido por el mismo Dios; de este Dios hablaba cuando escribía: «Dios y el hombre son dos naturalezas que se rechazan desde el primer momento en que se reconocen.» El mismo Proudhon se declaraba «antiteísta» por «deísmo», porque en realidad combatía un mito falsamente providencialista, siendo su propósito fundamental quitar el fatalismo del destino humano; es decir, quería restituir al hombre el dominio de sus verdaderas responsabilidades; según él, se había puesto en el cuadro

templo, de la iglesia, del monasterio o de la catedral. Por el contrario, desde la altura del Empire State Building, en Nueva York, se contempla una ciudad creada por el hombre y para el hombre; ninguna iglesia inmediatamente visible; Saint-Patrick, catedral tan alta como la de Notre-Dame en París, difícilmente se descubre al lado del Rockefeller Center. A primera vista, Nueva York encarna un mundo desacralizado. Con todo, las iglesias están presentes y llenas. Es posible una síntesis de este mundo semidemiúrgico creado por el hombre y por Dios. Pero hay que elaborarlo. Trasladar la piedad «cisterciense» al 102 piso del Empire State Building, ése es el problema.

25. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Madrid 1949, p. 2.

26. BRECHT, B., *Galileo Galilei*, ilustra bien este aspecto del drama de Galileo. VON LE FORT, G., *La porte du ciel*, París 1958, demuestra, por otra parte, que lo que la Iglesia temía en el humanismo inspirado por Galileo era el orgullo prometeico.

de una autodenominada necesidad divina lo que en realidad dependía del hombre<sup>27</sup>. De la misma manera, ciertos textos de Marx, por ejemplo, aquel en que habla de «la religión como opio del pueblo», son susceptibles de una lectura sociológica. Cuando afirma que el hombre debe «procrearse», «crearse a sí mismo», su vocabulario es sin duda gravemente ambiguo, sobre todo para un filósofo tomista, pero quizá no expresa nada más que la voluntad de restituir al hombre los medios de producción economicosociales necesarios para una vida libre, que no esté «enajenada», privada de su primera dignidad<sup>28</sup>. Existe ciertamente el peligro de reducir al hombre a las meras necesidades económicas y sociológicas. Pero por sí misma la crítica marxista opera también en el sentido de un redescubrimiento de lo que en Dios está más allá de las categorías sociológicas y culturales con las que sin cesar se le mezcla por el mismo juego de las inserciones históricas sucesivas de la religión<sup>29</sup>. La unión entre el comunismo y el marxismo es estrecha: se es comunista por ser ateo y ateo por ser comunista. Sin duda «la Europa occidental del tiempo de Marx y Engels no era en absoluto cristiana religiosamente, aunque, por cierto, quería serlo sociológicamente»<sup>30</sup>; pero en Marx existía ya un ateísmo en el punto de partida. Karl Marx se identifica con la humanidad entera... Cambiar el orden social no le satisfacía de ninguna manera; era al mismo hombre al que quería transformar, y no podía tolerar que se le escapase de esta empresa el alma, la conciencia del hombre. Su «odio contra todos los dioses» va unido a la voluntad de constituir una «iglesia atea» — que es lo que explica precisamente la virulencia del ateísmo del marxismo comunista — y al hecho de que desde el principio Marx fue un ateo<sup>31</sup>. Sería conveniente analizar las razones personales y sociológicas que explican el ateísmo del joven Marx<sup>32</sup>, la estrecha unión entre el comunismo y el ateísmo bajo la forma de un humanismo político que pretende cambiar al hombre en su totalidad y nos obliga a hacer intervenir aquí, en el mismo plano de los hechos, la categoría de «religión substitutiva»<sup>33</sup>.

c) El ateísmo moral implica una reivindicación de la inocencia fundamental. «La conciencia metafísica y moral muere en contacto con el absoluto», escribe Merleau-Ponty. Si la situación fundamental del hombre estuviera ligada a una «culpabilidad original», estaría en peligro la misma autonomía de la libertad, y no sólo porque en esta visión de las cosas el sentimiento del pecado supondría una especie de hemiplejía de la libertad<sup>34</sup>, sino

27. DE LUBAC, H., *Proudhon et le christianisme*, París 1945, p. 81-136, todo el capítulo *Anti-clérical et théologien*.

28. LACROIX, J., *El ateísmo moderno*, Barcelona 1964, p. 33-34 cita un texto de Marx del que son posibles las dos «lecturas». CALVEZ, J., *Marx*, París 1957, presenta una buena síntesis. Léase también REDING, M., *Der Sinn des Atheismus bei Karl Marx*, Dortmund 1957, y *Thomas von Aquin und Karl Marx*, Graz 1953.

29. Volveremos sobre este asunto en la nota añadida al capítulo «Orientaciones y perspectivas catequéticas».

30. LEPP, I., o.c., p. 88.

31. LEPP, I., o.c., p. 88, 84, 83, 95.

32. LEPP, I., o.c., p. 85-89.

33. La expresión de G. Szczeny es citada por LEPP, I., o.c., p. 123. BRECHT, B., en *La madre*, ha ilustrado la religión como opio del pueblo: A las viejas creyentes que, después de la ejecución de su hijo, le traen un plato de sopa y una Biblia, Pelagia Vilasovna responde que acepta la sopa, pero que rechaza la Biblia, porque «mi hijo no ha sido muerto por un inexplicable decreto de la providencia, sino por un muy explicable decreto del zar».

34. DONDEYNE, A., *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (col. «Bibl. phil. Louv.»), Lovaina 1961, p. 15-17 ss; *Monde moderne et sens du péché*, París 1957; y LACROIX, J., *El ateísmo moderno*, p. 67-99, estudian y critican esta concepción del pecado.



también porque, para que el hombre sea responsable de su conducta en la situación en que se encuentra, es necesario que esta situación no haya sido producida por él, no sea culpable de ella<sup>35</sup>.

Esta inocencia reivindicada fundamenta la *autonomía*. Ésta tiende a ser absoluta, alcanzando en su límite una situación en que el hombre es un ser sin padre ni madre. Toda disponibilidad ante un don es sospechosa de pasividad, de enajenación, de una especie de hemorragia de la libertad en favor de una cosa que no existe. El universo filosófico de Sartre, como el de sus personajes, está marcado por la ausencia de toda posibilidad de buena acogida a todo aquello que se da, tanto en el plano del amor — que nunca es comunicación de una vida — como en el de la fecundidad — siempre una especie de cepo en el que queda prendida la libertad humana, concebida en este aspecto como una afirmación masculina de sí mismo —, como sobre el plano de las relaciones sociales — siempre bajo el signo del *do ut des*, del donante, en el juramento que liga al Grupo<sup>36</sup>. Parece ser que Sartre pretende una especie de autocreación de la humanidad por sí misma, de tal manera que el mismo hombre sea a la vez su propio hijo. Por ejemplo, en la formación del Grupo, que debe salvar al hombre de la despersonalización del «práctico-inerte» (o facticidad de la serie anónima), Sartre habla sin cesar de «novedad creada», de «nuevo nacimiento», de «sacrificio sangriento», de «comienzo de la humanidad salida del barro en la misma fecha»; y escribe: «Somos hermanos en cuanto que, después del acto creador del juramento, nosotros somos nuestros propios hijos, nuestra invención común»<sup>37</sup>.

La afirmación de la *autonomía* supone la ausencia de la categoría de la *disponibilidad*. El miedo a la enajenación se lleva tan lejos, que prácticamente se confunden las nociones de acogida y pasividad, y se rechaza el abandono del amor en nombre de la posesión de sí mismo, identificada con la autonomía, a veces un poco exacerbada. Esta exaltación de la persona aislada — o del Grupo en la ideología de Sartre — puede llevar consigo también, por lo menos según la letra de las afirmaciones — porque el secreto de los corazones es siempre un secreto de Dios —, un rechazo de toda dependencia, de cualquier orden que sea. Habrá, por lo tanto, rechazo de la misma idea de Dios en nombre de una autonomía radical, existirá una voluntad «de ser dios sin Dios, de querer infinitamente sin querer el infinito».

5. Un aspecto aberrante con respecto a los precedentes lo constituye el descubrimiento lúcido de dos categorías, la de la *contingencia* y la de la *culpabilidad*, que, lejos de servir de eslabón para una dialéctica religiosa, inspiran, por el contrario, una afirmación todavía más neta de la no-existencia de Dios, o por lo menos se formulan sin que nunca se plantee este problema que naturalmente viene al espíritu de todo pensador metafísico. Existe también aquí un desconocimiento

35. LACROIX, J., o.c., p. 46 ss. El problema del pecado original, que está aquí subyacente, se mencionará en la parte dedicada a las orientaciones doctrinales.

36. JEANSON, F., *Sartre par lui-même* (col. «Écrivains de toujours», n.º 38), París 1955, ofrece en este sentido una serie de hechos y textos.

37. SARTRE, J. P., *Critique de la raison dialectique*, I, París 1960, p. 452-456. Esto completa lo que ya se ha dicho a propósito de la parte anterior de la obra de Sartre.

grave del verdadero contenido de la idea de Dios. El enigma del ateísmo moderno aparece aquí en toda su ambigüedad: Son los «incrédulos» los que hacen los mejores «sermones» sobre la contingencia (muerte y vanidad de todas las cosas) y la culpabilidad, y al mismo tiempo predicán la inexistencia de Dios.

La categoría de la contingencia aparece en su plena lucidez ante el hecho de la muerte. Camus, en su última obra, *L'exil et le royaume*, y Simone de Beauvoir, en sus *Mémoires*, están impresionados por la muerte individual, por la de la humanidad. Ionesco, Adamov, Samuel Beckett, los autores de la «nueva novela», dan testimonio de un sentimiento muy agudo de la *vanitas mundana*, tanto en el plano de la vida personal (¿Qué es el hombre?, ¿Es solamente una cosa?), como en el de la vida social (que con frecuencia es una serie de *monólogos paralelos*, signo de la ausencia de verdadero conocimiento mutuo hasta en el mismo amor). Por otra parte, Faulkner, Camus, Sartre no pueden evitar el lenguaje de la culpabilidad personal y colectiva para expresar la angustia de sus personajes. Clamence, en *La chute*, no logra «diluir» en el diluvio de la culpabilidad universal su propia culpabilidad; desearía que el tiempo se volviera atrás, a fin de poder reparar su maldad. Frantz von Gerlach, en *Les séquestrés d'Altona*, se «secuestra» voluntariamente para poder escapar al enfrentamiento con su propia culpabilidad (ha torturado a los prisioneros), porque ésta le destruye. En fin, alrededor del crimen de Temple Drake, en *Requiem por una mujer* (edición americana), Faulkner hace desencadenar una especie de ola, de diluvio cósmico, en la que se mezclan creación y pecado, que viene a chocar contra los muros del gobernador del Estado, en donde se va a realizar la confesión.

Tanto en el caso de la contingencia como en el de la culpabilidad, se puede hablar de una especie de descubrimiento existencial que se parece a una experiencia «mística», la de la nada del hombre, la de su culpabilidad, pero hecha al revés, porque se vive fuera (y quizá contra) toda referencia a Dios. La contingencia, de un modo particular, es el punto de apoyo de una grandeza humana más grande, porque es mucho más grandioso darlo todo por un futuro que, finalmente, será la muerte. Por otra parte, el sentimiento de culpabilidad, cuando no se puede dirigir (transferirse, dirían los psicólogos) a una persona que encarna la ley, está en el origen de una destrucción, de una aniquilación de sí mismo, de los que Kafka nos ha dejado algunas imágenes en *La colonia penitenciaria* y en *El proceso*, por ejemplo. Al ser imposible encontrar un juez en el cielo o sobre la tierra, el hombre parece como impotente para «reducir» su culpabilidad a un mero rasgo «sociológico» o «caracterial», y debiera juzgarse (y, por lo tanto, de hecho, condenarse) él a sí mismo. Esta experiencia existencial, bajo el signo de una especie de «mística atea», reviste un poder explosivo temible, de que se tienen ejemplos en G. Bataille y en la exaltación delirante que hacen ciertos publicistas de Sade.

Estamos aquí ante el secreto más complejo del ateísmo moderno. En estos últimos tiempos ha adquirido un terrible poder de fascinación porque toma de nuevo los temas tradicionalmente religiosos para transportarlos a una especie de «religión invertida». La obra de Kafka representa en este aspecto el antídoto indicado, porque en el mismo nivel de problemática opera

una «conversión» del hombre a lo real. A medida que los héroes de Kafka «liquidán los valores paternos», los aceptan, aunque estos valores, truncos, caricaturizados, como lo están en este universo —basta pensar en la *Carta al Padre*—, los destruyan. Los héroes de Kafka se acusan a sí mismos, pero absuelven el mundo de *los otros*; como si fueran unos Moisés laicos que no entran en la tierra prometida, pero que la muestran con el dedo a los otros, aceptan un juez que condena y continúan afirmando que existe una ley, un sol, un aire, que existe una realidad paternal. Afirmación tanto más esencial por cuanto estos héroes viven también ellos en un mundo ateo<sup>38</sup>.

Se puede preguntar si la experiencia de la contingencia y de la culpabilidad, realizada bajo el signo de la inexistencia de Dios, no se sitúa en el mundo más secreto donde la ignorancia del verdadero Dios y la tentación de rechazarlo se unen de una manera inesperable. Aquí también, antes de juzgar, hay que hacer un esfuerzo para remontarse siempre hasta el sentimiento primero de la vida, tan diferente de un ser a otro.

6. El ateísmo moderno tiene en occidente, a partir de 1955, unas proporciones muy graves. Es menester recordar con *igual insistencia* que otros continentes enteros, sobre todo África, están marcados por una adhesión espontánea a la afirmación de la existencia de un Dios. De igual manera que la angustia de la muerte individual es completamente ajena al africano, del mismo modo la problemática del ateísmo europeo le resulta incomprensible. Es un dato positivo tan importante, que los mismos marxistas, en sus esfuerzos de penetración en África, lo tienen en cuenta. Si el anuncio misionero de la buena nueva llega a «recuperar» los «rasgos de Dios» válidamente inscritos en esta fe espontánea, corrigiéndolos, se producirá en estos continentes un profundo arraigo religioso. Es necesario, con todo, ayudar a estas culturas a dar el paso del estadio religioso en el que están mezclados lo religioso y lo profano, al estadio diferenciado en el que las disciplinas del conocimiento son conscientes de sus métodos específicos, sin que la religión sufra las consecuencias, como en el caso de Europa.

África, sobre todo, es religiosa. Su creencia en Dios, a través de las costumbres ambiguas, pero cuyo carácter accesorio se ve más hoy día, está fundamentada sobre un Creador del mundo que, aunque sin ocuparse del universo, no es con todo un principio impersonal. Sobre todo la vida en su aspecto de fecundidad, de amor y de comunidad familiar, está presente entre los bantúes, como una realidad omnipresente, lenguaje del Dios creador.

El esfuerzo misionero debería, por ejemplo en la traducción de la Biblia, tomar y transformar estos valores africanos en un clima cristiano. El movimiento *Jamaa*<sup>39</sup> trabaja en este sentido, el mismo que descubrieron los padres Nobili y Ricci en el siglo XVII para la China y la India.

38. La obra de Kafka nos parece una respuesta válida, en el plano de la fenomenología, tal como lo hemos intentado demostrar en nuestro tomo III de *littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme*.

39. Cf. la colección «Eglise vivante», Tournai-Paris y «Lumen Vitae», XVI (1961), n.º 4. TEMPELS, A., *La philosophie Bantoue*, Bruselas 1957.

Si la problemática atea es ajena actualmente a los africanos, ejerce sobre ellos una gran fascinación, porque va acompañada, en su espíritu, del poder económico y técnico, y está subyacente, claramente, en el desarrollo económico de la Rusia soviética y de la China de Mao-Tse-Tung. Tarde o temprano estas culturas sacras en las que la religión, el clan, la familia, la economía, la cultura, están unidas y ligadas entre sí, estallarán, pasando por el estadio de la diferenciación de las disciplinas científicas, estadio por el que occidente acaba de pasar. En especial se realizará la grande y siempre ambigua distinción entre lo profano, todo lo del mundo, en el sentido de «creación», y lo divino, en el sentido de un Dios personal que solicita el amor del hombre. Esta distinción está siempre sujeta al peligro de la rebelión prometeica de lo «profano», creyéndose autónomo y suficiente, en contra de lo «sagrado», identificado con las supervivencias paternalistas de los clanes: se trata de un proceso moral que es necesario saber conducir con tacto. Pero es de esperar que se le ahorren al África esas incompresiones sociológicas y económicas, que en parte explican el ateísmo positivo de gran parte del mundo antiguo.

7. Finalmente, el ateísmo *positivo* no es un hecho de mayorías, ni en Europa ni en la Rusia soviética. El hombre de la calle, cuando duda, está mucho más cerca del ateísmo a lo Camus que de las reivindicaciones de autonomía radical a lo Sartre. El cine y las canciones reflejan una mentalidad general mucho más cercana a la realidad corriente. Se construyen a base de una ligera ironía ante el enigma de la vida, acompañada de una especie de coraje teñido de humor, con una propensión a poner entre paréntesis las «demasiado grandes máquinas» religiosas, sobre todo cuando se presentan con demasiada ostentación. La certidumbre de la existencia de Dios subsiste también generalmente; solamente se acompaña de una ignorancia prudente ante los intermediarios propuestos entre Él y el mundo. En fin, entre los medios intelectuales jóvenes, la incredulidad está con frecuencia un poco matizada de *snobismo*.

Parece que el pueblo ruso permanece estando cerca de las verdades religiosas. El hombre de la calle en occidente se encuentra fácilmente en las *canciones*. Si se ha podido hablar del «universo de un Brassens», es porque se ha encontrado una especie de conciencia lúcida de la miseria y la pobreza, y también de la mentira, acompañadas de una especie de humor ligero, a veces cínico, que apenas esconde el coraje diario que es menester para emprender de nuevo la jornada. Estas canciones tienen un sonido positivo. También el cine, en su parte de valor, expresa con Bergman un universo *enigmático*, mezclado de *risas* y *lagrimas*, de maldad y de ternura en Fellini, por ejemplo, pero en el que secretamente está presente una verdad que permite vivir hasta el día siguiente. Cuanto menos cree el hombre de la calle en los «fulanos» que pretenden arreglarlo todo —«mañana V. se afeitara gratis»—, tanto más cree en la existencia de Dios. Quizá no siempre se oriente; con frecuencia, los acontecimientos parecen ir al revés de lo

que tendrían que ser, pero el hombre continúa creyendo a pesar de todo. La indiferencia con respecto a la Iglesia y a los sacramentos va a la par con la afirmación de que se es un «buen cristiano», de que se cree en Dios y de que se reza.

En cuanto a las crisis de incredulidad, muy extendidas actualmente entre los medios de la juventud estudiantil cristiana, es necesario tomarlas en serio, pero considerándolas también, parcialmente, como una fase necesaria en la maduración de la fe consciente. No hay que excluir cierto «romanticismo» de la crisis religiosa <sup>40</sup>.

## Capítulo segundo

### ORIENTACIONES DOCTRINALES Y PERSPECTIVAS CATEQUÉTICAS

Hablar de religión es hablar de Dios, que la fundamenta. Toda la enseñanza cristiana supone la realidad de Dios creador. Supone también la existencia del Dios vivo, no del «Dios de los filósofos y los sabios», sino del «Dios de Abraham, Isaac y Jacob». Un doble camino se presenta, por lo tanto, al catequista, el del filósofo, que establece la existencia y la naturaleza de Dios, y el del teólogo, que a la luz de la tradición cristiana, de la Biblia, la liturgia, los concilios se constituye en testigo de Dios-Padre y creador del mundo. El Dios de la revelación solicita la fe teológica; el de la filosofía llama a las puertas de nuestra razón. La expresión de Maritain: «Distinguir para unir», una vez más, se debe recordar a este propósito.

La encuesta sociológica sobre el sentimiento de Dios en la mentalidad moderna ha revelado que nuestro siglo se muere de asfixia por falta de metafísica. Si el mundo ve en Dios un valor o un no-valor, ha perdido toda la confianza en la posibilidad de la razón ante el problema de Dios. Saint-Exupéry, por ejemplo, perdió la fe cristiana porque le parecía contradictoria con las exigencias del espíritu crítico. Encontró de nuevo la noción de lo divino, pero sólo como un símbolo necesario para la génesis de la grandeza del hombre; su deísmo está en el polo opuesto a una teodicea racional <sup>1</sup>.

#### I. EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

El objeto de esta sección no es exponer las pruebas filosóficas de la existencia de Dios, sino solamente el de orientar al profesor de religión. Lo haremos de dos maneras: precisando la *actitud de espíritu* necesaria para el examen de las pruebas y *clasificando* esas mismas pruebas

40. Esta observación, que me hizo un estudiante inglés de Canadá, me parece muy verdadera. Cf. HOURDIN, G., *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?*, Paris 1959.

1. Para todo este capítulo se puede consultar *L'existence de Dieu* (col. «Cahiers de l'Actualité religieuse», 16), Tournai-Paris 1961.

según su importancia filosófica, desde luego, pero también según su capacidad de impresionar al hombre contemporáneo. Conviene también recordar lo que la fe nos enseña sobre la posibilidad de un conocimiento de la existencia y de la naturaleza de Dios.

### A) Hay que buscar a Dios con toda nuestra alma

El adagio platónico: «Hay que ir a la verdad con toda el alma». encuentra su pleno sentido en Dios, puesto que solamente en Él se realiza la verdad en toda su plenitud. Hay que recalcar el término *verdad* para que sea una cosa evidente desde el mismo punto de partida en que el problema se sitúa en el plano de la búsqueda de *lo que existe*, cueste lo que cueste. Dios existe o no existe: es el primero de los dilemas. La respuesta que se haya de dar, se ha de buscar y se ha de querer por sí misma; aunque esa respuesta nos condene, es necesario tener el coraje de reconocerla como verdadera.

1. Si se intenta precisar el sentido de estas palabras: «con toda el alma», se impone ante todo una observación, y es que Dios no está en el orden de lo «verificable». No hay que colocarlo en el dominio del «tener» o de los «problemas», sino en el dominio del «ser», del «misterio». En otros términos, el que pusiera sus condiciones a Dios, obligándole en cierta manera a conformarse a un esquema de verificación establecido de antemano, de entrada se condenaría a no reconocerlo nunca.

Vamos a concretarlo con un ejemplo. Supongamos que un enfermo pide a Dios que lo sane. Se pueden producir dos eventualidades, la curación y la no-curación. En el primer caso, el enfermo estará tentado a sacar la conclusión de Dios existe, *porque ha sido curado*; en el segundo caso, sacará la conclusión de que Dios no existe, *porque no ha sido curado*. El razonamiento es falso en los dos casos: es falso en el primer caso por una doble razón: el milagro nunca ha tenido por finalidad probar la existencia del Dios de la naturaleza, sino solamente llamar la atención del que busca en el terreno de la providencia *sobrenatural* que dirige al mundo y que en ciertos casos se deja entrever después de una petición. Además, la certidumbre de la existencia de Dios que se fundase *únicamente* sobre una curación obtenida estaría minada por la debilidad a la que Bergson llamaba la «religión cerrada»; estaría en el peligro de no sobrepasar el plano de la magia o, simplemente, el de la religión del «doy para que me des». La conclusión negativa, en caso de que no se curase, padecería de la misma caducidad: las numerosísimas personas que llegan a la conclusión de que Dios no existe partiendo del hecho de que Dios deja que existan las guerras y no las impide, son de este tipo. Aunque Sartre, en *Le diable et le bon Dieu*,

simplifica algo los datos del problema, su crítica se dirige plenamente contra una religión *antropomórfica*. Si nos dirigimos hacia Dios con la única esperanza de aumentar un «haber» que se pueda inventariar, medir, el fracaso es inevitable. Por eso la búsqueda propiamente científica, legítima en su orden, es peligrosa en teodicea: el científico verifica la justeza de la ley que descubre; para lograrlo multiplica las experiencias para poder detectar la permanencia de la ley que las explica; es totalmente dueño de los experimentos que verifica; los repite a voluntad y dispone de un conjunto de criterios «controlables» que le permiten establecer la ley. Por el contrario, es evidente la imposibilidad, *por definición*, de dedicarse a hacer «experimentos» sobre Dios; igualmente imposible repetirlos: Dios no es un dato que se encuentre ante el observador, que se pueda examinar de manera impersonal, objetiva, sin que nunca ni la menor parte de su destino personal tenga que intervenir en la búsqueda. Si Dios existe, es el que da el fundamento profundo a la realidad y a la eficacia de la inteligencia de este ser humano concreto que le busca. Si Dios está comprometido en la misma experiencia, ésta no puede ser más que de un tipo absolutamente particular, porque, aun antes que comencemos a analizar esta experiencia, somos a la vez causa y parte, estamos embarcados en ella, sin que lo hayamos querido.

Dios, por lo tanto, es un «misterio» no en el sentido de una realidad que está todavía oscura porque no se ha podido esclarecer suficientemente sino en el sentido de una realidad que escapa al modo de ser de la razón matemática, que no puede ser captada por las redes de los conceptos «adecuados»<sup>2</sup>; en este sentido, la existencia de Dios no es *infra*-racional, sino *supra*-racional. Tomando de nuevo el caso de la enfermedad y transcribiendo el sentido de los hechos en el registro del auténtico misterio de Dios, diríamos que en la eventualidad de la no-curación, el enfermo, en vez de sacar la conclusión de que Dios no existe, concluirá, por el contrario, en el sentido del misterio de Dios; el enfermo se dirá que «los caminos de Dios no son los caminos de los hombres»; comprenderá mejor que Dios es el «absolutamente otro», que de ninguna manera está a nuestro servicio, que no es la piedra clave de ningún edificio humano; tendrá confianza en esta realidad misteriosa porque comprenderá que, si Dios existe, no puede ser juzgado, juzgado con nuestros criterios puramente individuales, y sobre todo accidentales, a base de una curación o no-curación.

El mito de Orfeo y Eurídice es esclarecedor a este respecto; Orfeo sabía que Eurídice existía, que estaba con él y que le seguía siempre y cuando él no la mirase, es decir, en cuanto no quisiera verificarlo de una manera palpable, en una experiencia que él podría repetir indefinidamente porque dependería de su voluntad y de los criterios de su inteligencia racional (hoy diríamos científica); pero desde el momento en que, sintiendo un ruido, tuvo miedo y quiso «controlar» si todavía le seguía. Eurídice desapareció de su vista y la perdió para siempre<sup>3</sup>. Ocurre lo mismo en el diálogo del amor: más allá de los criterios necesarios y útiles, existe en el mismo diálogo un elemento de confianza, de entrega personal, que se debe dar una vez para siempre; el que quiere continuamente volver a comenzar las expe-

2. Aludimos a la distinción, clásica en escolástica, entre los conceptos adecuados y los conceptos necesarios.

3. Gabriel Marcel utiliza con frecuencia este mito. Como descripción existencial de la actitud concreta necesaria para el examen de las pruebas, el pensamiento de este filósofo es muy valioso. El valor objetivo de las pruebas está fuera de sus propósitos.

riencias amorosas para convencerse de la verdad del amor, pronto lo ve oscurecerse y desaparecer; el que afirma la existencia del ser amado únicamente por los beneficios que recibe, por el «rendimiento» que le puede producir, no solamente no ama, sino que pronto llegará a afirmar la imposibilidad del amor.

Estas consideraciones esenciales, traducidas a un vocabulario más próximo al pensamiento tomista, significan que *Dios no es una causa segunda*, sino una causa trascendente que hace que «la sustancia exista, que sea activa y que llegue a conseguir su fin». Dios es nuestra causa en el ser; es imposible (que se me perdone la expresión) agarrarle por el cuello, entorpecer el dedo del relojero que adelanta o atrasa las agujas del reloj o que monta su mecanismo. En el plano filosófico en que estamos, esta verdad es de capital importancia: la causalidad divina da realmente al mundo *el ser*, es decir, el poder de obrar y alcanzar su fin. Si Dios es el primero y el único *quoad se*, no lo es ciertamente *quoad nos*. Dicho de otra manera, su existencia no disminuye en nada la autonomía de la libertad del mundo de las causas segundas; todo lo contrario, es Él mismo el que fundamenta esa autonomía y libertad<sup>4</sup>.

Los siguientes términos pueden utilizarse en una catequesis práctica: «Dios no es un niño bueno»; no está para impedir en el último momento que se derrumbe la casa mal construida, para hacer que no explote el barril de dinamita al que se le acerca una mecha encendida. Si los hombres, libremente, construyen un mundo en el que el peligro de guerra crece a cada momento, es ilógico pensar que Dios, en el último segundo, debe impedir que esta guerra estalle. Es completamente falso pensar en su existencia o no existencia fiados en este criterio. La Biblia entera, principalmente en el Antiguo Testamento, está en contra de esta manera de pensar: Dios saca bien del mismo mal, pero deja desarrollarse el juego de las causas segundas. La historia bíblica se desenvuelve en un contexto histórico cuya evolución se explica enteramente en un plano natural. Dios se sirve de estos acontecimientos de una manera trascendente. Esto es tan evidente, que son necesarios los escritores proféticos para descubrir el sentido divino de esta trama. Precisamente por contraste con esta trama histórica «natural», la trascendencia de la fe *monoteísta* se manifiesta de un modo mucho más notable. Pero, insistamos en ello, el *marco* de la historia *general* del oriente próximo en la antigüedad no está modificado ni alterado por el dedo de Dios.

Todo esto puede concretarse dirigiendo la atención de los alumnos hacia una observación elemental en materia de educación: cuando a un niño se le llama la atención sobre un peligro, por ejemplo, diciéndole que el fuego quema al tocarlo, es necesario correr el riesgo de que el niño un día se queme los dedos. Si, en efecto, cada vez que acerca la mano al fuego, que es rojo, «para ver», intervenimos en su acción para impedir su gesto, jamás llegará a conseguir la experiencia de la realidad, nunca se educará. *A fortiori*, si cada vez que pone los dedos en el fuego, por una especie de milagro, el fuego no le quemara, el niño nunca sabría qué es el fuego. De

4. Léanse los dos primeros capítulos de DONDEYNE, A., *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, tercera edición, donde el autor expone este tema oponiéndolo a las concepciones hegelianas que identifican lo divino con un absoluto, siendo, por consiguiente, las realidades de este mundo unas meras manifestaciones desprovistas de autonomía. La crítica más fuerte del existencialismo ateo contra la fe en Dios y la filosofía teísta tiene su fundamento en la falsa identificación entre el verdadero Dios de santo Tomás y sus sucedáneos idealistas.

la misma manera, Dios no interviene a cada momento para impedir las consecuencias del juego de las causas segundas; únicamente a través de su juego natural, por la reflexión filosófica, el espíritu puede llegar a conocer la causa primera.

2. Si Dios es un «misterio», por eso mismo se sitúa fuera del alcance de la objeción más fuerte presentada por los espíritus contemporáneos: O Dios existe, y entonces el hombre no tiene más que dejar hacer pasivamente, no tiene otra cosa que hacer sino «comentar» indefinidamente el «texto» de esta «palabra de Dios», promulgada una vez para siempre, desapareciendo con esto su libertad creadora, o Dios no existe, y entonces el hombre es libre y creador, responsable del mundo y de sí mismo. En otras palabras, la verdadera teodicea está más allá del dilema en que el ateísmo moderno pretende encerrarnos: rezar y no obrar, si Dios existe; no rezar y obrar, si Dios no existe. Entre arrodillarse y no hacer nada, y trabajar y no arrodillarse, existe un tercer término: rezar y trabajar. Es importante subrayar, en toda enseñanza sobre Dios, que su existencia en nada disminuye nuestra libertad y nuestra responsabilidad, sino que, por el contrario, *las fundamenta y las crea*. Cuando la metafísica habla de un ser creado, de una causa segunda, los términos «creado», «segunda» no disminuyen en nada la realidad de los términos «ser», «causa», porque la dependencia que se afirma se sitúa en el nivel de la causalidad, en el de la relación *trascendental*.

Colocándose en un plano existencial, el catequista podrá invocar útilmente el ejemplo de los santos y de los místicos. La profundidad de su certeza sobre la existencia de Dios y de la primacía de esta existencia, lejos de disminuir su actividad temporal, por el contrario, la ha centuplicado, a veces de un modo inmediata y visiblemente activo, como en el caso de un san Bernardo, árbitro de la Europa de su tiempo, o de una manera llamada pasiva, como en el caso de Gandhi, cuya influencia se extiende aún después de su muerte. Los verdaderos santos no desprecian la naturaleza. Una hagiografía mal inspirada lo ha podido dar a entender, olvidándose de subrayar las innumerables cualidades humanas de estos santos personajes, cuando tendrían que haber mostrado que su actividad religiosa no destruye la naturaleza, sino que la superaba. Las últimas páginas del libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* se podrían aducir como ejemplo, porque Bergson ha demostrado en ellas la prodigiosa eficacia humana de los santos y de los místicos de la religión «abierta». El adagio de F. de Osuna puede cerrar este comentario: *Eo maior creatura, eo maior eget Deo*, «Cuanto mayor es la criatura, más necesita de Dios». Una serie de páginas de Péguy pueden también ilustrar estos puntos de vista, sobre todo los textos de las dos *Notes conjointes*...

3. Subrayar que Dios, en cierto sentido, es un «inverificable» en el sentido científico, no significa que sea imposible establecer su exis-

tencia a través de los medios *comunicables* del conocimiento. El razonamiento que sirve de fundamento para el conocimiento de la existencia de Dios puede ser comunicado; sólo que no logrará, en concreto, más que una adhesión de la razón intelectual, a no ser que vaya acompañada de un clima de auténtica búsqueda de lo divino. Antes se han tenido que superar las categorías de la técnica y de la ciencia. Para prevenir un peligroso equívoco, digamos que el término «misterio», aplicado a Dios, se debe completar con el epíteto «analógico»: si Dios es el «completamente otro», del que sobre todo tenemos conceptos negativos (imaterial, in-finito...), siempre alcanzamos, con todo, algo positivo en el concepto que fundamenta su existencia como *ser necesario*. La analogía, término medio entre lo *equivoco* y lo *unívoco*, está en la base de la teodicea tomista. Sin entrar ahora en las precisiones técnicas, digamos que Dios es *a la vez* infinitamente *parecido* e infinitamente *otro* con respecto a todas las nociones trascendentales de *verdad*, *bondad* y *ser* que nosotros podamos elaborar.

El espíritu moderno insistirá sobre lo «infinitamente otro», lo que es perfectamente legítimo, pero con la condición de no volatilizar lo «infinitamente semejante». Otros pensadores insistirán en lo «infinitamente semejante», lo que también es legítimo, con tal de no caer en un concepto unívoco, descuidando prácticamente lo «infinitamente otro». Entre esos dos extremos, el que rebaja a Dios al nivel de nuestras categorías y el que lo volatiliza en lo incognosciblemente absoluto, el justo medio está representado por la analogía. En el terreno práctico, la medida justa será la siguiente: el espíritu humano puede por sí mismo alcanzar cierto conocimiento de Dios (la necesidad de su existencia, sus principales atributos), pero en este mismo conocimiento la inteligencia descubre que el objeto escapa por definición a sus mismos *conceptos adecuados*, encontrándose siempre más allá de sus esquemas racionales. La prueba filosófica de Dios debe fundamentar a la vez su realidad y su trascendencia. Es una especie de equilibrio entre la claridad y las tinieblas, que es lo que constituye la respiración de la inteligencia.

## B) Reflexiones sobre las pruebas de la existencia de Dios

### 1. Doctrina revelada sobre la posibilidad natural de conocer a Dios.

No se trata de que la fe usurpe los derechos del conocimiento filosófico ni de una confusión entre las dos disciplinas, sino simplemente de una confrontación de la filosofía con la teología.

1. Según el concilio Vaticano I, la razón puede conocer a Dios como creador del mundo. En otras palabras, según la doctrina revelada,

la razón no está tan dañada por el pecado original que, absolutamente, no pueda conocer al Dios creador. La teología católica, a igual distancia del tradicionalismo y del racionalismo, salvaguarda la dignidad y el poder de la razón natural, no solamente en el terreno en el que los objetos le son adecuados, sino también en el terreno de las realidades divinas en las que no puede conocer ciertamente «lo que son» (*quid sint*), pero sí «que existen» (*quod sint*).

La significación exacta de esta definición conciliar debe precisarse, porque es muy importante. El concilio afirmó simplemente que, *en principio*, de *derecho*, la razón natural dejada a sus propias fuerzas puede por sí misma alcanzar la verdad de Dios creador. No se ha pronunciado sobre la *cuestión de hecho*: en la situación concreta del hombre caído, ¿ha llegado alguna vez la razón a alcanzar al creador sin una ayuda (subjetiva) divina? Es posible que, de hecho, siempre que este intento ha alcanzado su fin, ha estado actuando una gracia actual para sostener y dirigir el camino de la razón; es posible que en la mayoría de los casos sean necesarias las ayudas divinas para que el espíritu humano pueda conocer a Dios y reconocerle como a Creador. El concilio, por lo tanto, ha precisado la doctrina de la Iglesia sobre la *posibilidad* del conocimiento, oponiéndose en esto al tradicionalismo, que pretendía que el conocimiento de Dios no podía comunicarse si no era a partir de una tradición transmitida desde una primitiva revelación. El racionalismo de Hermes y de Gunther, por el camino opuesto, pretendía poder elaborar y casi probar la trinidad de personas en Dios, reduciéndolo a categorías puramente naturales. Otra precisión importante es que el término «creador», utilizado por el concilio, no debe tomarse en el sentido filosófico estricto, sino solamente en el sentido de las Escrituras: Dios como autor, obrero, artista del universo<sup>5</sup>.

La distinción entre *quid sit* y *quod sit* es clásica en la teodicea tomista. Creemos que los jóvenes la pueden asimilar perfectamente, siempre que se explique de una manera concreta. Mostrar, por ejemplo, que la existencia de Dios es una afirmación necesaria, en el sentido de que sin ella el mundo no tendría sentido, caería en el absurdo y en la nada; es explicar el *quod sit*; explicar después que la esencia propia de Dios no puede ser «comprendida», poseída, como se posee un objeto material, que es de por sí totalmente incommunicable, es dar a entender el sentido del *quid sit*. No hay que descuidar nunca el indicar que los términos «infinito, inmaterial, inmutable» son negativos en el sentido de que proceden de afirmaciones de las que se eliminan los elementos negativos: Dios *no es* material, *no es* finito, etc.

2. La doctrina del concilio Vaticano I se funda explícitamente sobre el texto de san Pablo a los romanos: el miembro de la frase de la definición conciliar que afirma que este «conocimiento» de Dios por la razón se realiza «a partir de las cosas creadas» (*a rebus creatis*) está apoyado, en efecto, por la cita de Rom 1, 20. El pasaje en que el Apóstol

5. Dz 1782, 1785-1786. Los textos de estas definiciones son de una admirable densidad teológica. Pero es necesario interpretarlas a la luz de las actas.

estigmatiza la idolatría pagana (Rom 1, 19-25) afirma que los paganos han conocido a Dios a partir de las cosas creadas, pero que, queriendo su razón bastarse a sí misma, cayeron en la idolatría, adorando, en lugar de la gloria de Dios, «una representación, simple imagen de los hombres corruptibles, pájaros cuadrúpedos y reptiles».

Este pasaje de la epístola a los Romanos es un lugar común de la propaganda judía contra los paganos. Se puede comparar con Sap 13, 1-9, donde se describe cómo los hombres, habiendo conocido a Dios a partir de los esplendores de la naturaleza, adoraron a las criaturas en lugar de al Creador. Un buen texto de uno de los exegetas ilustrará el tema paulino: «El conocimiento de Dios es accesible a los hombres. Porque, después de la creación del mundo, su naturaleza invisible es inteligible por la creación, y los hombres pueden contemplar en las obras divinas el poder eterno y la magnificencia; de manera que son inexcusables de haber hecho lo que hicieron.

»La verdad, es decir, el conocimiento religioso de Dios, estaba, por tanto, al alcance de los hombres; su iniquidad, sus malas disposiciones, impidieron que encontrase un camino hacia ella.

»La creación no tenía otro sentido que el de poner, ante la inteligencia humana, como un objeto de contemplación, el poder y la belleza de Dios, manifestados y visibles en sus obras. Era el primer diálogo de Dios con la humanidad. El libro de la Sabiduría nos dice también que el primer crimen del hombre es el de haber roto lo que estaba unido en la realidad: Dios conducía la inteligencia humana de tal modo, que era Él mismo el que estaba en el término de un movimiento natural del pensamiento y por el que la inteligencia descifra las maravillas de la creación.

»Estemos, por lo tanto, ante el mundo con un alma nueva, con un alma de niño y de artista, con nuestros ojos *purificados de toda la niebla que una civilización atea ha extendido por el mundo*, porque, por haber inventado la luz eléctrica, recibimos menos el resplandor del sol; y por haberlas reducido a ecuaciones matemáticas, las órbitas de los astros son menos majestuosas en el cielo profundo. Contemplemos la juventud eterna y la frescura de las obras que nacen todavía en este momento de las manos omnipotentes de Dios. El mundo no ha envejecido porque las almas modernas hayan perdido el sentido de Dios y, con el sentido de Dios, el de la creación. Y la falta de entusiasmo del hombre moderno ante la belleza inenarrable del mundo, desde la flor de la primavera hasta el deslumbramiento de las constelaciones en las noches serenas, ¿no es la prueba — por absurdo — de que Dios y la belleza de la creación están ligados? Es lo invisible de Dios lo que se nos muestra en la contemplación de la naturaleza.

»Viene, por lo tanto, de muy antiguo el crimen de lo que hoy llamamos civilización, cuando ésta no es religiosa y buscadora de Dios»<sup>6</sup>.

Dos cosas se habrán notado en este comentario: la primera, que el conocimiento de Dios a partir de la creación se acerca más al tipo de la *contemplación* artística, que al del razonamiento dialéctico que subiría de los efectos a las causas; la segunda, que la situación descrita por san Pablo es exactamente la de nuestro siglo ante Dios y la creación.

La idea de un razonamiento estrictamente filosófico no es negada por el texto paulino, pero tampoco cabe decir que sea expresada. El Apóstol se refiere a una gloria del Creador por y *en* las maravillas de su creación; en este sentido, la capacidad de admirar el mundo creado está ligada al sentido de Dios. Al mismo tiempo se descubre la actualidad del texto de la epístola a los Romanos: el hombre moderno ha perdido el sentido de la belleza de la creación porque ha perdido el sentido de Dios. Pero al mismo tiempo, habiendo perdido el don de maravillarse ante la creación que renace cada mañana, ha perdido también el sentido de Dios. La técnica puede constituir una pantalla; el orgullo del hombre, que se considera sin padre ni madre, le induce a creer que está solo en un mundo que es «obscenamente» existente, endeble, que provoca una náusea incoercible. Una obra musical como *La Creación* de Haydn, manifiesta, por contraste, la profundidad del abismo en que hemos caído: la robusta grandeza del hombre, la flexible frescura del mundo visible, la claridad sonora del canto de las criaturas, todo esto resuena y vive en el oratorio del genial músico; el contraste es penoso entre esta fresca robustez y bondad, y la náusea sartriana ante la «*racine*» del square de Bouville. Es de primerísima importancia el renovar en los fieles el sentido de ese lirismo sacro de las cosas visibles. Numerosos poetas modernos lo han ensayado con éxito: Péguy, Ramuz, Claudel y otros... El resurgimiento del sentido poético de la naturaleza, más allá de las mezquindades de una civilización orgullosa que pretende encerrarla en su trabazón de cemento armado y de hierro, es una de las condiciones para la renovación del sentido de Dios. La razón arraigada en un alma abierta de esta manera a la belleza de las cosas visibles, más fácilmente podrá pasar, por el razonamiento estricto o por esa especie de contemplación de la que habla san Pablo, al invisible esplendor de Dios creador. Es necesario, sin duda, combinar esta visión del mundo con el hecho del mal; pero, además de que este mal es sobre todo una obra del hombre, los artistas y los poetas tienen razón al dejar que se desarrolle en lirismo religioso su admiración de niño ante la belleza del mundo visible. Las «maravillas de la creación» son «el primer lenguaje de Dios a la humanidad»; el segundo lenguaje es la encarnación de la misma «Palabra», del Verbo Hijo de Dios. Relaciónense estos textos de la epístola a los Romanos con los de los Hechos de los apóstoles, en los que san Pablo muestra cómo Dios nunca ha dejado de presentar sus testimonios, obrando de manera que los hombres pudieran encontrarlo como a tientas (Act 17, 24-29; 14, 15-17).

## 2. Metodología racional de la prueba de Dios.

Ante todo, es necesario orientar claramente al alumno en materia de teodicea. Para este fin, es útil explicar los dos principios que, a manera de polos magnéticos, deben dirigir la búsqueda racional. En un curso de religión más profundo es perfectamente posible hacer comprender estas dos consideraciones.

1. La primera consiste en lograr un cambio de perspectivas. Mientras que en el punto de partida, antes de comenzar la investigación

6. CERFAUX, L., *Une lecture de l'Épître aux Romains* (col. «Bibl. Inst. sup. sc. rel. Univers. Louvain», n.º 2), Lovaina 1947, p. 24-26.

filosófica, lo que parece absolutamente natural es la existencia del mundo y de los hombres, en tanto que la realidad de Dios es la que presenta dificultades, luego, en el término de la investigación, lo que es natural es que exista Dios, en tanto que lo que exige una explicación es nuestra existencia de seres finitos. Este primer principio se formulará así: Lo sorprendente no es que Dios exista, sino que existamos nosotros...

2. El segundo principio pone en evidencia el dilema que implica toda prueba de la existencia de Dios: es necesario elegir entre *Dios o el absurdo*, entre el ser o la nada. Se ha de precisar que, aunque algunos afirmen que es posible optar por el absurdo del universo, prácticamente, en el dinamismo de la *acción* humana, esta opción es imposible de vivir: es necesario suponer implícitamente, si se quiere, una significación trascendente de la vida; en último análisis, esta significación, situada más allá de la acción inmediata, postula la existencia de una fuerza divina.

Se explicará el *primer principio* haciendo observar al alumno que el movimiento espontáneo del espíritu quizá no es siempre el más justo. El niño ve como cosa natural que los adultos encargados de su educación estén siempre alrededor de él: el niño se cree el centro del universo, consecuente con lo que Bernanos llama «el sagrado egoísmo de la infancia». En realidad, la más pequeña reflexión nos revela que ningún hombre es el centro del mundo. De atenernos a un criterio cuantitativo, es evidente que el hombre —y aun la humanidad—, situado entre los dos infinitos matemáticos, es una cantidad que tiende al cero. El movimiento filosófico se inicia precisamente en lo que Aristóteles llama la *admiración* (extrañeza, asombro): partiendo de una especie de admiración que se despierta en el que contempla el universo, en el que la humanidad está como perdida, comienzan a surgir las preguntas. El niño de cuatro años asedia a sus padres con innumerables «¿Por qué?» Es un filósofo en miniatura y es necesario tener muy en cuenta las preguntas que formula el niño. Más allá de las respuestas científicas, que todavía no se le podrán dar, es necesario conducirlo hasta la percepción del misterio de su existencia, para que entrevea la explicación última que la teodicea le tiene que dar. En el estadio siguiente, cuando ya puede distinguir el dominio científico (el de las causas segundas), es necesario despertar el espíritu hacia la comprensión de la noción de *ser*; noción que está más allá de sus realizaciones limitadas. La noción de un ser infinito no es, por lo tanto, contradictoria en sí. Lo que, por el contrario, presenta un problema, es la existencia de seres *limitados*, de causas *segundas*. En estas dos últimas expresiones, habrá que mostrar que hay como una especie de paradoja: la noción de ser, la de causa, no comprende, por sí misma, limitación. Si existe un ser limitado, si comprobamos la realidad de una causa segunda, esta contingencia es la que debe ser explicada. Es fácil hacer comprender esta contingencia haciendo ver el aspecto aparentemente accidental de la existencia de tal hombre en tal punto del espacio y del tiempo. Se puede uno inspirar en Pascal y en su fórmula: *Le silence éternel des espaces infinis*

*m'effraye* (El silencio eterno de los espacios infinitos me aterra). Partiendo de estas consideraciones, se llegará a entrever a Dios como la plenitud del ser y de la causalidad. Conviene hacer aprender de memoria la fórmula: Lo que es sorprendente no es que Dios exista, sino que existamos nosotros. La forma paradójica de esta fórmula se grabará en la mente del alumno y le obligará a pensar. Es esencial que comprenda que un determinado buen sentido general, muy extendido, es todo lo contrario del sentido metafísico; convendrá demostrarle que por sí mismo el espíritu humano es perezoso y debe ser despertado para que se plantee los últimos interrogantes, los que plantea la metafísica, es decir, esa disciplina que viene «después» de la física, la que está más allá de las ciencias.

Es más delicado hacer comprender concretamente el *segundo principio*, porque es necesario hacer comprender su exacta importancia. Se insistirá ante todo en el hecho de que la prueba de la existencia de Dios procede por conceptos necesarios: es necesario que exista una causa primera; de lo contrario, el *ser* contingente no tiene explicación. Pero es de capital importancia situar esta explicación en el plano *propriadamente metafísico* y no confundir las explicaciones científicas con las filosóficas. Recuérdese lo que se ha dicho antes sobre que Dios no es una causa segunda. Hecho esto, será posible demostrar que, si nada tiene sentido, la única actitud adecuada es la de vivir como un tronco (el *ἕμμος φυτόν*, de Aristóteles). Ahora bien, esta actitud es contradictoria. Es evidente, en efecto, que el menor movimiento humano implica inconscientemente, en el que lo realiza, la certeza de que este movimiento tiene un sentido y de que este sentido es, de una o de otra manera, absoluto. La dialéctica del amor humano revela fácilmente esta significación interna. De la misma manera, la ambición humana, la voluntad de crear cualquier cosa, que obliga al hombre a obrar sin cesar, exige un sentido de lo eterno. En este sentido, se dice que el hombre es un animal metafísico porque, sin darse cuenta, respira en lo eterno y absoluto. La expresión de Renan: «Después de todo, la verdad es quizá triste», cuyo eco se encuentra en los libros de Jean Rostand, pero de una manera más seria y más grave, parece que es imposible poderla vivir lógicamente. Al entregarse el hombre a una obra cualquiera, no lo hace con la totalidad de su misma persona, sino en la medida en que se olvida del adagio de Renan. La fórmula propuesta: «Dios o nada»<sup>7</sup>, también debe aprenderla de memoria el alumno, porque resume lo esencial de la prueba de Dios.

Hay, sin embargo, una *doble dificultad* implicada en estos términos, y el catequista tendrá que tenerla en cuenta. La «nada» de que aquí se trata no significa que, si el hombre no afirma la existencia de Dios, el conocimiento de las cosas humanas pierda toda su consistencia: las observaciones que hicimos anteriormente sobre el *primum quoad se* y el *primum quoad nos* son aquí plenamente válidas. En otras palabras, la «nada» debe entenderse en el plano de la última explicación del universo, es decir, desde el punto de vista de las causas metafísicas; el dominio de las causas segundas queda intacto, y la afirmación o la negación de Dios no disminuye en nada la

7. La obra de SERTILLANGES, A. D., *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris 281938 (trad. castellana: ELE, Barcelona 1943), está cimentada sobre este dilema. Como el libro está agotado, se puede consultar del mismo autor *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945.



obligación y la legitimidad de la búsqueda racional de las causas segundas. Si, por lo tanto, no se llega a hacer comprender al alumno el plano metafísico en el que se sitúa la prueba, es mejor no enseñarle la segunda fórmula: «Dios o nada.» Es de importancia capital salvaguardar la distinción y la legítima independencia entre las disciplinas científicas y la metafísica; el hecho de que todas las ciencias de las causas segundas dependan en último análisis de la metafísica, no significa que carezcan de autonomía en su orden propio; en cierto sentido, la ciencia no tiene que plantearse el problema de Dios. Es, por lo tanto, necesario evitar que el científico haga filosofía sin decirlo, de mala manera, y que el metafísico confunda la causa última con cualquiera de las causas segundas<sup>8</sup>. Dios no es «la franja de lo desconocido, de lo no explicado» que deja la ciencia, como un residuo todavía no integrado, al borde de sus fronteras; una apologética fácil todavía usa demasiado frecuentemente este falso razonamiento<sup>9</sup>.

La segunda dificultad proviene precisamente de la posición sartriana: por definición, Sartre quiere fundar una moral sobre la ausencia de sentido objetivo en el universo y en el hombre; puesto que el ser humano «pegado» al mundo de la «historicidad» es a la vez libre y solitario, y puesto que su decisión repercute en los otros, y que, con todo, ninguna norma objetiva puede justificarlo, el autor de *El ser y la nada* pretende fundamentar un comportamiento *práctico* sobre el adagio de Renan: «Al fin y al cabo, la verdad quizá sea triste». Esta dificultad hay que solucionarla con cuidado. Es esencial conceder con gusto que en casi todos los dominios de la vida ordinaria los compromisos humanos son contingentes y están marcados por esta «historicidad» que limita la libertad; pero es necesario añadir inmediatamente que, en la medida en que Sartre elabora una moral universalmente obligatoria, no podrá menos de postular *implícitamente* un valor objetivo. La especie de canonización que en su filosofía se concede a la libertad humana no se explica, en último análisis, si no es por referencia a determinado *absoluto*: es necesario, después de todo, dar cuenta de la existencia de esta libertad. Además, hay que decirlo, Sartre conoce la existencia de la cuestión metafísica, puesto que al final de *El ser y la nada* se pregunta cómo la conciencia pudo despegarse del mundo del «en-sí». Responde que esto es «metafísica». Para él, esta disciplina es el dominio de lo incognoscible y no puede, por lo tanto, explicarse más que por medio de hipótesis incontrolables. Y, al hacer esto, Sartre toma posición en contra de la metafísica; pero tomar posición en contra de esta disciplina es también hacer metafísica<sup>10</sup>.

3. No será inútil hacer una tercera observación. Al esforzarse en demostrar conceptualmente la existencia de Dios a los cristianos, es conveniente advertir que el ser supremo alcanzado por la metafísica les parecerá que no es igual al que se esfuerzan por alcanzar por medio de la oración. En otros términos, el Dios de la «oración» es «otro»

8. DUBARLE, D., *Humanisme scientifique et raison chrétienne* (col. «Textes et Études philosophiques»), París 1953, es el libro más accesible y mejor matizado sobre esta cuestión de las «fronteras» entre la ciencia y la filosofía cristiana.

9. En *La foi en Jésus-Christ* (t. II de *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme*), París-Tournai 1962, p. 184-185, lo hemos demostrado a propósito del padre Vécard, un personaje de los *Thibault*.

10. *La critique de la raison dialectique* abandona el «en-sí» y el «para-sí».

que el que postula la filosofía como causa primera del universo. Se debe hacer esta observación porque prevendrá contra un malestar frecuente.

No se trata de decir que el Dios de los filósofos es diferente al Dios de la oración, sino solamente el recordar que el *camino* para alcanzarlo es diferente por definición. Puede ser que un fiel que reza con fervor conozca a Dios de una manera más profunda y más rica, y que la imagen filosófica de la divinidad le parezca más pobre y como exangüe. Por el contrario, puede suceder que la visión filosófica de Dios enriquezca la imagen que se ha hecho de Dios en la oración, haciéndole entrever, por ejemplo, que, por más íntima que pueda y deba ser la oración, debe estar siempre animada por la virtud de la religión, es decir, por el sentido del temor de Dios. En esta materia, que se precisará en la segunda sección de este capítulo, es necesario distinguir para unir.

### 3. Resumen de las pruebas de la existencia de Dios.

Nos limitaremos a lo esencial, contentándonos con remitir a las obras en las que se encontrará una exposición clara y completa de cada una de las pruebas; clasificaremos las demostraciones por orden de dificultad creciente; en fin, no vamos a entrar en la discusión clásica sobre la cuestión de saber si son muchas y diversas las pruebas de la existencia de Dios o si, fuera de las diferencias en la exposición, no existe más que una sola prueba. Lo más importante es orientar al catequista y no el escribir un capítulo original de teodicea<sup>11</sup>.

#### a) «Prueba» por la experiencia religiosa.

Es útil indicar la prueba por el *testimonio de los otros*, en su doble forma de consentimiento universal y de experiencia mística.

1. El consentimiento universal se debe entender bien; una manera simple de presentar este hecho es la siguiente: Europa vive bajo el signo del ateísmo, como hemos dicho en el capítulo sociológico, mas esta situación es una excepción, una especie de paréntesis minúsculo, si se la confronta con las innumerables civilizaciones del pasado y del presente. Todas las civilizaciones conocidas, en el espacio y en el tiempo, vistas en profundidad, se han edificado sobre la base de la religión,

11. Sugerimos la lectura de GRÉGOIRE, F., *Cours de raisons de croire*, fasc. I (multicopiado), Nauwelaerts, Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina; del mismo autor, *Essai d'une phénoménologie des preuves métaphysiques de Dieu* (multicopiado), Lovaina 1955; VAN STEENBERGHEN, F., *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, en «*Rev. phil. de Louvain*», 1947, p. 5-20, 141-168, 301-313. Agradecemos al abate Paul Ronflette el habernos permitido utilizar unas notas de bibliografía para la parte filosófica de este capítulo.

eran sacrales. Poco importa que la religión de estas ciudades antiguas haya estado más o menos tentada de idolatría; lo que cuenta es la universalidad de este carácter sagrado de las civilizaciones conocidas. De la misma manera que el arte académico, realista y creador de ilusiones agradables, nacido del renacimiento italiano, no es más que un paréntesis en el inmenso dominio de las artes estilizadas, sagradas<sup>12</sup>, el carácter ateo de la civilización europea es una excepción. Al mismo tiempo, una vez que el espíritu del hombre ha captado esta anomalía, podrá ver las cosas desde más arriba y hacerse consciente de la constante religiosa en la humanidad. Además, si se comprueba que el ateísmo moderno está obsesionado por el cadáver de Dios, en el sentido de que Dios no les deja ser indiferentes, puesto que todo el mundo se cree obligado a llevarle su proceso, se podrá hacer ver a los alumnos la permanencia del consentimiento universal en materia de creencia en Dios. El peligro está en ceder al orgullo, actualmente muy extendido, según el cual el ateísmo sería un progreso definitivo de la humanidad. El único punto en el que hay un verdadero progreso está en la distinción que cada día se hace más clara entre lo que es propiamente profano y lo que es *específicamente* religioso; pero la violencia y la maldad de nuestra civilización del siglo xx muestra con suficiencia que, sin Dios, llevamos perdida la brújula que debe equilibrar y dar su sentido a los esfuerzos de la humanidad.

Una vez hechas estas observaciones, podremos enumerar algunos ejemplos característicos de la universalidad del fenómeno religioso y, por lo tanto, de la creencia en Dios; por ejemplo, el hecho de que los documentos arqueológicos muestran por todas partes las ruinas de templos y de edificios religiosos: los hombres, antes de construirse palacios personales, construyeron ante todo templos para sus dioses. Se podrá señalar también el hecho de la sepultura humana y de los ritos funerarios, la piedad que estaba unida a los lugares que, por sí mismos, inspiraban el sentimiento de lo sagrado<sup>13</sup>.

Es útil llevar las cosas más adelante y explicar a los alumnos la hipótesis, cada vez más admitida, sobre el carácter monoteísta de las primeras tradiciones religiosas de la humanidad, siendo el politeísmo y la idolatría, según esta hipótesis, una regresión a partir de una religión más pura<sup>14</sup>. Esta hipótesis parece cierta tratándose de las religiones indoeuropeas, por ejemplo, las de la India y las de Grecia (la religión mitológica de Homero no presenta en absoluto un estadio primitivo). Esta observación no disminuye la

originalidad del monoteísmo de Israel, porque éste se combina con una fe en la intervención de Dios en la *historia* de un pueblo a lo largo de un «desigmo de salvación» que no tiene nada de común con los avatares y las metamorfosis de los Zeus, Wotan, etc. Sobre el tema del desprecio del hombre moderno ante las civilizaciones primitivas, que son todas religiosas, conviene decir que aun la misma noción de «primitivo» es *equivoca*. Conviene ante todo mostrar que los progresos técnicos no son sinónimos de civilización: ser civilizado no es tener electricidad, sino, por ejemplo, practicar la *hospitalidad*, testimoniar que todo ser humano, aunque sea un enemigo político, es un hermano. En otros términos, la civilización existe cuando, más allá de la solidaridad tribal y nacional, aparece el sentido de la fraternidad humana, por ejemplo, en el derecho de asilo, en el deber de enterrar a los muertos, del que Antígona permanece siendo el ejemplo inmortal. A este título, los países de oriente son infinitamente más civilizados que los países occidentales, aunque no dispongan de tantos progresos técnicos. La degradación de una palabra como «hotel», que significa la casa de los *huéspedes*, es significativa de esta regresión de los occidentales hacia un estadio primitivo; la ausencia de religión en la Europa moderna no es ningún testimonio de progreso. Las páginas de Bergson sobre la verdadera noción de «primitivo» permanecen como ejemplares; ponen en su punto los equívocos acumulados por la sociología de Durkheim y Lévy-Bruhl<sup>15</sup>. Mientras no se libere el espíritu de los europeos de este artificial complejo de superioridad que beben en el ambiente del tiempo, será imposible presentar con fruto el argumento del consentimiento universal. El drama de las D.P.\* (el mero hecho de emplear las iniciales en semejante materia ya es sintomático) muestra con evidencia hasta qué punto nuestro tiempo ha perdido el sentido de Dios, hasta qué punto está mal situado para afirmar una superioridad en el ateísmo. La historia de ese católico chino que hizo a pie la peregrinación a Roma y que cada vez encontró menos hospitalidad a medida que se acercaba a los países occidentales, que son también países cristianos, es absolutamente típica. Contar este ejemplo será un excelente modo de colocar de nuevo las cosas en su sitio. Es inútil añadir que el estudio de los autores griegos y latinos, en los que el carácter sagrado de los suplicantes está puesto en el centro de la religión antigua, será un excelente antídoto contra el ateísmo moderno<sup>16</sup>.

2. El testimonio de la experiencia mística completará el argumento precedente. Ante el hecho del suicidio, que es un deseo al revés de una esperanza perdida en un mundo ordenado, existe el hecho de la santidad. La alegría de los santos es, como dice Bergson, una especie de prueba

15. Léase todo el libro de BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, para esclarecer este punto de vista. De un modo general, se reconoce actualmente que los historiadores comparatistas del siglo pasado no tenían sino un conocimiento muy superficial de las religiones primitivas; actualmente se está descubriendo que más allá del folklore se esconden con frecuencia grandes profundidades metafísicas.

\* Iniciales que corresponden a la apelación *displaced person* (persona desplazada), comúnmente traducida por «refugiado».

16. Se ha hecho el ensayo de detallar este punto de vista, al nivel de la enseñanza de las humanidades, en *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*. El argumento del consentimiento universal se puede esclarecer con la ayuda de ROBERT, J. D., *Existence de Dieu et conscience moderne* (col. «Études religieuses», n.º 618). Lieja 1946.

12. Es la tesis central de MALRAUX, A., en *Les voix du Silence* (reedición corregida de *Psychologie de l'art*).

13. No es necesario recordar el libro de OTTO, R., *Lo santo*, Rev. de Occidente, Madrid.

14. Se reconocen aquí las tesis de la escuela del padre Schmidt.

experimental de que la vida tiene un sentido. El dinamismo y la irradiación de los grandes místicos, en todas las religiones, el poder positivo, constructor, que emana de su persona, plantea un problema cuya solución difícilmente podrá reducirse al nivel de las explicaciones reductoras, retraimiento, ilusión, etc. La ciencia, cada vez más, distingue los falsos místicos de los que son auténticos; aunque rechaza la explicación trascendente de este último orden de hechos, reconoce la originalidad del dominio místico y busca cada vez menos el reducirlos a meros componentes fisicoquímicos. Francisco de Asís, Gandhi, Buda: estos tres ejemplos, tan diferentes para un cristiano, plantean, sin embargo, un problema que orienta directamente hacia la hipótesis de Dios. Sin ir tan lejos, el hecho de la oración, si se describe bien, solamente se puede explicar si se supone que el orante ha encontrado a alguien mejor que otro cualquiera de los que ama en el mundo: la madre de familia que acepta la muerte de su hijo porque es la voluntad de Dios y que no encuentra la paz sino en esta misma aceptación, que humanamente la crucifica, testimonia por su serenidad que ha entrado en contacto con un ser mejor que todo lo que ella tiene de mejor en el mundo. Esto es una religión abierta, la de Abraham.

Lo que es necesario subrayar en el testimonio de la vida mística, es la fuerza victoriosa sobre la muerte de la que dan testimonio los grandes inspirados; de la misma manera, el carácter constructivo de la personalidad del místico se debe oponer a la desintegración psicológica que se sigue de las experiencias pseudomísticas; en fin, se subrayará la importancia del factor de *desinterés*, de *olvido de sí mismo*, que caracteriza a los que se han abandonado al amor de la divinidad. Existe aquí un tipo de hombre completamente particular, del que hemos de decir que merece más plenamente el nombre de hombre. Avanzando más, se subrayará, con Bergson, la diferencia evidente que caracteriza a la mística católica cuando se la compara con las místicas no cristianas: esta diferencia se reduce esencialmente a la presencia, en los místicos cristianos, de una actividad superabundante al servicio de la humanidad; esta actividad nunca es agitación, activismo, orgullo, sino que está siempre unida con una profunda serenidad, una calma interior que manifiesta que las antinomias clásicas entre contemplación y acción, actividad y oración se ha asumido y superado. Es esencial usar abundantemente, en la enseñanza de este argumento, de lo que Malègue llama «hagiología», es decir, la ciencia que describe y explica el testimonio de los santos.

Para no dar a los oyentes la impresión de refugiarse en los tipos de hombres extraordinarios, los santos y los héroes de la mística, será bueno que el catequista describa también las «clases medias de la salvación»<sup>17</sup>. Entendemos por esta expresión, con Malègue y el cardenal Dechamps, el

17. Este tema se encontrará en MALÈGUE, J., *Augustin ou le Maître est là*, como también en *Pierres noires. Les classes moyennes du salut*. El pensamiento del cardenal Dechamps subraya igualmente este aspecto de las cosas (lo esencial está contenido en el tomo I de sus obras completas).

testimonio divino dado por la vida religiosa de las gentes simples. El ejemplo de la oración citado anteriormente es completamente adecuado. La oración comienza por el anhelo del alma que, amenazada por un peligro temporal, como la pérdida de un ser querido, pide a Dios un milagro. El dinamismo de la oración, si es auténtica, conducirá bien pronto al fiel a entrever que, quizá, la voluntad de Dios no está en que el peligro temporal se aparte de él; entonces comprende que la única vía de la paz interior es la aceptación de la voluntad de Dios, aunque ésta sea crucificante. En este minuto, la oración le pone en una encrucijada de caminos: o rechazará la aceptación de la voluntad divina, y en ese caso ensayará, por medios más o menos mágicos, el asegurarse o el forzar a la divinidad para que le proteja, y entonces la paz del alma estará siempre amenazada; o, por el contrario, entrará en la gran tiniebla, aceptará la nube luminosa, confiará en Dios, esperará contra toda esperanza: en esta misma aceptación, en el seno de esta crucifixión interior — porque ¿qué hay de más crucificante para un ser que perder la persona amada? — y únicamente en esta crucifixión el alma encontrará la paz; a veces también entonces, y solamente entonces, Dios le dará, temporalmente, lo que había aceptado perder para obedecer a su voluntad. La oración pone en contacto con una fuerza, con una persona que supera este mundo, porque para un ser que ama no hay nada por encima de su amor, no hay nada más precioso, *fuera de Dios* precisamente; la paz que se vuelve a sentir, en medio del abandono humano, es una prueba de que no existe aquí magia, ilusión, egoísmo, sino encuentro con una realidad que es más interior a nosotros que nosotros mismos.

Todo esto se concretizará y se resumirá en el ejemplo de Abraham: pasó de la religión cerrada, dador-dador, a la religión plenamente abierta, cuando aceptó sacrificar al hijo de la promesa. También y sobre todo se mostrará que el hecho de la oración de aceptación de la voluntad de Dios es corriente en todas las religiones; en otros términos, los ejemplos de aceptación alegre de la voluntad divina, crucificante, son innumerables en las «clases medias de la salvación». El milagro de Lourdes está ante todo, y quizá sobre todo, en el hecho de que la mayoría de los enfermos, que no han sido curados, vuelven a acudir a la gruta con una fe cada vez más desinteresada, y que son muchos los enfermos quienes, en contacto con la miseria de otros enfermos, piden a Dios que más bien sean los otros los que se vean libres de su dolor corporal.

Este género de prueba no convence sino por convergencia de índices; se trata aquí de certeza moral, no de una prueba estrictamente filosófica, por lo menos en el sentido conceptual, silogístico del término. El Dios que se alcanza de esta manera es el Dios de la oración. Si se tiene cuidado de distinguir bien las degradaciones del sentido religioso, tan frecuentes actualmente, por ejemplo, en el apetito por lo maravilloso y en la visión egoísta de la providencia, de la vida religiosa auténtica, el argumento de la experiencia mística podrá ser muy importante, sobre todo en nuestra época, que desconfía de las pruebas *a priori*, prefiriendo las pruebas a base de índices existenciales. Lo esencial en la materia es el haber comprendido bien el contenido de la distinción entre lo *cerrado* y lo *abierto*, puesto en el centro del análisis religioso de Bergson y, por lo visto, ignorado por Sartre. Son la presencia del desinterés y el espíritu de sacrificio o, inversamente, su ausencia, lo que ha de servir aquí de criterio.

b) Prueba por el orden del mundo.

Esta prueba es la más frecuentemente utilizada, pero también la más delicada en su presentación, porque se ha de colocar en el exacto plano filosófico, sin quedarse al nivel de las consideraciones pseudo-científicas: o el profesor permanece en el plano filosófico abstracto, y entonces es seguro que su auditorio no capta nada; o concreta su prueba, y entonces, muy frecuentemente, la rebaja al nivel de una concepción estrecha, egoísta, y corta de vista del orden del universo.

1. Ante todo, conviene afirmar que no existe una prueba científica de la existencia de Dios: Las consideraciones que se hacen sobre la primera molécula de proteína, cuya aparición supone un anti-azar, un «ordenador», son muy discutibles en el plano filosófico; lo mismo hay que decir de las exposiciones sobre la «tele-finalidad», es decir, de un orden del mundo para todo el conjunto, pero que va unido a un juego de ocasiones, de casualidades en los detalles, o de regresiones parciales de la evolución, sobre el comienzo del mundo en el tiempo como sobre su fin, previsible en ciencia. *A fortiori*, se han de suprimir absolutamente los *sueños* sobre la evolución *regresiva*, porque, en el plano científico, los hechos alegados por los que mantienen esta hipótesis<sup>18</sup> se integran difícilmente, como las ramas cuyo crecimiento evolutivo ha terminado o está en retroceso, en el esquema general de la evolución. En fin, los hechos señalados, por ejemplo, en los libros de un Lecomte du Noüy ponen únicamente de relieve los límites del *método* científico; se refieren a la crítica de las ciencias; muestran la posibilidad de la hipótesis Dios; pero pasar de estos hechos a la afirmación de Dios, diciendo, por ejemplo, que «el que hace el juego» es Dios, sería un sofisma.

Hay que evitar caer en el peligro inverso al que amenazó a la apologética tan frecuentemente en el final del siglo último. En esa época la ciencia pasaba por la ciudadela por excelencia del ateísmo; después de sus desgraciados ensayos de concordismo entre el Génesis y Darwin, muchos filósofos cristianos se redujeron a los argumentos fideístas y maldijeron la ciencia. Por lo demás, en esta época, los sabios, por su lado, sobrepasaban los límites de sus ciencias pretendiendo demoler, a partir de ella, a toda teodicea. Actualmente el peligro es inverso: la ciencia supera el cientismo racionalista; conoce mejor sus límites; pero no es menos grande el peligro de caer

18. SALET, G., y LAFONT, L., *L'évolution régressive*, París 1943, sigue siendo el libro típico de esta tendencia. Es conveniente señalar que las innumerables sectas (como los testigos de Jehová, los adventistas), de las que hemos hablado en el capítulo sociológico sobre la Iglesia, se basan sobre este sedicente antievolucionismo para atacar a la vez al mundo moderno y al cristianismo. Hay que borrar esas tesis de nuestra catequesis.

en un nuevo concordismo tan ruinoso como el primero, el que vendría a decir que la ciencia nos permite probar a Dios. El método científico, como tal, no tiene poder para probar ni para negar a Dios; su método consiste en la observación de los hechos, ensayar su explicación racionalmente, es decir, en muchísimos casos, esclarecer lo «superior» por lo «inferior», y en todos los casos integrar los hechos en una hipótesis explicativa lo más amplia posible, pero siempre provisional, sin superar nunca estos límites bien precisos. A la ciencia se le pide que no invada el dominio de las disciplinas morales y religiosas; pero se ha de pedir también a la filosofía que no invada tampoco en el sentido contrario. El peligro es grande, porque la mayoría de la gente es incapaz de distinguir claramente entre el método científico y el razonamiento metafísico<sup>19</sup>.

2. Otro peligro aparece en la misma noción de *orden* del mundo. Es grande la tentación de no superar el plano de una contemplación más o menos estética del universo, que tiene su valor, como hemos dicho a propósito de los textos de san Pablo, pero que ni en san Pablo ni en filosofía constituyen una prueba estricta. Conviene no situar demasiado bajos los ejemplos elegidos, porque la objeción es obvia: al lado de los hechos finalistas, el hombre de ciencia enumerará innumerables casos de puro azar o de absurdidades aparentes en el juego de las fuerzas cósmicas; el simple hecho de que ciertos sectores de la evolución no progresen, sino que más bien «regresen», muestra que es necesario buscar el orden del mundo sobre todo en el plano metafísico. Las metáforas sobre el relojero celestial no son mejores que el célebre dicho sobre el melón, «que está formado de tajadas para que pueda ser cortado en la mesa familiar».

Con una cita podremos esclarecer el peligro del que estamos tratando: «No degrademos la fuerza de esta prueba a la altura de una especie de optimismo burgués que nos haría imaginar perezosamente que el mundo ha sido creado para el mayor confort del hombre, que nos haría ciegos para ver el escándalo del mal, aunque bastaría esa única lágrima de niño de la que habla Destoyevski para negar el derecho de afirmar a Dios. Es una verdad que para las pocas flores que se abren en primavera existe una carnicería espantosa de gérmenes destrozados. Es verdad que existen el sufrimiento y la muerte. Es verdad, en fin, que la voluntad pecadora del hombre puede «impedir esta música», usando la expresión de Claudel, con la que la voluntad tendría que formar un acorde dócil, y, por consiguiente, son necesarias las invenciones más inesperadas del amor divino para reparar

19. Sobre el problema de «la ciencia y la prueba de Dios», léase, además de Dubarle, ya citado, a S. VAN MIERLO, *La science, la raison et la foi*, París 1948 (a veces demasiado atrevido); MARCOZZI, V., *Il problema di Dio e le scienze*, Brescia 1952 (mejor, pero también incompleto); BOIGÉLOT, R., *L'homme et l'univers*, III, *Les postulats philosophiques du transformisme*, Bruselas 1946; CUENOT, L., *Hasard ou finalité. L'inquietude métaphysique*, Bruselas 1946 (excelentes estas dos últimas obras). Las obras de Lecomte du Noüy se prestan a objeciones de orden teológico y también científico; léase LENNUYER, R., *Critique de l'hypothèse de Lecomte du Noüy*, en «Bull. union cathol. des scientifiques français», 1948.

los desperfectos, algunos de ellos irreparables. La prueba por el orden, diligentemente meditada, no cierra nuestra inteligencia a esas realidades que superan la misma inteligencia. Más bien nos permite esclarecerlas y dar nuestro consentimiento a su tristeza. Todo desorden, en efecto, *supone* un orden deficiente. Si no tuviésemos la *idea de orden* y la exigencia de orden, ni siquiera sabríamos que existe un desorden y no viviríamos esta angustia atrozante ante un amor que se extingue antes de haber amado o de un niño que muere antes de haber vivido. El mismo pecado, que es una alegría perdida, testimonia la finalidad de todo lo que obra y de todo lo que busca»<sup>20</sup>.

La idea del orden, inseparable del mismo dinamismo de nuestra inteligencia, ante el humanismo a la vez humano e inhumano, obliga a plantearnos el problema de Dios. Las nociones trascendentales de bien, verdad y ser son las que, confrontadas con la contingencia del universo, nos obligan a admitir la existencia de un autor del orden, si es que queremos salvar las leyes de la misma inteligencia. Cuanto más inclinados estén los fieles al espíritu franciscano de admiración ante la naturaleza, con tanto mayor insistencia se ha de situar la prueba propiamente dicha en el plano estrictamente filosófico.

Si el catequista es incapaz de explicar metafísicamente la prueba de la existencia de Dios por el orden del mundo (como también la que se funda en el movimiento, etc.), es mejor que se abstenga enteramente de recurrir a esta forma de argumentación. En esta materia vale la ley del «todo o nada». Se puede dudar de si es posible y aconsejable abordar semejantes pruebas en la predicación dominical: casi indefectiblemente el predicador caerá en alguna de las degradaciones indicadas; el peligro mayor está en que alguno de los que escuchan — entre los cuales se puede encontrar un incrédulo o algún cristiano que empieza a dudar — se escandalice creyendo que «creemos en Dios por razones tan ridículas». Los predicadores y los profesores nunca deberían perder de vista esta sentencia de santo Tomás.

### c) Prueba por el dinamismo de la inteligencia y de la acción.

Estos dos métodos de demostración, aunque difíciles de explicar, tienen la ventaja de excluir casi de entrada las degradaciones de las que hemos hablado; o el oyente no comprenderá nada o las comprenderá, pero sin que le sea posible ampararse en las regiones mal delimitadas en las que las ciencias se aproximan a la metafísica.

20. Este texto está sacado de *Apologétique*, publicada bajo la dirección de M. BRILLANT y M. NEDONCELLE, París 1939, p. 86-87; léase también SIEGMUND, G., *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, Friburgo de Brisgovia 1950.

1. La prueba por el *dinamismo de la inteligencia* se funda en el ímpetu incoercible que dirige el espíritu a la síntesis, es decir, a un tipo de conocimiento total y completo alrededor de una idea directriz lo más simple posible. Este primer hecho, fácil de concretar, nos colocará en la pista de un dinamismo espiritual igualmente esencial, el que dirige a la inteligencia hacia el absoluto del conocimiento: la noción de ser es el norte magnético de toda búsqueda del espíritu; esta noción está implicada en la afirmación más simple, en los juicios en los que usamos esa expresión tan simple: «es». De síntesis parciales en síntesis parciales, el espíritu es conducido cada vez más lejos; le es imposible detenerse en la ruta, porque siempre surgen nuevos interrogantes, se descubren nuevos campos de conocimiento, cada vez más vastos y a la vez más simples. Con tal de que se distingan los planos sucesivos, se descubre poco a poco una especie de subida por peldaños; en su término, esta ascensión dinámica no tiene sentido si no se suspende de una inteligencia absoluta que da cuenta del mismo dinamismo de nuestros procesos de conocimiento<sup>21</sup>.

2. La prueba por el *dinamismo de la acción* impresionará sin duda más fácilmente a la mentalidad moderna. Blondel es el representante más típico de esta tendencia. Con tal de que se vea bien que de ninguna manera se trata de una descripción psicológica de nuestros motivos conscientes de acción, sino de un dinamismo necesariamente supuesto en la acción como tal, esta prueba se podrá presentar con provecho. Se trata de manifestar cómo la acción humana, que es un hecho al que no escapa ninguna persona — porque aun el no obrar es también elegir el no obrar, es actuar de una manera determinada —, está necesariamente propulsada, se esté o no consciente del hecho, por la doble energía de la voluntad que quiere y de la voluntad querida: constantemente queremos más de lo que obtenemos; constantemente estamos queriendo encerrar el círculo, unir los dos brazos desmesuradamente abiertos de nuestra voluntad «que quiere» (el dinamismo de toda acción) y de nuestra voluntad «querida» (lo que realizamos). Del individuo a la familia, de la familia a la sociedad, de la sociedad al mundo, del mundo a Dios, que el hombre quiere ante todo anexionarse por la acción supersticiosa, una serie de ondas concéntricas, cada vez más amplias, lanzan adelante a la acción humana. «No hay que detenerse», declara Blondel: en el término, la acción se encontrará ante una op-

21. MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique*, cuad. v, Bruselas 1949; GRÉGOIRE, A., *Immanence et transcendance. Questions de Théodicée*, Bruselas 1939; ISAYE, G., *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*, en «Rev. phil. de Louv.», 1953, p. 42-100; DEFEVER, R., *La preuve réelle de l'existence de Dieu*, Bruselas 1953.

ción: querer ser Dios sin Dios, o Dios con Dios; en el término aparece el único necesario, pero ya propulsaba, misteriosamente, los primeros pasos de la acción humana. No existe ni siquiera la sombra de pragmatismo, sino que todo es metafísica absolutamente constringente. Como ya se ha expuesto en otras obras<sup>22</sup> esta dialéctica de la acción, que, por lo demás, en Blondel se completa con una dialéctica del pensamiento y del ser, bastará haber indicado sus grandes líneas.

3. Será de utilidad que citeamos la prueba por la obligación moral<sup>23</sup>, presentada por los textos de Newman — en la *Grammar of Assent* — sobre el descubrimiento de Dios por el testimonio de la conciencia. Es imposible resumirla, porque se sitúa en el plano psicológico — lo que la distingue de la prueba blondeliana —; no se puede captar en su justo valor si no es en el detalle de la descripción minuciosa que nos ha dado el insigne cardenal. La voz de la conciencia nos conduce, según Newman, a un Dios personal que nos habla; se trata de algo muy distinto a cualquier imperativo categórico impersonal<sup>24</sup>.

#### 4. El problema del mal.

1. Desde el punto de vista científico, el mal no plantea ningún problema, por lo menos en el sentido de que aparece como la falla estadísticamente inevitable en la evolución de un universo conducido por la ley de los grandes números. Para poder asegurar, por ejemplo, la propagación de la vida, el número de los gérmenes es desmesuradamente grande, a fin de que, estadísticamente, resulte cierto que por lo menos algunos den nacimiento a nuevos seres. De la misma manera, en un mundo que se presenta al sabio como un juego de probabilidades en el que tienen también cabida una libertad y una finalidad, el fracaso y la regresión de una serie de trayectorias nacidas del ramillete central es una cosa fatal. La comparación bergsonianas del ramillete de un fuego de artificio cósmico es demasiado conocida para que nos detengamos en ella.

2. Desde el punto de vista filosófico, el mal aparece como privación de ser, anverso inevitable en una creación de seres *limitados*. El simple hecho de que el espíritu puede tener conciencia del mal, prueba que existe en él la noción de un orden trascendente. La posibilidad del error

22. En los cuadernos de «Lumen Vitae», *Au seuil du christianisme*, capítulo sobre Blondel. Cf. BOUILLARD, H., *Blondel et le Christianisme*, París 1961.

23. BOEKRAAD, A., y TRISTRAM, H., *The argument from conscience to the existence of God, according to J. H. Newman*, Lovaina 1961.

24. Cf. en *Au seuil du christianisme*, el estudio sobre Newman (por R. AJBERT). El testimonio de Du Bos, convertido en 1927, va en el mismo sentido (cf., en el t. IV de *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme*, el capítulo sobre Du Bos).

al nivel del espíritu humano, el peligro de la mala elección en el plano de la acción son el anverso de la dignidad supereminente del hombre: creado libre e inteligente, puede ser el rey de la creación, pero al mismo tiempo el peligro de caer es más grande.

3. En conclusión, por lo tanto, parece que el hecho del mal en el mundo suscita un interrogante que la filosofía plantea sin poderlo resolver enteramente. Estamos ante la laguna de todas las filosofías; éste es uno de los eslabones de unión con la revelación cristiana. Esto no significa que la imposibilidad de resolver enteramente el problema del mal constituya una especie de prueba filosófica del pecado original, sino solamente que lo sobrenatural se inscribe aquí en el lugar que ha dejado libre el pensamiento filosófico.

El fin de esta primera sección consiste más bien en allanar el terreno y marcar los posibles caminos, que el de indicar positivamente el detalle de la catequesis. Si no está seguro de poder exponer las pruebas filosóficas en su estricta exigencia racional, es mejor que el catequista se abstenga de explicarlas. Límitese a orientar los espíritus hacia Dios por medio de la prueba sobre el consentimiento universal y la experiencia mística. Que no dude, en cualquier hipótesis, en precaver a sus oyentes contra todas las deformaciones clásicas de las pruebas de Dios; que dé testimonio de un profundo respeto por las disciplinas científicas. Es mejor exponer en tres líneas la prueba que se va a explicar, que perderse en la selva de una pseudociencia y de una pseudometafísica. El siguiente razonamiento es bien simple y orienta hacia el cristianismo: «Donde hay más amor hay más verdad; la religión en la que existe más amor es el cristianismo, puesto que es el don de la misma vida de Dios a los hombres; es, por lo tanto, el Dios de los cristianos el más verdadero; es el verdadero Dios»<sup>25</sup>.

## II. DIOS, PADRE Y CREADOR DEL MUNDO

La catequesis sobre Dios no puede limitarse a una mera exposición de *teodicea natural*. Estaríamos en un grave peligro de despreciar *prácticamente* la revelación que Dios ha hecho de sí mismo, de dejar en la sombra la *originalidad* única y trascendente del Dios *vivo*, padre de Jesucristo, creador y padre de los hombres. Con demasiada frecuencia

25. Esta «prueba» tendrá por lo menos la ventaja de atraer la atención sobre el problema de Dios.

la enseñanza se limita a las pruebas de la existencia de Dios autor de la naturaleza, arquitecto del universo, que tiene el derecho de exigir de los hombres reverencia y sumisión; con demasiada frecuencia la moral que se enseña no sobrepasa el nivel de una justicia natural apuntalada por algunos complementos sobrenaturales, por ejemplo, sobre la indisolubilidad del matrimonio; esta moral se debe practicar ante la presencia de un Dios lejano, con la ayuda de una gracia que, también con frecuencia, se tiende a identificar con la sola gracia actual. A veces la enseñanza clásica se limita a una especie de *deísmo abstracto*, sostenido por una moral cuya práctica, ayudada por las gracias actuales obtenidas por una oración dirigida a Dios, nos debe obtener una especie de derecho jurídico para la entrada en el paraíso. Al querer concretar algo más a ese Dios lejano, se habla entonces del Dios misericordioso, identificado, sin matices, con Jesucristo. Una *espiritualidad desencarnada* es la consecuencia normal de tal presentación de las cosas<sup>26</sup>.

Si hay que estar atentos para no separar el orden natural del orden sobrenatural, en otras palabras, si hay que evitar hasta la misma apariencia de fideísmo, en materia de conocimiento de Dios, es todavía más necesario *distinguir* los dos órdenes: no formaremos verdaderos cristianos si en la base de nuestra enseñanza no se encuentra la visión revelada de Dios, padre y creador del mundo, del *Dios de Jesucristo*. Se impone una radical renovación de la enseñanza sobre Dios, a partir de la Biblia, de la liturgia y de los padres. La carencia filosófica del predicador o del catequista no es más que un semimal, porque, si no puede exponer las pruebas filosóficas de una manera verdaderamente seria, es mejor que se abstenga de penetrar en este laberinto; pero la carencia teológica del mismo predicador o catequista sería verdaderamente *catastrófica*. De nada sirve presentar una bella doctrina teológica sobre María y la Iglesia, y aun sobre el mismo Cristo, si no se pone, como *fundamento* del edificio, esta teología, esta palabra de Dios que debe culminar en la comprensión de la primera oración cristiana: el padrenuestro.

Basta consultar una concordancia bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento para quedar impresionado de la importancia enorme de la palabra «Padre»; por desgracia, basta también abrir ciertos manuales de teología y ciertos catecismos para comprobar la ausencia casi completa de capítulos dedicados *ex profeso* a la paternidad divina: sin duda ninguna, se habla de ella en determinados pasajes, por ejemplo, a propósito de la gracia santificante que nos hace «hijos de Dios y herederos del cielo»; pero, además de que la expresión «hijos de Dios» no hace nin-

guna mención de la paternidad divina, la dispersión de los pasajes que hablan de Dios-Padre impide que el fiel capte con plena conciencia el lugar *central* que esta revelación tiene en *toda* la economía cristiana.

Sin duda se observa una renovación por todas partes; pero no se trata solamente de unos cuantos complementos de detalle, sino de un *cambio completo de perspectivas*: todo se debe considerar a la luz de la paternidad divina. Las notas que siguen no tienen otro fin que el de orientar en este sentido. Quizá es necesario olvidar todo lo que se ha dicho en la primera sección de este capítulo para poder conseguir esa alma de «semita espiritual», es decir, de cristiano, hijo del Padre. El resumen de todo el cristianismo no es determinado equilibrio humanista, un dominio de sí mismo, una mística desencarnada, un consentimiento a la necesidad o a cualquier otra cosa; el corazón de nuestra fe está en esas palabras, de una divina simplicidad, que compendian toda la antigua ley e inauguran la nueva alianza, porque salen de la boca de Jesús: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*.

Una primera parte estará dedicada a mostrar los grandes trazos de esa previa renovación de perspectivas, en la segunda se recordarán los grandes trazos del Dios creador tal como Él mismo se ha revelado; una tercera parte subrayará los temas esenciales del Dios de la alianza; la cuarta y quinta sección coronarán estas «premisas» con la exposición de la teología de Dios-Padre y de la Trinidad.

#### A) *El cambio de las perspectivas*

El catequista debe «hacerse espiritualmente semita»: esta frase es voluntariamente paradójica, porque no se trata de especular a nuestro gusto sobre Dios, sino de ponerse a escuchar a este Dios que fue *el de los judíos* antes de ser el nuestro. El cambio que pretendemos hacer ahora es del mismo orden que el que hizo san Pablo en Atenas: al darse cuenta de que los atenienses, demasiado apegados a sus dioses armoniosos y humanos, no comprendían nada de la paradoja del Dios vivo, que resucitó a Jesús, se volvió explícitamente hacia la enseñanza del escándalo de la cruz, de la locura de un Dios crucificado y resucitado, «escándalo para los judíos y locura para los gentiles».

1. No se trata de condenar sin distinciones las verdades de la filosofía griega, sino simplemente de no mezclarlas con la paradoja de la revelación bíblica. Nuestra civilización occidental, repleta de humanismo grecolatino, puede oscurecernos la originalidad propia del pensamiento

26. Ver art. «Lumen Vitae» vi (1951) 9-13.

hebreo<sup>27</sup>: captamos fácilmente el sentido de la distinción cuerpo-alma, pero comprendemos mal la tricotomía bíblica cuerpo-alma-espíritu, que se ha utilizado en la antropología revelada; vemos sin dificultad el valor religioso del amor espiritual, pero tenemos dificultad en espiritualizar el amor carnal; fácilmente estamos de acuerdo con los valores espirituales, pero la materia se nos aparece demasiado frecuentemente como profana, natural; distinguimos entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, de la sobrenaturaleza, pero tenemos dificultad en unirlos, ya porque más o menos los confundimos o porque los separamos como dos pisos sin escalera interior que los una; creemos en Dios, justo, todopoderoso, creador, pero tenemos dificultad en conciliar con esta visión de Dios la del Dios de misericordia, y vivimos en un malestar profundo en el seno de la dicotomía entre Dios y la misericordia de Dios; admiramos la pureza del mensaje evangélico, pero experimentamos un malestar inconfesado ante los bárbaros antropomorfismos de los textos del Antiguo Testamento; en fin, nos encontramos mal ante el carácter judío de la revelación divina y no estamos lejos de pensar que estas categorías semitas deben ser superadas, traducidas, adaptadas al estilo del humanismo y de la teodicea grecolatina.

Precisaremos más este punto con un texto notable. Aunque no se refiera directamente al problema de Dios, concretará el problema del que estamos tratando y que debe desenmascarse, porque de él depende la comprensión de cada uno de los capítulos de este libro:

«Los cristianos vuelven a aprender que son de la raza de Dios. Una frecuentación más asidua de san Pablo y de san Juan les devuelve el sentido de su filiación divina, su divinización por el Espíritu filial del Hijo de Dios. Al mismo tiempo, comprenden mejor la profundidad de los lazos que los unen a Cristo, la unidad trascendente que los une en un solo cuerpo para abrirlos a la circulación de la misma vida de Dios.

»Pero este volver a tener conciencia de las cosas no estaría menos en peligro de quedarse en una mera visión abstracta más o menos calcada sobre las antiguas aspiraciones a la inmortalidad, si no encontrase, por el contacto con el Antiguo Testamento, sus verdaderas relaciones humanas.

»Porque *la raza de Dios es ante todo la de Israel*. Al encarnarse, el Hijo de Dios se hizo hombre; y *no cualquier hombre*, un prototipo irreal de no sé qué abstracción humana, sino, un hombre “nacido bajo la ley”, “descendiente de David según la carne”. El pueblo entero de la Biblia forma un cuerpo con su Cristo, y toda palabra del libro es un balbucir de su palabra. *Para ser de la raza de Dios, es necesario adoptar la raza del Israel espiritual*.

»A partir del discurso en el Areópago, esta exigencia no ha dejado de exasperar en nosotros el orgullo del “griego”. Aun en nuestros días, pre-

27. TRESMONTANT, CLAUDE, *La pensée hébraïque* (col. «Lectio divina», n.º 12), París 1953, analizada y puesta al día en la «Rev. sc. phil. théol.» xxxviii (1954) 767-776. Léase también PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought*, Londres 1952. Existe una traducción francesa: *Dieu dans la pensée patristique*, París 1954. Véase también «Lumen Vitae», x, 1.

dicadores y apologistas, molestos por esta consagración divina de un pueblo “bárbaro”, prefieren mostrar cómo el mensaje cristiano se ha desarrollado al contacto del humanismo antiguo. Pero por muy providencial que haya sido, por lo menos por una parte, esta influencia, queda, sin embargo, bien firme que, cuando san Pablo invita a los filipenses a adoptar interiormente la misma actitud que el señor Jesús, no piensa en absoluto proponerles la imitación de un tipo de equilibrio puramente humano. Por el contrario, es precisamente el centro mismo de gravedad de este equilibrio el que quiere desplazar exaltando al Hijo de Dios humillado, es el ser profundo del hombre lo que quiere reunificar, “el espíritu, el alma y el cuerpo”, para inyectarlos en el ser del Cristo-luz y someterlos a la llama de su Espíritu<sup>28</sup>.

El peligro proviene aquí de que nuestras humanidades clásicas, fundamentadas antiguamente sobre las tres columnas de la antigüedad, griega, latina y hebrea, prácticamente han eliminado el *humanismo bíblico*, el de las bienaventuranzas. El platonismo y el aristotelismo, de los que no se trata de disminuir su valor dentro de su propio orden, el cartesianismo, que, de hecho, con su *dualismo* cuerpo-alma ha tentado profundamente toda la enseñanza de nuestros colegios, hacen psicológicamente difícil la comprensión de las categorías del pensamiento bíblico y de la liturgia. Es perfectamente posible integrar el humanismo grecolatino en los valores esenciales de la revelación, por el camino de la comparación, el contraste, la aproximación, etc., y esto sin tener que modificar lo esencial de los programas<sup>29</sup>; pero una repartición de las materias que relega al programa del séptimo curso preparatorio la exposición de la historia sagrada, sin que nunca, *ex profeso*, los programas de las clases superiores permitan volver sobre el asunto, parece algo lamentable; de la misma manera, un programa de religión que no prevé en ninguna parte, explícitamente, un lugar para los dogmas y sus fundamentos escriturísticos y litúrgicos, hace prácticamente imposible dar el lugar que le corresponde a la revelación bíblica en lo que ésta tiene de original. En la enseñanza, en todos los niveles, comprendiendo el de la universidad, es la Sagrada Escritura la que debe hacer de lazo de unión entre la exposición dogmática, por una parte, y la vida cristiana de la liturgia en la parroquia, por otra. La ausencia de esta enseñanza bíblica tiene por consecuencia la división en los espíritus de nuestros jóvenes cristianos: por una parte, las exposiciones precisas, abundantes, cargadas de respuestas contra todas las herejías (y esta enseñanza es necesaria); por otra parte, una cultura humanista podada de todas sus prolongaciones cristianas, desmesuradamente desarrollada, y, en fin, una vida parroquial exangüe, repartida entre la asistencia a una pobre misa dominical y la práctica de una moral más o menos admitida, sobre todo sexual. Se exageran los rasgos, pero pedimos que cada uno se interrogue lealmente para ver si en la mayoría de los casos la realidad no se ajusta a lo descrito. ¿Cómo explicar de otra manera que, prácticamente, los católicos que quieren profundizar el mensaje cristiano auténtico, bíblico y litúrgico, deban recurrir a los grupos *especializados*? Si nuestras parroquias realizan en esto un inmenso esfuerzo, la ense-

28. «Bible et vie chrétienne», n.º 4, p.4; BOUYER, L., *La Bible et l'Évangile* (col. «Lectio divina», n.º 8), París 1951, p. 14 (para la segunda parte de este capítulo, seguimos esta obra; la citamos con la sigla BE).

29. Cf., en *La Bible et le Prêtre* (col. «Études de Pastorale»), Lovaina 1951, el capítulo sobre *Bible et humanités; Peut-on, au XX<sup>e</sup> siècle, être un homme de la Bible?*, en *Parole de Dieu et liturgie* (col. «Lex orandi», n.º 22), París 1958, p. 315-378.



fianza secundaria y superior está todavía muy lejos de alcanzar su objetivo: la preocupación apologética, legítima y urgente, ciertamente, ha devorado con mucha frecuencia a la preocupación bíblica.

2. Los deísmos no cristianos implican más o menos claramente un *ciclo inmutable*: a veces es la armonía de un eterno retorno que domina, como en la religión griega, en la que los dioses no son más que un símbolo de un equilibrio humano y cósmico en el que ellos no intervienen; a veces es la lucha y la catástrofe lo que preside esta misma evolución cíclica, como en las religiones de la India. No importa: la visión de Dios está siempre encerrada en el tiempo; la historia no tiene sentido, el espacio y el tiempo no significan nada; la única salvación consiste en evadirse, para perderse en el absoluto impersonal, como la gota de agua pierde su personalidad individual en el océano primordial. En contraste con este movimiento cíclico, la revelación se centra en una *intervención* vertical, libre, histórica del Dios vivo. *Se rompe el círculo*. Dios desciende a la historia. La creación se convierte en un primer episodio de una larga historia, la del designio de salvación que el mismo Dios realiza eligiéndose un pueblo, al revelarse por su Palabra, encarnándose en la humanidad asumida por el Hijo del Eterno. El tiempo de la historia adquiere una significación misteriosa. La materia es rescatada, transfigurada. El hombre todo entero, «cuerpo-alma-espíritu», se incorpora en la corriente de una vida divina. Sus amores humanos, *cuerpo* y *alma*, están preñados del mismo amor por el que Dios se dio al mundo como un esposo se da a su esposa. No es la materia la que se opone al espíritu, sino la fragilidad de lo creado (la «carne» de los textos bíblicos), la que se opone al Dios vivo, en el pecado, pero también la que se une y se transfigura en el soplo del Espíritu mismo de Dios-Padre.

Por contraste con la filosofía griega, la revelación de Dios-Padre subraya que Dios desciende hacia la humanidad. Si el término no fuese susceptible de una mala interpretación, se diría que el Dios cristiano se mueve. Mientras el Dios de Aristóteles permanece en la impassibilidad del primer motor «que lo mueve todo en tanto en cuanto ama», pero que permanece él mismo inmóvil (*pronton kinoun, akineton on, kinei os eromenon*), el Dios vivo *busca al hombre antes que el mismo hombre le busque a Él*. De la misma manera, según Platón, es en la intimidad de su alma donde el hombre descubre la idea inmutable del bien soberano; sólo por las alas de su deseo (eros) puramente humano el hombre se eleva a la idea suprema. El Dios cristiano, por el contrario, se revela al hombre por medio de su palabra; infunde en su ser el aliento del Espíritu Santo, poder y amor divino; da al ser humano «el querer y el hacer»; difunde en el alma el mismo amor con el que el

alma amaré a su Dios y a su Padre. En fin, las palabras sagradas de las revelaciones que difundían las religiones orientales que, en la época imperial, se extendieron por el universo, no son más que la expresión simbólica del ciclo de las estaciones. La palabra bíblica, por el contrario, es trascendente, viva y eficaz; revela el mundo divino; lo descubre no como si fuera un empiéreo impersonal, sino como una vida, una actividad poderosa que crea sin cesar el mundo y lo redime, como una ciudad celeste que «bajará en el último día» como «una esposa adornada para su Esposo divino».

Estos rasgos son suficientes para describir la diferencia de climas que distingue la revelación auténtica de la Biblia de las meras tentativas humanas de acercarse a Dios. Sin que sea necesario llevar hasta el extremo los términos de esta distinción, basta recordar la oposición que hizo notar Anders Nygren entre el «eros», tipo del amor-deseo, dirigido hacia el cielo de las ideas y de lo divino, y el «ágape», que caracteriza el amor creador, libre, gratuito, por el que Dios ha amado el primero y ha creado sin cesar en el hombre y en el universo la belleza y la bondad que Él ama sobre todo. Al coronarnos, Dios corona sus propios dones: esta expresión de san Agustín resume admirablemente la perspectiva bíblica sobre la divinidad.

No es inútil señalar que la simbólica cíclica es el fundamento de todas las religiones que próxima o remotamente provienen de la India, con frecuencia deformando su pensamiento auténtico. La especie de fascinación producida sobre el espíritu occidental por las distintas variantes de la teosofía es de lo más contrario a la perspectiva cristiana; lo diremos más adelante, a propósito de Simone Weil. Ahora bien, es de capital importancia comprender que en el cristianismo la misma creación es *una primera fase de la obra de salvación*. Sin duda la idea de creación puede ser el objeto de un estudio propiamente filosófico, pero en la teología cristiana no hay que separar lo que Dios ha unido. El único estado histórico, *real* de la humanidad es el sobrenatural en el sentido de que el hombre ha sido creado para entrar en contacto con la vida íntima de Dios, como lo indica el Génesis; existe un lazo de unión entre la «imagen», interpretada con frecuencia en el sentido de la participación *natural* del ser limitado en el ser divino, y la « semejanza », concebida por muchos padres como la semejanza *sobrenatural*; además, la segunda narración de la creación, en Gen 2, muestra que el universo era un paraíso, un edén, es decir, un lugar en el que Dios se complacía, puesto que se paseaba por él a la brisa del atardecer, una creación en la que Dios era acogido por el hombre y el mundo. La obra de la redención es una *re-creación*: el Espíritu que se meció encima de las aguas del caos primordial fue de la misma manera a extender su sombra sobre las aguas del Jordán y sobre Cristo que estaba allí bautizando, indicando así que en Cristo, nuevo Adán, la creación se transfiguraba en el esplendor. Toda la liturgia bautismal se mueve en este clima de creación-redención.

Es interesante subrayar, con el padre Daniélou, que el simbolismo cíclico

no ha sido suprimido por el simbolismo bíblico, sino que ha sido integrado en el dinamismo de la historia de la salvación. Un ejemplo lo explicará mejor: La cruz es el símbolo natural, en muchísimas tradiciones religiosas, de la universalidad de las cosas, porque sus cuatro ramos representan los cuatro puntos cardinales. Este simbolismo no ha sido ignorado por la liturgia bizantina, por ejemplo, en la ceremonia de la exaltación de la cruz, pero es secundario en relación con el simbolismo real fundado sobre el *hecho histórico* de la muerte de Jesús en la cruz<sup>30</sup>. Es permanente la tentación de *reducir* los símbolos históricos del cristianismo (paso del mar Rojo, del Jordán, etc.) al simbolismo natural cíclico. En esto consiste el error de René Guénon; el neohinduismo, que es una especie de modernismo oriental, procede de la misma manera, pero volatilizando todavía más el verdadero sentido religioso<sup>31</sup>.

El catequista cristiano insistirá, por lo tanto, en el hecho de que el Dios cristiano se revela en una historia, en una serie de *hechos* de salvación (de los que la creación forma parte); la misma Trinidad no se nos ha revelado como tal, en sí misma, en una especie de manifestación intemporal, doctrinal y abstracta, sino por el mismo desarrollo de la historia de la salvación de la que Cristo, comunicado en el Espíritu, es la cumbre: el hombre sabe que en Dios hay tres personas porque Jesús nos ha revelado al Padre y nos ha dado al Espíritu que nos hace rogar al Padre. Si se comprende bien este punto esencial, se habrá comprendido al mismo tiempo la originalidad del Dios de la revelación.

A propósito de la comparación con las doctrinas griegas y orientales de la divinidad, es conveniente recordar al profesor y al predicador que todas las recientes investigaciones de exégesis y de teología bíblica terminan subrayando cada vez más la importancia del substrato *semítico*: El Logos de Juan, por ejemplo, está inspirado en la palabra creadora y reveladora de Dios, de manera que el prólogo del cuarto evangelio se presenta más como un «nuevo Génesis» que como una adaptación de la revelación a los esquemas del pensamiento helénico<sup>32</sup>. Sin duda el judaísmo, en la época de Cristo, había absorbido cierto número de elementos griegos y orientales; pero la verdadera cuestión está en saber cuál fue el principal elemento dominante. Ahora bien, está claro que el fermento que hizo elevar toda esta masa helenística continuó siendo semítico. Una manera simple de hacer comprender la diferencia de acento entre el helenismo y el cristianismo sobre la doctrina de Dios es afirmar que la revelación cristiana está precisamente en las antípodas de todas las tentativas de escalar el Olimpo divino: no es el hombre el que *sube* hacia Dios, sino Dios el que *desciende* hacia él, que le llama por su nombre, pidiéndole la respuesta de la fe, es decir, del don total, existencial de todo el ser, no a un sistema, una doctrina, sino a una *persona viva, la del Padre*, revelada en Jesucristo, implorada y alabada en el Espíritu. De la distinción de Nygren<sup>33</sup> no hay que conservar más que las líneas fundamentales, guardándose de poner una oposición radical entre los dos as-

30. Léase el excelente capítulo de DANIELOU, J., sobre el simbolismo en *Essai sur le mystère de l'histoire*, París 1953.

31. Véase en «Lumen Vitae» VIII (1953), n.º 1, el artículo sobre la India.

32. Léase BOISMARD, M. E., *Le prologue de saint Jean* (col. «Lectio divina», n.º 11), París 1953, y el análisis de este libro en «Bible et vie chrétienne», n.º 4, p. 116-118 (B. BOTTE).

33. Una excelente exposición de esta teoría de Nygren se encuentra en el artículo de BOUYER, L., en *Questions sur l'Église et son unité* («Irénikon»), Gembloux 1943, p. 37-41.

pectos; no hay que olvidar que el mismo «eros» ha sido tomado, asumido, transfigurado en el «agape»: el tema de nuestra Señora y la figura del Poverello son dos indicios de ello.

3. Hechas estas reflexiones generales, es menester concretarlas con la ayuda de la misma Biblia. En ella Dios aparece a la vez como trascendente, inaccesible, habitando una luz inalcanzable, hasta el punto de que *ver a Dios es morir*, y, sin embargo, cercano a la humanidad, íntimo con ella, hasta el punto de llamarla «su esposa», «su pueblo», «sus hijos». Existe una *tensión* entre trascendencia e inmanencia. «Si es verdad que no hay ninguna nación sobre la tierra cuyo Dios se acerque tanto a su pueblo como lo ha hecho el Dios de Israel, también es verdad que en esta creciente proximidad *Dios permanece Dios*, todopoderoso, inaccesible; se manifiesta como trascendente, como «Dios santo» a quien el hombre no puede ver sin morir y, sin embargo, desde Abraham a Moisés, desde Moisés a David, desde los profetas a Jesucristo, la intimidad se hace cada vez más estrecha.»

La clave de esta paradoja *única* en la historia de las religiones está en el tema central de la *alianza*. Como explica el padre Bouyer<sup>34</sup>, la alianza implica a la vez la *exigencia* del Dios trascendente y la *promesa* de salvación en el reino de Dios. Se encuentra aquí la doble línea que es la clave del Antiguo Testamento: el *monoteísmo*, cada vez más puro, y el *mesianismo*, cada vez más preciso, porque se compendia en estos tres temas aparentemente contradictorios: el Hijo de David, el Siervo de Yahveh sufriente y el Hijo del hombre, revelando a la vez el aspecto humano del Mesías, su aspecto doloroso y su poder trascendente.

En el centro de la *alianza* está la revelación de la personalidad de Dios: el Todopoderoso que salva y juzga es «alguien», una persona viva de la que los antropomorfismos bíblicos salvaguardan a la vez la maravillosa proximidad humana y la soberana inaccesibilidad<sup>35</sup>. En realidad, la plena revelación del sentido de la alianza, y por lo tanto de la *salvación* prometida, es Jesús: en Él se encuentra la clave de la antinomia entre la inmanencia y la trascendencia. En la *humanidad* de Jesús se manifiesta su divinidad; la persona divinohumana de Cristo está enteramente dirigida hacia el Padre que Él nos revela. Es el Espíritu, y sólo Él, el que nos permite escrutar estos *arcanos de Dios*, presentes en la *humanidad de Dios*: «El que ve a Cristo ve al Padre.» Esta frase de san Juan — el evangelista que más ha insistido en el

34. BE, p. 24 ss.

35. Los antropomorfismos bíblicos jamás rebajan la trascendencia de Dios. Todas las imágenes sacadas de la imaginación puramente humana, por el contrario, lo hacen. El catequista nunca debe ensayar el «ejemplificar» su exposición sino es recurriendo a la Biblia.

hecho de que el Verbo encarnado ha venido a revelarnos al Padre — representa la culminación de la revelación del Dios vivo, porque en Jesús la trascendencia y la inmanencia de Dios se encuentran ambas en su paroxismo, unidas como están, sin confusión (pero sin separación), en la hipóstasis, en la persona del Hijo del Padre. Aquí no se trata de razonamientos, de comprensiones humanas, sino del don vital de un conocimiento, de este misterio por el Espíritu Santo. Se trata de un conocimiento, comunicado en la fe, que sin duda es penumbra, pero también luz, gloria. Este conocimiento es verdad en el sentido de san Juan, es vida y vida eterna. Es el fundamento esencial de toda la vida cristiana porque sin la fe en Dios-Padre, revelado por Jesús, no hay bautismo, no hay participación válida en la eucaristía, no hay entrada en el pueblo de Dios, que es la Iglesia. En fin, es siempre a través del *hecho* de la predicación apostólica en el nombre y en representación de Jesús (como antes los profetas), en y por la Iglesia, como se realiza esta comunicación de la verdad de Dios-Padre. No se cree en la Trinidad estudiando un texto teológico, sino escuchando la palabra de los apóstoles y de sus sucesores, esta palabra que, poderosa como el Verbo de Dios, ilumina y salva. Del principio al fin, el designio de salvación es la realidad primera, en el sentido de que los predicadores anuncian a los hombres la *magnalia Dei*, es decir, los grandiosos *hechos* realizados por Dios-Padre para la salvación del mundo, en su Hijo y Señor nuestro, Jesús, en el poder y el amor del Espíritu.

Dicho de otra manera, el cambio de las perspectivas se opera desde el momento en que el hombre acepta el *hecho* de la encarnación, el que se hizo en la historia, en *Palestina*, en el mundo de los judíos, y se continúa en y por la Iglesia, y se manifestará al fin de los tiempos, cuando Dios será todo en todos. Hay que comenzar la enseñanza sobre el Dios cristiano partiendo del hecho de la encarnación. Este hecho hay que sumergirlo en el suelo judío, del que ha surgido y que es como su cuna temporal. En vez de comenzar por las consideraciones humanistas, se ha de iniciar todo por esta única *paradoja*.

De una manera más técnica, proponemos el siguiente esquema: Al principio de la revelación está el Dios *invisible*, inaccesible; en el término está la Trinidad, en cuya vida penetra la humanidad a través de la humanidad resucitada de Jesús. El designio de salvación se extiende entre esos dos polos como en un campo de fuerzas eléctricas. Dios se revela como creador por su palabra todopoderosa, siendo ya el universo una palabra, el libro de Dios, tanto en el dominio material como en el del espíritu; Dios se manifiesta como padre de «su pueblo», el que Él ha elegido, llamado, al que ha hecho la promesa mesiánica. Así entra Dios en una historia, no en cualquier historia, como la providencia general que gobierna el mundo, sino en una

providencia particular, a través de esta historia determinada que es la del pueblo de Israel. A través del pueblo de Israel, es la humanidad entera la que está como trabajada, rehecha por el pulso del divino alfarero. Cuando llega la plenitud de los tiempos, la palabra creadora y salvadora se encarna en Jesús. En Él se manifiesta el Dios-Padre. En esta cumbre en que inmanencia y trascendencia se unen, se manifiesta al mundo que Dios es padre de Jesús. Así se cierra el ciclo, porque el descenso de Dios es también la subida, en Jesús y por Jesús, de los hombres hacia la intimidad de la vida trinitaria. Al mismo tiempo que la humanidad aprende por Jesús, Hijo del Padre, que el Dios todopoderoso tiene en sí mismo una corriente de amor, algo que le hace salir de sí mismo para transmitirse en el Hijo y amar en el Espíritu, al mismo tiempo que comprende la absoluta *gratuidad del acto* creador y salvador (por una especie de emanatismo en el cristianismo), la humanidad se siente llamada a entrar en esta misma vida trinitaria a través de la humanidad de Jesús. El misterio de amor se ha cumplido plenamente: Dios, permaneciendo Dios, se da enteramente al mundo. Él es nuestro padre, Él es nuestro esposo. Ahora se comprende por qué la predicación del Dios cristiano es la narración de una historia sagrada; por qué *es necesario* también acabar con el sistema de «serie de anécdotas» en el curso de la historia sagrada, y centrarlo todo sobre la doble trama del *monoteísmo* y del *mesianismo*: la unión de estos dos temas en Jesús significa *idénticamente* lo mismo que la revelación de la Trinidad<sup>36</sup>.

## B) Dios creador

1. Dios, con su palabra, ha creado el universo: dijo, y las cosas fueron hechas. En el Génesis no existe el menor rasgo de lucha entre un demiurgo y una potencia del mal. La palabra aparece, de entrada, creadora. En oposición a las cosmogonías del antiguo oriente, el texto inspirado insiste en la bondad fundamental de la creación, espíritu y *materia*. La expresión: «Y Dios vio que era bueno», se repite como un *leit motiv*. El prólogo de san Juan repitiendo el Génesis, «En el principio...», precisa que la palabra creadora es el Verbo presente en el seno del Padre. San Pablo, por su parte, recuerda constantemente que todas las cosas han sido creadas por Cristo y para Cristo, y que todas encuentran en Cristo su propia subsistencia. El Logos-Palabra, agente de la creación, está igualmente presente en la creación por el reflejo que imprimió en lo creado, especialmente en el hombre. La creación, por lo tanto, es también una palabra en el sentido de que ella expresa también a Dios. Tiene un sentido sagrado. El hombre, de una manera especial, es *imagen y semejanza* de Dios; es el lugarteniente de Dios

36. Los manuales de *historia sagrada* publicados bajo la dirección de J. COPPENS y conocidos con el nombre de *Manuels de Vorseelaer*, siguen este punto de vista. La *Biblia* de ECKER, menos en sus últimas ediciones, no lo tenía en cuenta.

en el sentido de que, de la misma manera que Dios domina el universo, ha dado al hombre el «dominar sobre las aves del cielo y sobre los peces del mar». Esta dominación o regencia real del mundo, el hombre la ejerce con la «ayuda semejante a él»: debe crecer y multiplicarse a fin de que, en el espacio y en el tiempo, en todas las épocas y por todo el universo, pueda dominar, es decir, hacer reinar el orden y la paz, y ofrecer la creación en alabanza del Creador. Hay, por lo tanto, un lazo misterioso y especial entre el Logos y el hombre. Todo lo que los padres han escrito sobre el lazo que une al Verbo con su creación (que le pertenece como cosa propia) está igualmente ligado a sus frecuentes afirmaciones sobre el origen divino de todas las verdades auténticas descubiertas por el hombre. En esta perspectiva, la creación aparece inmediatamente en una luz *revelada*.

El catequista ha de saber que existen dos narraciones de la creación en el Génesis (J y P). Estas dos tradiciones, no habiéndose sintetizado, sino yuxtapuesto, son difíciles de interpretar: la revelación como tal no garantiza más que los elementos comunes a las dos narraciones.

Esto es de capital importancia para responder a las frecuentes preguntas sobre los seis días, que estarían en oposición con la ciencia. El contexto de los seis días, que no está en la segunda narración, se utiliza simplemente para hacer comprender a los israelitas la importancia del *descanso sabático*. Indica también la armonía del mundo, esta especie de templo en que el hombre es rey y señor en nombre de Dios. No hay, por lo tanto, que buscar un concordismo entre los días del Génesis y las hipótesis evolucionistas: estamos en dos planos diferentes. Las dos narraciones del Génesis afirman solamente, y eso es capital, que Dios lo ha creado *todo*, aun la materia, y que ha intervenido de una manera especial en la creación del hombre. La narración de la formación de Eva expresa, en una imagen maravillosa, que la mujer es «hueso de los huesos y carne de la carne» del hombre, que es «una ayuda semejante a él».

También es bueno que el profesor sepa que hay numerosas semejanzas *materiales* entre la narración del Génesis y determinadas narraciones babilónicas. Convendrá que explique a los alumnos, cuando se presente la ocasión, que el autor sagrado ha tomado ciertos materiales tradicionales anteriores, pero que lo que en realidad interesa es el espíritu que les supo dar: son esenciales una serie de pequeños detalles, aparentemente secundarios, porque manifiestan precisamente la originalidad de la narración bíblica sobre el Dios trascendente, único, que por su palabra todopoderosa crea el mundo, materia y espíritu. Una atenta comparación del conjunto de los textos bíblicos con los textos análogos del oriente demostraría la misma verdad. Ante las teodiceas que caen en el dualismo, el esplendor del Dios creador de un mundo intrínsecamente bueno impresionará a los alumnos y a los fieles. Permitásenos detallar la visión del hombre implicada en las narraciones bíblicas:

«El espíritu, el alma y el cuerpo, esta visión tripartita del hombre, que es la de toda la Biblia, desconcierta a nuestros hábitos mentales, que las filosofías dualistas han fijado sobre las dos realidades esenciales: alma y

cuerpo. En el origen se trata ciertamente de una diferencia de apreciación: tanto el platonismo como el aristotelismo, todo el pensamiento griego se dirige hacia las *esencias* y distingue los diversos planos del ser, mientras que la sabiduría bíblica no piensa sino en captar al hombre en su situación de existente, para seguir el desarrollo trifásico de su personalidad consciente y operante. Sin embargo, si se considera atentamente esta diferente captación del hombre, en la Biblia y en los griegos, está plena de consecuencias: todo lo que separa la visión cristiana del hombre de la visión pagana puede encontrarse disimulado ahí.

»Se podría caracterizar al pagano como el que confunde el alma con el espíritu. Para él, el espíritu-alma es tanto esa realidad invisible que trasciende totalmente la materia en la que está encerrado y aun caído —según las corrientes del pensamiento derivadas del platonismo—, como es, ante todo, esa alma-espíritu, el principio de información del cuerpo, unido a la materia a la que organiza —como en el aristotelismo—. Pero siempre la dualidad cuerpo-alma encierra al hombre en sí mismo, le constituye centro del mundo, ya sea que lo impulse a liberarse de la materia mala y del cuerpo para alcanzar la inmortalidad, ya sea que le invite a poner sus fuerzas espirituales en la conquista del mundo visible. No es posible una profunda unidad en este vaivén doloroso del que el maniqueísmo y el materialismo son los dos polos extremos<sup>37</sup>.

»La sabiduría bíblica, por el contrario, poniendo al espíritu en el centro de la conciencia humana, descubre la única fuente posible de su verdadero equilibrio. El cuerpo es la implantación profunda del ser en la realidad del mundo visible, su sumisión a las exigencias de lo que existe<sup>38</sup>. El alma es ese medio móvil de la vida que, en lo íntimo del cuerpo, vibra, siente, ve y piensa, captando en su juego sutil los ritmos de la creación. Pero el espíritu es el principio y la raíz viva de la persona que *ilumina de eternidad* las afinidades secretas *del cuerpo y el alma*, invitándolas a la elección de un único *amor*. El espíritu es el que dice “yo”, ese yo que se inclina sobre el borde del abismo abierto en la frontera de lo creado. Es el yo que dice “tú”. Lucidez perdida en otra lucidez en la que el conocimiento se hace amor, en la que se da también el consentimiento al universo entero, que, como en un islote de coral poroso en el que cada ser está unido con el otro según un orden establecido de antemano, se ofrece al oleaje vivificante del Espíritu.

»La unidad no la encuentra el hombre perfecto, según la Biblia, en sí mismo ni en una comunión panteísta con el mundo. El espíritu no es más que el repliegue más escondido en el que se disimula la falla esencial. Al suprimir todo conflicto entre el cuerpo y el alma, *igualmente salidos de Dios, igualmente sensibles a Dios*, la sabiduría bíblica no suprime el problema del mal: únicamente lo sitúa en su verdadero lugar. El espíritu del hombre no tiene luz propia: no es más que *una aptitud para ser desposado por el Espíritu de Dios* en la magnificencia de su luz<sup>39</sup>.

37. Esta frase no significa en absoluto que la búsqueda filosófica sobre el hombre esté condenada, sino simplemente que es necesario conducirla abriéndola a la posibilidad de un mayor desarrollo en el sentido bíblico. Santo Tomás conoce la distinción entre *intellectus* y *ratio*, que recuerda la tricotomía bíblica.

38. Nótese que esta visión del hombre se acerca a una de las tesis más esenciales y justas del existencialismo.

39. «Bible et vie chrétienne», n.º 4, p. 4-5.

2. La enseñanza sobre Dios creador del hombre y del mundo debe irradiar a los ojos de los fieles esta magnanimidad, esta bondad poderosa, esta confianza que Dios otorga al hombre al crearlo a su imagen. Aquí no hay nada complicado, frío o abstracto; todo es vida, comunicación, *poder* y *paternidad*. El catequista ilustrará este punto coronándolo con la explicación de la fórmula frecuente en el Nuevo Testamento y en la patrística: «Dios, padre y creador del mundo.»

En una enseñanza más detallada, el profesor podrá hacer ver cómo el monoteísmo bíblico es una *realidad* innegable; cómo no se parece en lo esencial a los monoteísmos del antiguo oriente, al de Egipto, por ejemplo; cómo, en fin, es humanamente inconcebible que esta fe monoteísta, confiada a un pueblo no filósofo, encerrado entre inmensos imperios politeístas, no degenerase a lo largo de una historia milenaria. Ahora bien, entre los trastornos continuos de pueblos y civilizaciones que se repetían sin cesar, en el corazón de un pueblo que luchaba constantemente por los «dioses que marchaban delante de él», el historiador comprueba que el monoteísmo no solamente se mantiene, sino que se purifica progresivamente, hasta llegar a la culminación que representan Isaías, Jeremías, Ezequiel. Este hecho, humanamente inexplicable, debe llamar la atención del historiador leal y llevarle a preguntarse si no es eso un índice de la providencia sobrenatural de un Dios que ha hablado a los hombres y ha vigilado el progreso de esa revelación. Este hecho es tanto más sorprendente cuanto que, mientras los otros pueblos y todas las otras civilizaciones contemporáneas del Antiguo Testamento han desaparecido sin esperanza de retorno, el pueblo judío existe siempre, adaptándose a todo a la vez que se mantiene inasimilable. Ahora bien, el único lazo que le mantiene desde hace siglos es el «Libro». Es sorprendente el contraste entre la pequeñez del pueblo portador de la revelación del verdadero Dios y la inmensidad del resplandor de este mismo Dios en las tres tradiciones judía, musulmana y cristiana, que se unen para formar lo que se llama la tradición judeocristiana.

### C) *El Dios de la alianza*

La alianza primera, en Adán, fue rota por el pecado. Dios no lo ha borrado todo para comenzar de nuevo a cero. Ha querido sacar bien del mal. Ha querido que de la raza de la mujer salga una posteridad que quebrante a la serpiente. Esta segunda alianza se inicia con la *elección del pueblo elegido*: «Vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios», dice el Señor. La nueva y eterna alianza, en Jesucristo, no es más que la perfección de la pedagogía por la que Dios progresivamente ha educado a su pueblo, enseñándole a pasar de las cosas temporales a las cosas eternas, de la visión de un Dios de los judíos a la de un Dios de la humanidad, del temor servil e interesado del Señor al amor interior del corazón, para el que es el Padre y el Esposo de su

pueblo. Exigencias y promesas se unen, se profundizan hasta esa tensión máxima de la que Cristo será la síntesis a la vez esperada y trascendente. Es necesario que el catequista vea de un solo golpe de vista esta doble línea de la revelación de Dios en su designio de salvación, la de las exigencias del Dios santo y justo, y la de las inenarrables misericordias del que ha dicho: «Aunque una madre se olvidara de sus hijos, yo no me olvidaré, dice el Señor.» Que el predicador siga cuidadosamente este doble desarrollo de la historia de salvación, que lo haga a través de una *narración* que siga las grandes articulaciones de la epopeya sagrada, y así cautivará a su auditorio a la vez que grabará en su espíritu esta imagen del Dios santo y misericordioso que cada vez domina más la ley antigua. Entonces, y sólo entonces, podrá descubrir en Jesucristo el secreto de esta doble dialéctica: EL PADRE.

### 1. *El Dios santo.*

1. El principio esencial, por donde hay que comenzar, es el de subrayar el carácter *sagrado* de Dios y de todo lo que está relacionado con Dios. En este siglo que ha perdido el sentimiento de lo sagrado, o que lo degrada a dioses sustitutivos (clase, nación, libertad autónoma del hombre, arte tronchado de todas sus prolongaciones religiosas, etc.), no hay que tener ningún temor en subrayar los textos bíblicos que afirman que Dios es el *Santo*, al que no se puede tocar, al que no se puede ver sin morir, el que envía la muerte a Ozías por haber tocado el arca de la alianza. La visión dominante debe ser la de Isaías en el capítulo 6, cuando, en el templo de Jerusalén, probablemente a la hora de los sacrificios, vio al «Dios tres veces santo», delante del cual los querubines «se ocultaban el rostro» y que llenaba el inmenso atrio del templo con los pliegues de su manto. El cristiano ha de decir con Isaías estas palabras: «¡Ay de mí, pues soy un hombre de labios impuros!» Sólo cuando el serafín tocó la boca del profeta, éste se atrevió a hablar en nombre del Señor.

Tanto más se ha de subrayar la santidad de Dios cuanto que el *sanctus* de la misa, tomado de Isaías, se debe desarrollar en este ambiente de lo sagrado. Igualmente, antes de recitar o cantar el evangelio, la liturgia hace repetir la oración de Isaías. Hay que extender este sentimiento de lo sagrado a todo lo que de una manera o de otra gravita alrededor de la liturgia: edificios, altares, cálices, etc. Por ejemplo, se indicará a los acólitos que les está prohibido tocar el altar. Explíquense los textos de la consagración de las iglesias, cuyo tema central es la palabra de Jacob: «Verdaderamente, este lugar es la casa de Dios y yo no lo sabía.» No hay que dudar en comentar en este sentido una serie de textos de la Sagrada Escritura, en el Antiguo

Testamento: sin duda, algunos hechos se encuadran todavía en una visión demasiado formal de la santidad de un lugar, de un edificio, pero hay que sacar de ellos el sentido de lo sagrado. Si los musulmanes unen con demasiada frecuencia cierto fanatismo a su respeto por la «piedra negra» de La Kaaba, en La Meca, por ejemplo (mataron a un peregrino que, estando enfermo, la había tocado sin quererlo), hay que reconocer que el occidental ha exagerado en el sentido contrario. Muchos cristianos tocan con respeto la carrocería de un Buick 24 Cv., pero entran en la iglesia como si fuera un garaje.

Dios es sagrado porque es trascendente. Es un Dios oculto «cuyos caminos no son nuestros caminos», cuyas obras pretenden confundir la sabiduría de los poderosos y los pobres cálculos de la prudencia humana. El cántico de Habacuc subraya hasta la paradoja este misterio de Dios<sup>40</sup>. La razón primera del misterio de Dios es su invisibilidad, de la que ya hemos hablado al recordar que uno de los temas esenciales de la Biblia es que *el hombre no puede ver a Dios sin morir*. El judaísmo posterior llevará hasta tal extremo este cuidado, que ni siquiera pronunciará ni escribirá el tetragrama sagrado: el nombre, en efecto, es sinónimo de la persona, del poder mismo de aquel que está significado por el vocablo. El *nombre divino* es la revelación mayor de su personalidad.

2. En esta perspectiva se situarán los textos sobre el Dios de *justicia*, que castiga y recompensa, y que no hace ninguna acepción de personas, puesto que el mismo pueblo elegido es castigado por sus infidelidades. Dios, en efecto, es un *Dios celoso*, que no soporta la división con otro dios precisamente porque es santidad y justicia. Las imágenes bíblicas, que con frecuencia nos extrañan, sin duda deben ser explicadas, pero no pueden pasarse en silencio con el pretexto de que el Nuevo Testamento las ha substituido por imágenes de «bondad y misericordia». Por el contrario, se recalcará que san Juan afirma claramente que «nadie ha visto a Dios». Los evangelistas subrayan el temor de María ante la aparición del ángel, el de los apóstoles en la transfiguración, como ante las apariciones de Cristo resucitado. Las «apocalipsis» de los sinópticos se sumergen profundamente en la visión del Dios de santidad.

Hay que salvaguardar siempre la virtud de religión delante del Dios poderoso; porque Él está presente en *los dos* Testamentos.

Lo que choca al lector del Antiguo Testamento es la soberana libertad de Dios en la conducción de su obra. Trastorna y desbarata los proyectos

40. Es conveniente leer el capítulo *Magnalia Dei*, de DANÉLOU, J., en *Essai sur le mystère de l'histoire*.

humanos «porque éstos son vanos». Se ríe de ellos y los confunde, como dice el salmo. Es bueno enfrentarse con la violencia terrible de ciertos cánticos, como el de Débora, el de Habacuc, el de Moisés, porque estos textos purificarán las espesas fuentes del sentimentalismo religioso. La idea de que el hombre no puede ver a Dios sin morir es una de las más fundamentales en el Antiguo Testamento y es la clave de la nueva ley porque nos hace comprender que Dios no se ha revelado *sino* por mediación de la humanidad de Jesús, que, a la vez, encubre y revela el esplendor del Eterno. Léanse a los fieles textos como el de los libros de los *Jueces*; por ejemplo, la manifestación de Dios a los padres de Sansón. En el centro de esta enseñanza, colóquese sobre todo la *gran teofanía del Sinaí*, porque allí se ve cómo, al mismo tiempo que Dios, en la altura de la montaña «se muestra» en el trueno y los relámpagos, permanece *oculto, invisible*. De una manera general, se mostrará que todas las manifestaciones de Dios a Abraham, a Moisés, a los profetas, etc., salvaguardan siempre la inaccesibilidad de Dios: ahí está la paradoja de la revelación bíblica, la de unir la proximidad a los hombres con la total invisibilidad de la esencia divina.

En esta perspectiva, el catequista hablará de los nombres divinos. La personalidad de Dios en su nombre. Una explicación de estos nombres en la Biblia creemos que es esencial. Aunque no es menester entrar en los detalles de la exégesis, es fundamental subrayar la orientación de conjunto. Según Scheeben, los siete nombres principales pueden repartirse en tres grupos: los que caracterizan las relaciones de Dios con los hombres (El, Elohim, Adonai), los que caracterizan su perfección interna (Shadaï, Elión Kadosch), y, en fin, el «nombre propio esencial de Dios» (Yahveh).

*El* significa «el fuerte, el poderoso», y dará origen al término griego *Pantocrator*, tan frecuente en la liturgia y en el arte bizantino. *Elohim* es una forma de plural mayestático y sirve frecuentemente para designar «el verdadero Dios» (por ejemplo, en Gen 1). *Adonai*, «Señor», se convertirá en el griego *Kyrios*, de uso tan frecuente en el Nuevo Testamento, y *Dominus*, en latín, de donde se deriva el término «domingo», día del Señor.

*Shadaï*, que es un adjetivo, está frecuentemente unido al término *El* y significa la potencia de voluntad de Dios que realiza sus designios a pesar de todos los obstáculos. Se convertirá en el *Omnipotens* de nuestra liturgia latina. *Elión* significa «el Altísimo»; se empleará cada vez más en los salmos y después del exilio. Se convertirá en el *Hypsistos* griego y en el *Altissimus* latino. En fin, *Kadosch*, atributo moral de Dios, significa su santidad, aquello por lo que está separado de lo que es profano. Para que Israel sea «de Dios», debe, por lo tanto, participar de esta «santidad» de Dios: desde el principio: «Santificaos, porque pasaré entre el pueblo», que se encuentra en todo el Pentateuco (ley de santidad), hasta su culminación: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», el tema de la santidad de Dios gana en profundidad.

El término *Yahveh*, con el que Dios se nombra en el Éxodo, es de difícil interpretación. Se conoce la traducción griega, que ha venido a ser nuestro «Yo soy el que soy». La interpretación más extendida ha visto en este nombre el atributo filosófico de la *aseidad*. Con todo, parece que, sin descartar enteramente esta interpretación, habría que tener en cuenta todo el contexto en su conjunto: «Yo soy el que soy» significaría sobre todo la inmutabilidad en la fidelidad de Dios a su alianza. Dicho de otra manera: el término

misterioso significa que *Dios está siempre presente en su pueblo*. Como lo estuvo para Abraham, también lo estará para Moisés y sus sucesores. Es evidente que *Yahveh* es el nombre propio del Dios de la alianza: al nombrar a Dios «Él es», el judío veía sin duda el ser eterno de Dios, pero entendía sobre todo que este «ser» eterno estaba siempre presente, fiel a su pueblo. Esta interpretación es la más frecuente entre los exegetas; tiene el mérito, además de su verdad desde el punto de vista exegético, de haber puesto en el centro de la visión de Dios el *designio de salvación* realizado en esta alianza que Jesucristo ha venido a perfeccionar y cumplir<sup>41</sup>.

Conviene subrayar que el sentimiento de temor de Dios no desaparece en el Nuevo Testamento. Es perfectamente conciliable con el espíritu de adopción del que hablaremos más adelante. «Disipemos una confusión demasiado frecuente hoy en día. La religión que considera la confianza y la seguridad como cualidades naturales del verdadero adorador de Dios no es absolutamente un progreso sobre la religión del temor. Es un retroceso o un simple paso atrás. Es una religión plenamente humana, demasiado humana. La religión del temor es el primer paso para superar este nivel elemental. *Solamente con ella se llega a lo sobrenatural*. Es verdad que en un nivel superior nos hará descansar en la convicción del amor divino, pero éste supone siempre el paso anterior por el temor. *Asumirá a este último, en vez de despreciarlo*»<sup>42</sup>. Este proceso nos hace comprender por qué la Iglesia nos manda releer los textos de los profetas, Amós, por ejemplo, que subraya tan fuertemente la justicia inexorable de Dios: en el centro del amor debe estar siempre presente el temor de Dios como el fuego secreto de un sentimiento verdaderamente sobrenatural y sagrado. No se trata en absoluto del temor *servil*, sino de ese temblor ante el *mysterium tremendum* tan bien descrito por Otto en su libro *Le sacré*. Es innegable que la piedad moderna está en peligro, a veces, de caer en cierta excesiva tranquilidad ante Dios. Si no hay que predicar un Dios excesivamente jansenista, el exceso inverso no es menos temible. Si Dios es amor, misericordia, don de sí, es también fuego devorante, purificante, terriblemente exigente. El purgatorio, por ejemplo, es fuego porque en el contacto con el amor de Dios las almas se purifican. Están en la felicidad en esperanza, pero sufren el martirio porque la llama que las purifica procede de la hoguera del amor divino.

## 2. El Dios misericordioso.

1. El aspecto misericordioso, ligado a la promesa, se une indisolublemente a la santidad de Dios. Dios está cerca del pueblo que se ha escogido. Dios entra en la historia, la de un país, la de una raza. El tiempo adquiere un sentido porque viene a ser, desde la creación hasta la parusía, la historia de Dios en medio del pueblo de los hombres.

Éste es el lugar para un texto que resume numerosos estudios sobre este tema: «El helenismo concibe el tiempo como cíclico o circular, eternamente envuelto sobre sí mismo, bajo el efecto de los movimientos astronómicos

41. BE, p. 29.

42. BE, p. 60.

que regulan necesariamente su curso. Para el cristianismo el tiempo se desarrolla unilateralmente a partir de un punto de partida único y en dirección hacia un fin igualmente único. Llega el gnosticismo: por las exigencias de una salvación inmediata, quebrará la servidumbre y la repetición del tiempo cíclico del helenismo, pero también la continuidad orgánica del tiempo unilíneo del cristianismo. La regularidad del cosmos se presentaba al gnóstico como un yugo insoportable. Los planetas que lo presiden son unos dominadores demoníacos, unos *cosmocratores*. En vez de veneración, se llena de angustia. *El tiempo no es el lugar de un designio divino*, sino un mundo extraño del que hay que escaparse. En el mazdeísmo, el tiempo de la creación aparece como la hierofanía litúrgica del tiempo eterno. En el hinduismo, la característica es la doctrina de los ciclos cósmicos, amplificando en proporciones cada vez más aterradoras el número de las creaciones y de las destrucciones periódicas del universo; toda existencia es precaria, evanescente, ilusoria. En resumen, para todas las religiones, el tiempo aparece como un enemigo del que hay que escapar para encontrar la realidad primordial. *Este rasgo es común a todas las religiones naturales*. El cristianismo, en este punto, representa una concepción completamente distinta con su valoración del tiempo como el lugar del designio de Dios. Todo esto demuestra, en este aspecto, la originalidad fundamental del cristianismo y verifica una vez más que la noción de historia en el sentido positivo de la palabra aparece con él»<sup>43</sup>.

2. El catequista deberá mostrar este descendimiento progresivo de Dios en la historia de la raza judía, en la del mundo, a través de ella; subrayará que este descendimiento no tiene nada en común con los avatares del hinduismo. Con este fin, procurará hacer comprender las nociones de gloria de Dios (*shekinah, kabod*), de la «nube luminosa» que manifiesta y encubre a la vez la presencia de Dios entre su pueblo. Estas palabras sólo son difíciles en apariencia: «El sentido del arca es sin duda que el pueblo de Dios está dominado por una *presencia invisible*: la presencia del rey invisible que ha substituido para el pueblo al faraón, el cual, sentado en su trono, pretendía ser un dios visible, una epifanía divina. La única epifanía posible de la *shekinah* que reina sobre Israel, es la nube luminosa. Pero en ella la presencia dominadora se descubre al mismo tiempo que se oculta. El *Deus revelatus* se revela como *Deus absconditus*... Así es como aparece Dios presente en Israel: como un peregrino siempre extranjero a esta tierra (*shekinah* procede de un verbo que significa «permanecer bajo la tienda») y siempre realmente presente cerca de los suyos, como su compañero de camino en todas sus peregrinaciones. Es el término que san Juan usará para expresar lo que nosotros llamamos encarnación, limitándose a traducirlo al griego: *kai ho Logos sarx egéneto kai eskénosen* (que traduce el hebreo *shekinah*) en *hemín*. «y la Palabra se hizo carne y montó su tienda

43. «Dieu vivant» 25 (1953) 152-153 (J. DANIELOU).

de campaña entre nosotros». En otras palabras, la realidad de la habitación de Dios en su pueblo se concretiza en la nube luminosa que envuelve la *shekinah* o la gloria del Eterno. Su perfección suprema se encuentra en la encarnación de Jesús: la humanidad de Cristo es como la «nube luminosa» que encubre y revela a la vez la divinidad de Dios<sup>44</sup>.

El tema de la habitación de Dios en Israel atraviesa todo el Antiguo Testamento. Hay que subrayarlo en la epifanía del Sinaí, en el peregrinar por el desierto hacia la tierra prometida, en el tema del arca (comprendiendo su presencia en el santo de los santos del templo), en la encarnación de Jesús, en su transfiguración (en la que aparecen Moisés y Elías) y, en fin, en su ascensión («la nube lo ocultó a los ojos de los apóstoles»). Esta noción de nube luminosa es paradójica. Expresa el aspecto por el que la divinidad inaccesible se hace «accesible». Subraya el fundamento de la mística cristiana que es entrada, con Moisés y Elías, en la «nube oscura». Fundamenta el orden sacramental y litúrgico (los textos de Ezequiel son fundamentales en este aspecto, junto con los del Apocalipsis de san Juan): las realidades materiales de la liturgia encubren la divinidad, pero también la manifiestan, como los gestos y las palabras de Jesús manifiestan al Dios invisible, salvaguardando su invisibilidad. La paradoja esencial del tema de la presencia de Dios en la historia de su pueblo es que una *realidad visible* (la nube) y que se hace cada vez más visible (hasta la humanidad de Dios en Jesucristo) nos permite entrar en comunicación con el Invisible. En el momento de la ascensión, la presencia divina se oculta para venir de nuevo entre nosotros de una manera más profunda en el Espíritu Santo.

3. Una vez bien explicada esta noción de «gloria-nube luminosa», el catequista abordará directamente el tema de la *miser cordia* de Dios respecto a su pueblo. La imagen central es la de Dios como esposo de la «virgen Israel». Aparece con Oseas, uno de los primeros profetas, y se desarrollará cada vez más claramente hasta su culminación en dos temas, el del Cantar de los cantares, en el Antiguo Testamento, canto simbólico de los esponsales de Yahveh con su pueblo, y el de la visión de la Jerusalén celestial, «adornada como una esposa preparada para recibir a su esposo», en el Apocalipsis.

Unida a esta noción de esposo, está el tema de las «entrañas de misericordia», lo que la Biblia llama el *hesep*: Dios busca al hombre antes que el hombre le busque, como se ve desde el pecado de Adán: «Adán, ¿dónde estás?», pregunta Yahveh al hombre pecador, que se esconde. En todo el Antiguo Testamento, Dios aparece como un padre que multiplica los rasgos de su amor para atraer al hijo indócil hacia el camino de su amor. La historia de Israel es una especie de *peda-*

*gogía* por la que Dios educa poco a poco al pueblo de dura cerviz. Las más aterradoras amenazas de los profetas están seguidas de promesas de salvación para «el resto» del pueblo elegido. El texto más extraordinario en este sentido es la segunda parte de Isaías (capítulos 40-46), llamada el «Libro de la consolación»: la trascendencia del Dios creador se une de una manera única con las promesas de consolación.

El cautiverio de Babilonia es una etapa en esta pedagogía: será la ocasión de una especie de «nuevo éxodo» del que el pueblo saldrá purificado por una «nueva alianza» que estará inscrita en el corazón de los hijos de Israel. Los textos de Jeremías, 31-33, y de Ezequiel, 36-37, nos colocan en el terreno de la revelación del Espíritu, por el bautismo de Jesucristo.

En el tema de las *bodas* se subrayará la idea de que Dios quiere comunicar su propia vida a los hombres como el esposo comunica la suya, en lo que ésta tiene de más íntimo, de más poderoso y de más secreto, a la esposa. Hay que subrayar bien que en el Cantar de los cantares es el amor humano concreto, cuerpo y alma, carne y espíritu, lo que constituye el símbolo *real* del amor de Dios para con su esposa Israel<sup>45</sup>. En la literatura apocalíptica, el elemento misterio insondable de Dios está unido con el de la comunicación, con la *manifestación* de este mismo misterio: Jerusalén, la ciudad-templo, aparece como la esposa llena de la vida del esposo; descubre, da lo divino, pero salvaguardando la inaccesibilidad de este mismo don divino.

El tema de que *Dios busca al hombre antes de que el hombre le busque* se extiende a través de toda la Biblia, desde el paraíso a la parábola del hijo pródigo, pasando por los profetas, por ejemplo, Ezequiel (capítulo 16). Está unido al tema de las bodas y al del templo (como se ve en Ezequiel, 16, 40 ss); se encuentra en el *Magnificat* y en el *Benedictus*. En las *bienaventuranzas*, se concreta en el sentido de que son sobre todo los «pobres de espíritu» los beneficiarios de esta búsqueda de Dios hacia su pueblo. Israel ha llegado a ser un pueblo de pobres (los *anawim*, de los que la Virgen es la floración suprema), en el bautismo del cautiverio de Babilonia, que ha hecho pasar definitivamente las esperanzas mesiánicas del plano sobre todo temporal al de regeneración a la vez temporal y espiritual; primero espiritual, para ser en seguida también temporal: «Buscad el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura.»

El catequista desarrollará ante su auditorio la historia pedagógica de Israel: mostrará en ella la creciente presencia de la gloria de Yahveh. La intimidad cada vez más nupcial de las relaciones de Dios con el corazón de su pueblo. Subrayará que esta presencia cada vez más interior no suprime las promesas de regeneración del mundo material anunciada por los profetas, sino que las transfigura en un don más total. Descubrirá el aspecto paradó-

45. «Bible et vie chrétienne», n.º 4., *Pensée et amour chez le Sémite*, por CHARLIER, C., p. 100-107. Se recomienda vivamente a los catequistas y predicadores esta revista, que les enseñará a predicar y enseñar «biblicamente». Léase también la obra: CHARLIER, C., *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1954 (trad. castellana: Barcelona 1956), que intenta hacer una síntesis.



jico de la táctica de Dios, que elige a los humildes, las «cosas que no son», para «confundir las cosas que son». No olvidará, en fin, recalcar el hecho de que en esta misericordia cada vez más consoladora, la trascendencia de Dios, no solamente no disminuye, sino que se manifiesta cada vez más claramente, puesto que en el mismo estadio de la revelación la imagen de Yahveh aparece cada vez más universal, cósmica, poderosa. La función a la vez profética y litúrgica del templo debe unirse al testimonio de los profetas y de los «fieles» de la última fase del judaísmo.

En una palabra, la pedagogía bíblica se dirige a elevar cada vez más las aspiraciones religiosas del hombre. La historia de Israel es la imagen de la historia de la humanidad en su búsqueda de Dios, de la Iglesia, viviendo la vida de su esposo y de cada una de las almas visitadas por la venida de Dios. Dios desciende cada vez más hacia el mundo, pero solamente para hacer ascender el universo, para hacerle llegar cada vez más íntimamente a los arcanos de la divinidad. El profesor y el predicador completarán su exposición sobre el Dios de la alianza poniendo en evidencia la «tensión» máxima a la que conduce el Antiguo Testamento: *maximum de inaccesibilidad* de Dios conjugada con el *maximum de intimidad de la presencia misericordiosa que nos promete*. El alumno podrá entonces comprender en su verdadero sentido la buena nueva de la encarnación de Jesús: la persona del Dios-hombre revela al mundo, en su *humanidad* unida a la divinidad del *Hijo*, la realidad invisible del Padre.

#### D) Dios-Padre

1. La cumbre de la catequesis expuesta hasta aquí es que Dios es «alguien» y que este «alguien» es «amor». La revelación del Dios personal de la Biblia llega a su perfección en la revelación del designio de salvación. Y, a la inversa, la manifestación decisiva del designio de salvación coincide con la de la persona misma del «Dios de Jesucristo». El fin de la historia de la salvación es, en efecto, la venida del Mesías. Éste aparece como Hijo de Dios encarnado. En Él está la única causa de salvación, donde se encuentran la gloria de Dios, su templo, su amor misericordioso; pero también en Él se manifiesta el Dios que Él revela en su personalidad inaccesible, hacia el que nos dirige a todos. con Él, el Dios-Padre. Dicho de otra manera, la persona y la obra de Jesús-Mesías llevan a su perfección la revelación del *nombre divino*: DIOS ES PADRE. «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre; nadie conoce al Padre, sino el Hijo», dirá Jesús. Ser salvo, «tener la vida eterna» es «conocer a Jesús y a aquel que le ha enviado». Jesús está como ansioso por dirigir las miradas de los hombres no hacia sí mismo, sino hacia el Padre. Se diría que los cristianos lo han olvidado con demasiada frecuencia; en Jesús ven o al puro hombre o al buen Dios, dejando en la sombra la paternidad de Dios, limitándose, al hablar de Dios, a las simples conclusiones de la filosofía.

«Proclamar que Jesús es el Hijo de Dios es decir ante todo que Jesús posee en sí mismo, en el seno de nuestro mundo creado, la plenitud de la divinidad. Es decir que esta persona viva, que ha hablado y ha vivido, que ha muerto y ha resucitado en el centro de nuestra historia, debe ser considerada como Dios. Pero es afirmar igualmente que posee su divinidad, *por propia y esencial que le sea*, de Otro. Y este Otro permanece invisible y se puede decir que es solamente en Jesús en quien nos revela, bajo cierto aspecto, hasta qué punto es inaccesible.

»Hasta entonces, el alma judía se debatía entre estas dos afirmaciones aparentemente contradictorias: Dios permanece en el cielo; ningún mortal, ni los mismos serafines, podrían verlo sin morir; y, sin embargo, está presente, realmente presente, con Israel, sobre la tierra, en el santuario y en todo el largo peregrinar de su pueblo. Cuanto más se acercaban las afirmaciones de esta presencia y de esta realidad hacia un carácter personal, tanto más estaban frenadas por el hecho de que, de haberlo alcanzado, habrían destruido su propio valor. Si el ángel de Yahveh debe ser considerado como una persona distinta realmente, hay que renunciar a considerarlo como realmente divino. De lo contrario, sería caer en el politeísmo del que la palabra divina ha tenido tanto empeño en arrancar a Israel, como a la tentación mayor, negadora radical de toda divinidad realmente divina. Lo mismo se debe decir de la sabiduría de los escribas, de la *memra* de los rabinos. En el Hijo, por el contrario, en la relación en la que Él se manifiesta con su Padre invisible, está *revelado el único Dios que se puede entregar completamente sin decaer de ninguna manera*. La misma noción de filiación mantiene, en el mismo centro de la immanencia más perfecta, *una salida hacia la trascendencia más absoluta*.

»Esto nos lleva a una comprobación capital para la comprensión de la doctrina bíblica sobre Dios. Si se hubiese estado siempre sobre aviso, si esta comprobación no hubiese sido nunca oscurecida a los mismos ojos de los cristianos, no hubiese sido necesario disipar el prejuicio fundamental de los judíos (y de los mahometanos) en contra del evangelio. Intentaremos formularla tan brevemente como nos sea posible, aun empleando expresiones que parecerán extrañas antes de haberlas meditado. Digamos, por consiguiente, que cualquiera que sea la importancia de la enseñanza del cristianismo primitivo sobre la auténtica presencia de la divinidad en Jesús — o, mejor dicho, sobre el hecho de que Jesús es Dios —, no es menos importante esta otra afirmación: *La divinidad no está presente en Jesús sino de una manera secundaria; Jesús es Dios únicamente por una constante referencia a aquel que habita siempre, tanto para los cristianos como para los judíos, en "una luz inaccesible"*. Pronto se ve la dificultad que puede haber en mantener en equilibrio estas dos afirmaciones unidas. Demasiado rápidamente, los que lo intentaron cayeron en el peligro de minimizar la realidad del don de Dios en Jesucristo<sup>46</sup>. La reacción inevitable condujo a un afianzamiento de las expresiones de la plena y entera divinidad de Jesús, cuya consecuencia fue la de *dejar más o menos en segundo plano las expresiones mismas de Jesús sobre el Padre celestial*. Para las buenas gentes, «el buen Dios» es Jesús simplemente, y Jesús visto en sus aspectos más humanos: el sagrado Corazón, o la presencia eucarística entendida de una manera sentimental.

46. Se habrá reconocido el arrianismo, que hacía del Verbo una «divinidad creada».

Pero, para Jesús, el Dios bueno (“uno solo es bueno”, dijo al que le había dado ese título) es el Padre (Mc 10, 18).

»Se puede decir que Jesús no se nos ha revelado sino en la misma revelación del Padre. De manera que, aun en contra de las apariencias, lejos de hacer un agravio a Jesús, la plena consideración de la revelación del Padre es la única que puede hacernos comprender todo lo que es el mismo Jesús. No adora a Jesús como se debe el que, unido a Jesús, “con Jesús” y “en Jesús”, como dirá san Pablo, *no adora finalmente al Padre*»<sup>47</sup>.

2. En el Antiguo Testamento, «la calificación de Padre no se aplica a Dios sino en relación con la elección de Israel». En otras palabras, «implica la gracia por excelencia con respecto a los que podrán ser considerados como hijos de Dios»<sup>48</sup>. En el Nuevo Testamento, la idea de «Dios, padre y creador del mundo» aparece en las epístolas apostólicas<sup>49</sup>. El centro de estas dos revelaciones está en *Dios, padre de Jesucristo*. La filiación natural del Verbo encarnado fundamenta la filiación de los cristianos, su relación con el Dios-Padre de los cristianos.

El catequista deberá ilustrar su exposición sobre la paternidad de Dios por medio de los textos evangélicos, sobre todo los de san Juan. Uno de los temas esenciales del cuarto evangelio es la comunicación perfecta de la vida del Padre al Hijo encarnado, y la comunión de «los hijos de Dios» con esta vida del Padre, creyendo y viviendo en Jesús, Hijo encarnado. La humanidad de Jesús nos revela su divinidad, pero esta divinidad, *el Hijo la recibe del Padre*. El movimiento, por lo tanto, no debe quedarse en la persona humanodivina de Jesús, sino que con Él y por Él se debe dirigir hasta el corazón más secreto de Dios, el Padre que está presente en Jesús.

«En el centro de esta revelación, lo que se manifiesta de más insondable es justamente el misterio de la paternidad de Dios y de la filiación de Jesús, de la paternidad de Dios manifestada en la filiación de Jesús. Es muy expresivo que Jesús no dijese primero “nadie conoce al Padre, sino el Hijo”, sino “nadie conoce al Hijo, sino el Padre”. Jesús es en sí mismo el *gran misterio, conocido sólo por Dios*, y por esto en la revelación de este misterio es el mismo Dios el que se manifiesta. Se revela precisamente en esta relación mutua entre Él y el Hijo. Todo lo que podemos conocer de mejor en Él es que es Padre, pero es en Jesús donde se manifiesta esta paternidad, *en lo que Jesús tiene de más radicalmente sobrenatural*. Y así todas las cosas las entregó el Padre a Jesús, y, habiéndonos entregado al mismo Jesús, “todo es nuestro, nosotros somos de Cristo y Cristo es de Dios”, como dirá san Pablo»<sup>50</sup>. En otras palabras, la humanidad de Jesús no nos conduce a una

47. BE, p. 211-212.

48. BE, p. 213.

49. Léase FRANK-DUQUESNE, A., *Le Dieu vivant de la Bible*, París 1950, libro difícil pero sugestivo, especialmente sobre esta cuestión de «Dios, padre y creador del mundo».

50. BE, p. 219.

divinidad *impersonal, abstracta*, presente en sí misma, sino a la vida *concreta, personal* del Hijo del Padre. Por esta razón hay que evitar los términos vagos, como «Cristo es Dios», porque se corre el peligro, nada irreal, de quedarse con ese Dios y de olvidar la relación al Dios-Padre. Por el contrario, es necesario decir en la predicación y en la enseñanza: «Cristo, que es hombre, es también *Hijo de Dios*»: en estos términos, se comprende inmediatamente que esta divinidad del Hijo no es más que el reflejo, la comunicación perfecta de la divinidad que tiene su fuente en el «no engendrado», el Padre. Solamente así se manifestará el lazo entre la doctrina trinitaria y la cristología. El peligro del arrianismo o del subordinacionismo (disminuir la divinidad del Hijo) es, actualmente, teórico; por el contrario, el peligro de descuidar las relaciones trinitarias propiamente dichas es grande al hablar simplemente de Jesús como Dios.

3. Si se han hecho comprender bien estos puntos esenciales, el cristiano estará dispuesto para comprender la importancia de la primera oración cristiana, el *padrenuestro*. Entonces se ve, en efecto, que el Padre al que los hombres se dirigen es alguien muy distinto del Dios vagamente bondadoso, filantrópico en el sentido moderno y paternal en el sentido profano, que falsamente se opone al Dios «del temor» que *Harnack quería poner como centro del cristianismo*. El Dios-Padre de la oración dominical es nuestro Padre porque es el *Padre de Jesús* y al que podemos invocar como hijos solamente en la medida en que, en Jesús, participemos del misterio de la revelación del Dios inaccesible en su Hijo encarnado. Dicho de otra manera, decimos «Padre nuestro» porque Jesucristo, y sólo Él, puede decir «mi Padre», y porque nosotros somos «re-creados» en Él. La novedad del Padre está en que Jesús, al realizar las promesas *escatológicas* (en la tierra realiza las primicias que se manifestarán en el último día), ha hecho entrar al pueblo de Dios en comunicación con el Padre. La primera parte del *padrenuestro* nos hace entrar en el misterio del reino de Dios, manifestado en Jesucristo; la segunda parte describe el estado sobrenatural del cristiano.

Una catequesis cristiana sobre Dios debería incluir un profundo estudio del *padrenuestro*. Ante todo, hay que tener en cuenta el contexto en que Mateo presenta el *padrenuestro*: forma parte del sermón de la montaña y se integra en el tema de la novedad que anuncia Jesús, esta novedad que en su conjunto renueva y corona la ley antigua. El *padrenuestro* renueva y corona la antigua alianza porque es la oración de los elegidos que han entrado en el reino de la escatología, es decir, en el reino de la promesa realizada. San Lucas sitúa el *padrenuestro* en otro contexto: después de una noche de *oración de Jesús*, los discípulos piden al Señor que les enseñe a orar. Jesús les enseña entonces el *padrenuestro*. Por consiguiente, el contexto de Lucas es íntimamente la oración del cristiano a la que Jesús dirige a su Padre. Si se ha comprendido bien la importancia de la relación filial de

Jesús para con su Padre, se comprenderá también la importancia de la oración de Jesús sobre la que Lucas insiste tan frecuentemente. Se comprenderá también que el padrenuestro no tiene sentido si no es una oración hecha en y con Cristo. Tanto en Lucas como en Mateo, la oración dominical está unida con la realización de las promesas del Antiguo Testamento<sup>51</sup>.

Sería interesante hacer una historia de los comentarios al padrenuestro. Los padres griegos lo comentan sobre todo dentro del clima de la divinización del hombre (itinerario del alma hacia Dios); lo injertan en la liturgia. Los padres latinos, con Tertuliano, insisten sobre todo en el aspecto escatológico de esta oración. Con san Agustín, se creará la tradición de unir las peticiones del padrenuestro con las bienaventuranzas y los dones del Espíritu Santo. En la edad media se tendrá tendencia a separar el padrenuestro de su contexto litúrgico; se multiplicarán las bellas consideraciones, pero quizá demasiado abstractas. *El catecismo del concilio de Trento insiste en que los predicadores expliquen frecuentemente esta oración a los fieles.* Después de un período de decadencia en la frecuencia y la profundidad de los comentarios a la oración dominical, el siglo xx parece que vuelve a colocarla en el primer plano de la oración y a descubrir de nuevo su sentido profundo. Se siente la necesidad de un comentario a la vez exegético, teológico y litúrgico de la oración dominical. La mayoría de los cristianos no ven con frecuencia en el padrenuestro más que un vago sentimiento de «confianza» en el Dios bueno, conocido de una manera sentimental<sup>52</sup>. Todo lo que antecede habrá mostrado que comprender y rezar bien el padrenuestro es entrar directamente en las profundidades de la revelación de Dios, en las profundidades del misterio de Cristo. El cristiano debe recitar el padrenuestro revistiéndose de los mismos sentimientos de Jesucristo, con el cual y en el cual entra en el ciclo de la *vida trinitaria*.

### E) Dios-Trinidad

La culminación de la revelación de Dios, en su paternidad inaccesible manifestada en su Hijo, se une al misterio de la encarnación. Es imposible hablar de Jesús sin hablar del Padre; es imposible hablar del Padre sin hablar de Jesús. Se han manifestado de esta manera dos personas de la Trinidad. Sin embargo, la revelación no está todavía completa porque Jesús ha venido a la tierra para revestir la totalidad de la condición humana: para rescatarnos, es decir, para comunicarnos el conocimiento de la vida divina, Jesús debía morir y resucitar. Pero era necesario que pudiésemos «revestirnos» esa humanidad resucitada, unir-

51. LOHMEYER, E., *Das Vater-Unser*, Gotinga 1946. Es una obra protestante que insiste quizá demasiado sobre la «escatología», pero que, a nuestro parecer, es un buen comentario, a la vez científico y profundo.

52. Véanse algunas obras recientes sobre el padrenuestro: HAMANN, A., *Le Pater expliqué par les Pères*, París 1952; BECKER, K., y PETER, M., *Das Heilige Vaterunser*, Friburgo de Brisgovia 1951 (que presenta una serie de textos de los comentarios del padrenuestro a través de los siglos); monseñor GREUTE, *Le Notre-Père*, París 1953; GUARDINI, R., *La prière du Seigneur*, París 1952 (el más breve, más accesible y, a la vez, más profundo; aquí se encuentra de nuevo todo el genio de Guardini).

nos a ella como el miembro a la cabeza, como el sarmiento a la viña, como la esposa al esposo. En otras palabras, para que pudiésemos verdaderamente participar en la vida de adoración y de sacrificio por la que Jesús, Hijo de Dios encarnado, está en comunión con la vida de su Padre y le rinde homenaje, era necesario que Cristo tomase nuestra carne, nuestra sangre, nuestro principio de vida. El Espíritu Santo es el que comunica de esta manera la humanidad divinizada de Jesús al pueblo de Dios. Solamente en Él se realiza la escatología, en esperanza aquí en la tierra, en gloria cuando llegue la parusía. Solamente en Él podemos verdaderamente decir, con Jesús, «*Abba, Padre*».

Es imposible hablar, en cristiano, de Dios, sin hablar de Jesús, y es imposible hablar de Jesús como nuestro salvador y Señor, sin hablar del Espíritu «del Padre y del Hijo» que nos da el poder de decir: «No soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí.» Y, a su vez, es imposible hablar del Espíritu sin hablar de Cristo, sin hablar del Padre. La doctrina trinitaria, como se ve, aparece en el término de la revelación de Dios en su palabra. Esta revelación es dinámica en el sentido de que conocemos las tres personas divinas en una sola naturaleza porque sabemos que la salvación nos viene de Jesús, que el Espíritu nos comunica para, en Él y por Él, volver al Padre, fuente de toda luz y de toda vida divina.

Hay, por lo tanto, que evitar el comenzar la enseñanza sobre la Trinidad de una manera abstracta, sin lazo alguno con la historia de la salvación. Ciertamente, la especulación sobre la Trinidad es uno de los tesoros de las dos tradiciones, oriental y occidental, de la Iglesia indivisa; pero es necesario abordarla *después* de haber desarrollado la trama de la historia del designio de Dios. Colocándose en este punto de vista, el catequista obtiene una doble ventaja: la primera, manifestar claramente la unión de la vida trinitaria con *nuestra vida cristiana* (de la que el padrenuestro es la oración perfecta): la doctrina trinitaria no aparecerá entonces como un conjunto complicado a propósito, que plantea a la inteligencia humana una especie de adivinanza; la segunda ventaja será el hacer ver cómo Dios, que eternamente se expresa en su Hijo bien amado, tiene una vida fecunda, hecha de relaciones de conocimiento y amor; una vida que se remonta sin cesar «hacia su propia altura»; al mismo tiempo, la creación y la redención aparecerán totalmente gratuitas, nacidas plenamente del amor *libre* de Dios. Más simplemente, la vida cristiana es participación en la vida trinitaria, pero esta participación es un don *absolutamente gratuito* de Dios. El texto de Juan: «Dios es amor», adquirirá entonces su inmensa trascendencia porque significa a la vez la comunicación recíproca de las per-

sonas divinas entre sí y nuestra participación en esa transparencia, en ese amor del Padre, del Hijo y del Espíritu.

Se tendrá cuidado en poner al Padre en el centro de la Trinidad, como fuente primera de la vida divina. Esto no significa que el Hijo y el Espíritu posean una divinidad inferior, sino simplemente que la reciben enteramente, integralmente *como* Hijo y *como* Espíritu: es el sentido de lo que los escolásticos llaman las *relaciones subsistentes*. Hay que procurar hacer entrever la especie de circuito vital que hace circular la vida divina a partir del Padre, que es el «origen no engendrado», por el Hijo y en el Espíritu. La divinidad del Hijo es enteramente «relación subsistente» a la del Padre que lo engendra eternamente. Hay que evitar una presentación demasiado estática de la Trinidad. Nos referimos, por ejemplo, a ciertas expresiones que, sin otra explicación, se quedan muy lejos de la profundidad de lo revelado: «Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo.» En una presentación de este estilo se corre el peligro de colocar como sobre un mismo plano las tres devociones a las tres personas.

El mejor medio de evitar esta presentación, demasiado abstracta («Dios», *después* la Trinidad en sí misma, *después* Cristo...), es inspirándose en el arte; por ejemplo, en el icono de la Trinidad de Roublev: en él se mostrará cómo las tres personas son iguales entre sí; cómo la vida procede del Padre, pasa por el Hijo y está como coronada, cumplida en la persona del Espíritu. Está la «circumcesión», es decir, el don mutuo, eterno, en la igualdad de la naturaleza, pero en la distinción de las personas. Este círculo perfecto de la vida eterna, que se basta a sí misma, está, sin embargo, abierto por debajo: el cuarto lado del altar, alrededor del cual están sentados los «tres ángeles», está de cara al espectador. Las líneas de la perspectiva, invertidas, se unen no en el centro del cuadro, sino en el ojo del fiel que contempla. El Espíritu tiene la mano puesta sobre el altar; la copa de oro sobre el mantel, la mano colocada cerca de la copa: todo esto indica que la vida trinitaria se desborda en cierta manera, libremente, de la «copa» de la divinidad y viene a derramarse en el mundo. La diminuta casa dibujada al fondo del icono, en la tienda de Sara, representa a la Iglesia, en la que y por la que se nos da la vida de Cristo, *in Spiritu, ad Patrem*. El árbol representado a la derecha de la composición es la encina de Mambré, pero es también el madero de la cruz, del que ha venido la vida a los hombres, y que los reintegra en el verdadero paraíso del Padre. Este doble movimiento, el del círculo cerrado en su plenitud y el que, descendiendo, simboliza la venida de Dios a la tierra, indica a la vez la plenitud de la vida eterna de las tres personas y nuestra participación en ella, en los sacramentos de la Iglesia<sup>53</sup>.

53. Sobre este icono, léase el comentario de *Un moine de l'Eglise d'orient*, en «Irénikon» xxv (1953) 133-140. Adviértase que el Padre tiene también la mano puesta sobre el altar, como el Espíritu: esto para demostrar que toda vida divina viene finalmente del Padre. Igualmente, es el mismo color azul el del manto sobre las espaldas del Padre y el de la túnica del Espíritu. En fin, la túnica del Padre es de un color bayo oscuro que no aparece en ninguna otra parte del icono para demostrar que el Padre es la fuente «no engendrada» de la vida divina.

Nota

## CÓMO HABLAR DE DIOS AL HOMBRE DE NUESTROS DÍAS

### 1. El sentido del ateísmo actual

1. El catequista no ha de ser nunca un juez, sino siempre un testigo de la magnanimidad y de la paciencia de Dios. Ha de buscar los *motivos de una incredulidad tan tenaz*. La presentación defectuosa del mensaje de salvación, por una parte, y las experiencias fundamentales, con frecuencia anteriores a la edad de las decisiones conscientes, por otra, se unen frecuentemente en un conjunto. Hay que luchar sin cesar contra la idolatría y no olvidar nunca la palabra del salmista: «Solamente Dios escruta los corazones.»

a) Ante todo, lucha contra la *idolatría*. Los ídolos no son solamente los fetiches y las estatuas pintarrajeadas. Las mismas ideas que nos formamos de Dios son con frecuencia peligrosas. La tendencia a comprender a Dios en un solo pensamiento, aunque analógico, desde el momento en que se detiene el movimiento que debe corregir «lo infinitamente igual» en el sentido de «lo infinitamente distinto», tiene algo de idolátrica. Nuestra idea de Dios se convierte en una especie de máscara que se coloca a lo desconocido y lo hace asimilable. Cuando la fe en Dios anima una idolatría — es decir, un sistema politicosocial —, la parte de relativo aumenta en nuestra devoción hacia el Único. El ateísmo moderno es también una dialéctica de Babilonia que obliga al pueblo de Dios a purificar la imagen de Yahveh que presenta al mundo. Sin duda, nunca la prueba purificante ha sido tan terrible en su implacable lógica, como actualmente. Esta lógica se hace carne y sangre en la persecución marxista de las iglesias que están detrás del telón de acero. Pero, al lado de las virtudes de paciencia y esperanza en Dios, en la prueba del martirio — que para algunos no es una mera palabra, sino una realidad —, hay todavía lugar para una dialéctica de purificación de la misma idea de Dios. La cautividad de Babilonia fue la ocasión para un nuevo éxodo, del que surgió la predicación profética, anunciando los misterios nuevos que el exilio había revelado sobre el rostro del Señor de la gloria. La prueba presente, por lo tanto, no es una excepción, un accidente particularmente doloroso e inexplicable. Es una ley de la vida del pueblo de Dios. Responde a una dialéctica que se encuentra a través de todo el Antiguo Testamento<sup>54</sup>.

b) Examen atento de los movimientos del corazón, no por una curiosidad psicoanalítica, sino por la preocupación de allanar los caminos, como Juan

54. DONDÉYNE, A., *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (col. «Bibl. philos. de Louv.», Lovaina), 1961, p. 171-220; *Le sens de l'athéisme moderne* (multicopiado), Lovaina 1961. LANGMEAD CASSERLEY, J. V., *Absence du christianisme*, traducido del inglés por H. Rambaud, Paris-Bruselas 1957.

Bautista. Se puede descubrir el sentimiento primero de la existencia, en los personajes de una novela o en el mismo autor, cuando sus escritos permiten este psicoanálisis existencial<sup>55</sup>, procurando encontrar la intuición fundamental a partir de la cual se construye todo el universo de la incredulidad. Una primera familia de espíritus está, de esta manera, marcada por el sentido de la vida como una *plenitud*: Du Bos, Alain-Fournier, Claudel, pertenecen a esta rama. Otra, por el contrario, estará marcada por el sentimiento primero de la vida como vacío, *nada*: Unamuno, Péguy, Pascal, Rivière, son testigos elocuentes. Todavía otra experimentará la existencia como una plenitud perdida, como un *exilio*: Gabriel Marcel, Traherne, Wordsworth, todos los poetas metafísicos ingleses y T. S. Eliot pertenecen a esta división espiritual. Otros experimentarán la existencia como una *amenaza*, explícita, y tendremos a Malraux, con su metafísica del desafío, Camus y su rebelión, o camuflada en lo mismo que se presenta como un don, una afección, una ternura viva, y tendremos a Sartre y a todos los que, como él, sufren del complejo de *batardise*, que transportan en la paradoja del comediante<sup>56</sup>.

Este *Grundgefühl*, este sentimiento primero de la vida se sitúa casi siempre a un nivel inaccesible o difícilmente accesible a la captación de la razón y de la voluntad. Frecuentemente se trata también de experiencias que no han sido conscientes o que han pasado al subconsciente. Esto no significa que se trate de un determinismo. Es simplemente un condicionamiento, u obstáculos, si se prefiere, que deben ser asumidos para que se conviertan en valores, pero que siempre estarán marcando el comportamiento de la persona.

Algunos sentimientos fundamentales de la existencia están más cerca de las experiencias habitualmente caracterizadas como religiosas. Así Du Bos, con su arte de visualizar lo invisible, su don de captar la exaltación artística como la manifestación, en una especie de «mística natural», de un «alguien que en nosotros es más nosotros que nosotros mismos», está más cerca del proceso religioso que un Sartre, que comienza por captar en *el mismo don*, en su misma plenitud, y *cuanto mayor es su plenitud*, una especie de cepo. Hay almas más «naturalmente» religiosas que otras.

Sin embargo, cualquier tipo de temperamento puede ser evangelizado; aportará un matiz propio al proceso religioso. Sería falso creer que el temperamento de un Du Bos es en sí mismo *más religioso* que el de un Sartre. El itinerario de Du Bos adquiere todo su significado precisamente a partir del momento en el que se le ve superar su pendiente natural a la religiosidad y orientarse en un sentido que le era naturalmente extraño, el de la fe «no visualizada», el de la esperanza teológica. De la misma manera, una evolución religiosa en Sartre — recientemente ha afirmado que su ateísmo era completamente provisional, que no tenía ningún signo de la existencia de Dios — le conduciría a un descubrimiento de Dios totalmente diferente del de Du Bos, sin duda, pero no menos religioso. Sería de otra manera.

2. El *pluralismo* divide al mundo occidental en el plano político, en el plano religioso y en el plano cristiano. La unidad política es más

55. LEPP, I., *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, París 1961, contiene una serie de análisis de casos concretos de ateísmo.

56. JEANSON, E., *Sartre, par lui-même* (col. «Écrivains de toujours», n.º 38), París 1955, consagra toda una parte de su libro a la «paradoja del comediante», unida, según el mismo autor, al «complejo de *batardise*».

necesaria que nunca, pero el imperio es una utopía que conduce a aterrorizadoras guerras mundiales. La unidad religiosa está quebrada también por la separación entre creyentes e incrédulos, siendo a veces, los primeros, militantes y estando con frecuencia, los segundos, perplejos. En fin, la división entre cristianos, protestantes, anglicanos, ortodoxos y católicos preocupa a los cristianos, pero es *humanamente* irreparable. La cristiandad medieval ha terminado. Sólo quedan algunos paredones.

El examen de este hecho inspirará una catequesis que tenga en cuenta más el principio teológico del fermento en la masa, que el de la ciudad de Dios.

Ciertamente, allí donde todavía subsisten elementos de esta ciudad de Dios, hay que aprovecharlos. No hay por qué «arrasarlo todo», pero tampoco hay que obrar como si el mundo viviese todavía en un estado de unidad políticorreligiosa. No hay que despreciar el aspecto triunfal del catolicismo barroco allí donde subsista y pueda sostener la piedad, pero no nos debe ilusionar. El número reducido de los creyentes no es un signo de debilidad real en la Iglesia, porque las parábolas del reino hablan siempre el lenguaje del crecimiento oculto del grano, de la masa que aumenta insensiblemente por la acción de la levadura. La obra de Gertrude von Le Fort, centrada sobre la unidad perdida y necesaria, bajo el triple punto de vista que hemos descrito, orienta también hacia un testimonio evangélico en el que el amor que sufre por los otros (*Stellvertretende Liebe*) introduce de nuevo al incrédulo, de una manera escondida, en el orden del amor y de la luz<sup>57</sup>.

## 2. Orientaciones concretas

1. La primera orientación consiste en ver en Dios no un *criterio*; sino una *garantía*. Admitir que la vida tiene un sentido no nos permite sacar de este «sentido» todo un sistema completo de ideas y de cosas que hayan de existir en alguna parte. «La garantía divina no nos da el criterio de la verdad: el hombre deberá seguir desenvolviéndose en el ámbito del conocimiento natural con sus solas fuerzas, pero sabrá que su saber no es un sueño bien conexo, lo habrá ajustado al nivel de la razón... Lo universal, que no es la síntesis de todas las perspectivas, sino el fundamento de cada una... Admitir a Dios es rechazar el absurdo»<sup>58</sup>.

En la misma perspectiva, las relaciones entre los diversos modos de conocimiento — por lo tanto, también entre el conocimiento científico y el conocimiento filosófico — no deben concebirse como una especie

57. VON LE FORT, G., *Le voile de Véronique*, t. II, *La couronne des anges*, París 1956. La autora se centra en la ruptura de la unidad. Toda su obra está animada por la búsqueda de esta unidad en los tres planos antes mencionados.

58. LACROIX, J., *El ateísmo moderno*, Barcelona 1964, p. 50, 61-62.

de «reino», de «imperio» intelectual cuyos diversos sectores tienen divididas entre sí las diferentes disciplinas, en que el conocimiento superior eliminaría prácticamente los conocimientos inferiores. Por el contrario, existe sobre lo real una serie de puntos de vista, de *evidencias múltiples*, cada una de las cuales es válida en su propio terreno, con la sola condición de que haya seguido las leyes propias de su método de investigación. Continúa siendo verdadera, en valor absoluto, la limitación que procede no del objeto, que no se alcanza sino superficialmente, sino del mismo método de investigación. De esta manera, la verdad científica no pierde ni un tilde de su valor ante la verdad «superior» psicológica, artística, moral, filosófica y religiosa. La verdad «superior» engloba a la verdad inferior, pero sin interrumpirla ni reemplazarla. No puede, por lo tanto, existir ningún incidente de fronteras, con la sola condición de que ninguna disciplina de investigación se arroge el monopolio de la verdad. De esta manera, Dios no es el criterio de verdad de cada una de estas ciencias, sino la garantía que fundamenta la inteligibilidad, el sentido de cada una de ellas.

Ningún pensador moderno habla de absurdismo, es decir, de un universo en el que *nada*, ni el mundo ni el hombre, tuviera sentido: «Si el mundo no tiene sentido, el hombre sí que lo tiene, y no puede obrar sin tener un significado»<sup>59</sup>. Afirmar a Dios no es proyectar sobre el mundo un sentido del que sólo nos quedaría ya el trabajo de descifrarlo. El hombre tiene que esforzarse igual que antes por dar un sentido al mundo. Solamente el hecho de que el hombre «tiene un sentido», «puede dar un sentido a lo que no lo tiene», está fundamentada la inteligibilidad en última instancia, una vez admitida la existencia de Dios. Su esfuerzo no es un mero «sueño bien ligado», sino la adquisición de una serie de perspectivas sobre lo real, cuya síntesis, al nivel de las mismas perspectivas, no nos aparece — no estamos en los tiempos del imperio intelectual, sino en el del «despertar de las nacionalidades del espíritu»<sup>60</sup> —, pero cada una de dichas perspectivas tiene un sentido, en Dios, que fundamenta su misma inteligibilidad. «Admitir a Dios no es aceptar un dato, sino un donante; no es suponer resuelto el problema, sino trabajar por encontrar una solución que es posible inventar; no es creer que la verdad y el bien ya estén del todo hechos, sino que se puede y se debe hacerlos: El Uno, decía Plotino, no es el objeto del espíritu, sino lo que hace que el espíritu tenga objetos... El hombre es un ser finito, contingente, que se desarrolla en una situación que él no ha creado, pero es responsable de sí mismo y de los otros, y no puede leer su destino en un libro de sabiduría ni en un cielo de las ideas, sino que debe cumplirlo dolorosamente en la tierra de los hombres... Dios no es una solución hecha de antemano, sino la exigencia de encontrarla y, al mismo tiempo, la garantía de que, en definitiva, no es absurdo buscar un sentido y realizar una obra»<sup>61</sup>.

59. Ibid., p. 60-61.

60. PICON, G., *Panorama des idées contemporaines* (col. «Le point du jour»), Paris 1957, p. 12.

61. LACROIX, J., o.c., p. 64-66.

En este sentido, cada una de las disciplinas — y, por lo tanto, también la ciencia, la economía, la sociología, la política, la moral — tiene su propia autonomía a condición de que realicen correctamente la investigación. Los métodos de investigación no deben temerse mutuamente, sabiendo que cada uno de ellos existe y alcanza lo real, enteramente, pero cada uno desde un punto de vista particular. Y así la «explicación fisiológica que el médico da del escrupulo, del desequilibrio sexual permanecerá integralmente verdadera dentro de la explicación psicológica, moral del mismo hecho. Y, a la inversa, la explicación moral y psicológica no quitará nada de la explicación fisiológica. La sociología no terminará nunca de explorar los condicionamientos concretos de la cultura intelectual. Este condicionamiento, en cierto sentido, impregna a *toda* la cultura; pero permanece igualmente verdadera la explicación psicológica y espiritual de la misma cultura — pensemos en la novela de Pasternak, *Doctor Zivago* —. Y así de todo lo demás. Dios es, en último análisis, la garantía que fundamenta la verdad de cada uno de los procesos, en su propio orden, y de ninguna manera las suprime en beneficio de su propia verdad. Según esto, el materialismo es válido como método científico: explicar lo superior por lo inferior; pero supera sus propios datos al erigirse en filosofía, al afirmar que lo superior *se reduce* a lo inferior, que no es más que una proyección de las infraestructuras. Desde el punto de vista descriptivo de la ciencia, es verdad que «entre el cerebro de una mosca y el de Mozart no existe más que una diferencia de grado en la complejidad»; pero afirmar que en el cerebro de Mozart no hay más que unas circunvoluciones más complejas, que este cerebro *se reduce* sólo a eso, es pasar de un método de investigación científico, descriptivo, a una afirmación filosófica cuya prueba tiene que dar el que la formula.

2. Una segunda orientación se refiere al ateísmo científico y al ateísmo político. El «Dios que está muerto», en resumidas cuentas, es el «dios de la naturaleza», una especie de divinidad difusa en el cosmos; lo que se ha destruido es una cosmología *fisicodivina* en la cual, habiéndose volatilizado «las esferas armoniosamente místicas», «el hombre se encuentra libre en un mundo vacío». Ahora bien, en esto no existe más que el paso de una cosmología «divina» a la antropología. El ateísmo político, por su lado, combate una «fatalización» del hombre descubriéndole, en vez de «los inexcrutables destinos de la providencia, los muy explicables decretos del zar». La afirmación de la responsabilidad del hombre, en un mundo que debe transformar, tiene su corroboración en la doctrina bíblica de Adán como imagen de Dios, es decir, como rey de la creación. En fin, el conocimiento científico y la afirmación del hombre como obrero que ha de transformar el mundo, dejan enteramente válido, en su orden, el conocimiento por connaturalidad, tal como se manifiesta en el símbolo.

a) Una de las formas más antiguas de la experiencia religiosa la unía a una *participación* «numinosa con la naturaleza; las relaciones con la natu-

raleza y con la divinidad estaban indisolublemente unidas; una potencia divina, pensada y experimentada como presente en las fuerzas todavía desconocidas de la naturaleza, constituía la realidad fundamental, de la que las funciones, los órganos y el campo de su manifestación eran los seres vivientes: el animal, la planta, el hombre y la raza».

Esta relación «fue relevada por la relación filosófica o contemplativa en el momento en que el cosmos se manifestó al pensamiento espiritual... como un conjunto total regido por leyes inmutables; ...el sujeto que entiende esta armonía de las esferas, es el espíritu contemplativo helénico; ...la influencia estoica se prolonga sin interrupción como una herencia auténtica de la antigüedad. En este mundo espiritual... la identidad de la naturaleza y de la razón es la intuición fundamental, igualmente que la correspondencia entre lo físico y lo espiritual, lo necesario y lo libre, lo social y lo privado, pero con una clara preponderancia de la totalidad (es decir, del cosmos en sí mismo) sobre la parte, o sea, sobre el hombre».

El hombre, en esta concepción, es un «microcosmos» que contiene en sí la totalidad del universo; hay que subrayar su preponderancia, que se inscribe siempre dentro de un universo englobante con el que la relación de participación, de contemplación predomina sobre la relación de acción transformante. «Los aspectos más altos y más nobles del cosmos, tanto entre los paganos como en los cristianos, se pensaron como pertenecientes al dominio divino, al reino de Dios o del cielo; ...no olvidemos nunca la función predominante de los dioses en la imagen antigua del mundo y de los ángeles en la imagen medieval del mundo, desde el Pseudo-Dionisio a santo Tomás; ...así el lugar «supraceleste», el *topos hyperouranios*, sede de la divinidad, de las almas y de los espíritus bienaventurados, está inmediatamente unido al cielo cósmico, como a las almas y a los cuerpos celestes sustraídos al devenir y a la muerte que reinan sobre la tierra... Ésta es la razón del entusiasmo cósmico, que existió desde Platón a Goethe, como disposición del hombre que contempla el mundo lleno de la presencia divina.»

Esta relación fue pronto sustituida por la que estableció entre el hombre y el mundo la *nueva mentalidad positiva*. Sin duda ninguna, escondida en la cosmología, había una antropología, aunque sólo fuera por la idea del hombre como «microcosmos», parte, pero también arquetipo del mundo. Este dato será progresivamente desarrollado en un proceso que hará pasar de la cosmología a la antropología: «El humanismo... es ante todo una etapa en la que el cosmos se vuelve a poner alrededor del centro que es el hombre; ...en la obra de un Vinci, por ejemplo, “el hombre es la medida de todas las cosas”. De Hegel a Feuerbach, asistimos a un cambio de las perspectivas, porque, de una visión todavía centrada sobre el *logos* inmanente al mundo (el Espíritu absoluto), se pasa al hombre que, él solo, da un sentido al mundo. Para el pensador moderno, imbuido de humanismo científico, toda la naturaleza se orienta hacia el hombre. Las mismas leyes científicas son leyes matemáticas de grandes números, en las que el coeficiente del observador entra como una parte importante. El hombre se siente solo ante el mundo, responsable de él: “No se puede volver a tomar el antiguo plano del mundo para orientarse según él.”

»El mundo se desacraliza, según parece, porque “una región del ser que nos obedece no puede ser nuestro Dios... El hombre no puede interpretarse a sí mismo subordinándose a cualquier realidad del mundo englobante. Él

es el “absoluto” del mundo, absoluto que, precisamente porque el mundo está confiado a su cuidado, aparece como un soberano encargado de un servicio, no como un simple absoluto. Que tenga que comprenderse a sí mismo como un resumen de la naturaleza, que en consecuencia esté orientado tanto a interpretar como a administrar la creación relacionándose, no es para él un pensamiento romántico y ocioso, sino una tarea seria y patética»<sup>62</sup>.

Una forma, por consiguiente, de la creencia en Dios ha «muerto» en este *paso al estado científico*. El Dios de la naturaleza pasa a segundo plano. La antropología lo centra todo alrededor del hombre, que se descubre a sí mismo infinitamente más responsable del universo de lo que se imaginaba. Si esta evolución puede inspirar el orgullo prometeico, si puede justificar aparentemente (y falsamente) el abandono total de los valores descubiertos en el estadio mágico y en el estadio filosófico de la contemplación del mundo, puede también inspirar una profundización de la comprensión de Dios y del hombre.

«Precisamente porque ha alcanzado su madurez, llegando a convertirse en el hombre técnico, y porque no tiene otro apoyo que su propia fragilidad, está absolutamente predestinado a ser hombre religioso. La salida del hombre fuera de la envoltura del cosmos, en la que estaba al abrigo como el huevo en la cáscara, no se puede experimentar sino como el famoso “abandono” del que tan frecuentemente se trata hoy en día. Pero... será mejor subrayar su sentido positivo e históricamente necesario. El hombre ha perdido dos cosas en la nueva estructura del mundo: una cosa que era verdadera: la inserción de toda su vida espiritual en el seno de la naturaleza englobante con sus leyes inmutables... estando él mismo como toda su actividad técnica bajo el signo estoico de “vivir conforme a la naturaleza”; y una cosa que era falsa: la deificación de esta realidad englobante, el panteísta *Deus sive natura*. La pérdida de estos dos aspectos del pasado es una ganancia para el presente. La desaparición, o por lo menos la limitación de ese estado de protección en el seno de la naturaleza, hace que el hombre sea por primera vez tal como lo establece la narración de la creación: el soberano de la creación, el que, sin descender en ningún aspecto a su mismo nivel, la administra en un *servicio responsable* ante Dios creador y la desarrolla conforme a su propia tendencia»<sup>63</sup>.

b) La actitud doctrinal que hay que adoptar ante el ateísmo político se ha de inspirar en las consideraciones precedentes. La afirmación, central en el marxismo, según la cual el hombre ha «aparecido» en la naturaleza, se ha como arrancado de ella, entendido como conciencia sobre ella, para dirigirla, transformarla en una *anti-physis*, inspira sin duda la insostenible reducción del hombre a lo social y lo político, pero una también la antropología subyacente al tercer estadio de Augusto Comte; es susceptible de un esclarecimiento profético a partir de la doctrina bíblica del hombre, rey de la creación porque es imagen de Dios<sup>64</sup>.

62. URS VON BALTHASAR, H., *Dieu et l'homme aujourd'hui* (col. «Présence chrétienne»), Paris-Bruselas 1958, p. 37, 38, 39, 40, 41-49, 61.

63. *Ibid.*, p. 61-63.

64. MOELLER, C., *L'homme moderne devant la piété biblique et liturgique*, en «Quest. lit. et par.» XL (1959) 289-306, sobre todo p. 302-306. DE FRAINE, J., *La Bible et l'origine de l'homme* (col. «Museum Lessianum», sec. bíblica, n.º 3), Paris-Bruselas 1959.

Esta responsabilidad implica mucho más que una mera concepción bondadosa y paternalista. El poder humano sobre el mundo parece aterrador, sobre todo actualmente. Es el anverso de la amplitud del plan que ha querido Dios para el hombre y con el hombre.

«El mundo está dejado entre las manos del hombre en una medida que las generaciones precedentes no podrían ni sospechar. No solamente el mundo exterior de las cosas, las formas y las fuerzas, sino también el mundo interior, la naturaleza humana viva, cuerpo y alma. El poder del hombre sobre el mundo alcanza unas dimensiones vertiginosas. La intención de Dios, que ha creado al hombre a su imagen (Gen 1, 26), es decir, con la capacidad de dominar, supera visiblemente y de una manera sorprendente lo que se podía saber en las épocas que tenían medios más limitados, pero que por eso mismo gozaban de mayor seguridad. Hasta el momento presente, el creyente se ha representado *en una medida evidentemente muy pobre*, la soberanía que Dios le ha concedido, su grandeza o, mejor dicho, el carácter de su responsabilidad. Se había representado el conjunto del mundo poco más o menos como la figura de un padre bondadoso que procura a sus hijos un lugar de trabajo y les pone en las manos los materiales y los instrumentos para que produzcan cosas buenas, mientras que él vigila para que todo se mantenga en el conveniente orden. Sin duda, estos hijos pueden estropear los instrumentos, malbaratar los materiales, producir toda clase de catástrofes, pero nunca más allá de ciertos límites, porque el mismo orden de su existencia está fuera de su dominio. Esta imagen era exacta en determinado nivel de la historia que se puede llamar con una palabra aproximada «orgánica», es decir, cuando la iniciativa del hombre no pasaba ciertos límites trazados por las estructuras *inmediatas* de la naturaleza. En el momento presente ya no es exacta, y no tiene ningún sentido el decir que es peligrosa. Ciertamente lo es, pero no tenemos ninguna razón para admitir que la misión concedida por Dios se limite a unas relaciones desprovistas de peligro. Por el contrario, será necesario sacar, como conclusión de esta verdad de que Dios ha creado un ser libre y le ha dejado el mundo entre sus manos, *unas consecuencias mucho más importantes que las que se han sacado hasta el presente*, tanto por lo que se refiere a la seriedad de esta atribución como por el carácter peligroso del poder confiado al hombre. No nos es permitido considerar el gobierno divino del mundo como un orden protector en que el hombre vive en piedad y con seguridad, abandonando la grandeza de la existencia humana en manos de la incredulidad, como si la fe fuera un asunto de timoratos. En realidad, toda la grandeza pertenece a Dios, y lo que aterroriza no es más que un aspecto de aquel que cada vez que se acerca al hombre le dice ante todo: «No temas.» El riesgo de la estructura del mundo entregado al mismo tiempo que la ciencia y la técnica no es más que una parte de su soberanía sobre el mundo, y el cristiano debe estar preparado.

«La afirmación según la cual el hombre debe hacerse cargo de la providencia es perversidad y perdición, porque ataca el derecho real de aquel que, Él solo, es soberano por naturaleza. Pero es verdad que la providencia divina tiene entre sus planes la clarividencia, la capacidad de dirigir y el poder creador del hombre en una medida que no se había reconocido anteriormente. Así se deben desarrollar, partiendo de la fe cristiana, una *ética de la autonomía*, una conciencia de los deberes y de los derechos del que

ha sido encargado de la obra del mundo y una capacidad de acción que corresponda a su misión»<sup>65</sup>.

La misma idea se expresa en un texto más reciente: «Por el hecho de que el hombre ha conquistado un poder inimaginable hasta entonces sobre la naturaleza, el hombre se ha cargado también al mismo tiempo de una responsabilidad insospechada hacia sí mismo y hacia la naturaleza. Y esta responsabilidad no puede soportarla sino como el que es siempre y a la vez: sujeto individual y totalidad social. Únicamente dentro de esta tensión el hombre es verdaderamente hombre. Esta responsabilidad es pesada, pero está también de tal modo regulada, que no la puede llevar él sólo. Pero, como no puede compartirla con la naturaleza, no le queda más que compartirla con el Creador. En la oración, en el don de sí mismo, en el contacto con aquel que no es un elemento de la naturaleza y que no presenta al hombre ninguna receta para descargarle de su responsabilidad de ser libre»<sup>66</sup>.

c) Si el paso a la antropología se ha hecho principalmente bajo el signo de la investigación científica y, subsidiariamente, en el marxismo, bajo el del humanismo económico, social y político, ese mismo paso implica cada vez más explícitamente una filosofía y un redescubrimiento de ciertos aspectos centrales de la revelación bíblica sobre Dios: «El hombre se encuentra ante ese Dios mucho más desprovisto de protección que en la época cosmológica. No puede permitirse esos maravillosos entusiasmos sobre la naturaleza que frecuentemente le habían proporcionado una coartada para eludir la decisión a favor o en contra del Dios vivo.» Ciertamente, la imagen de Dios se presenta más oculta, más personal, al mismo tiempo que sitúa al hombre en el centro de una relación personal con el Tú absoluto, que la teología dialéctica y los estudios sobre la psicología del acto de fe — compromiso personal con un Dios personal — han puesto en evidencia<sup>67</sup>.

En particular, el tipo de *conocimiento por connaturalidad*, que está casi siempre unido al conocimiento religioso, no ha sido suprimido por la antropología y la nueva imagen de Dios (que, por lo demás, es la que está más profundamente inscrita en la tradición bíblica y mística), sino que ha sido transportada. Existe ciertamente una superación del aprisionamiento del hombre en los *símbolos* y en los *mitos*, pero también una integración de lo que implica ese tipo de conocimiento. Las recientes investigaciones de Micea Eliade, de Caillois, de Van der Leeuw, por ejemplo, han demostrado que los mitos no son meras fábulas, historias imaginadas, reemplazadas ventajosamente por la verdad científica o por la narración traducida al lenguaje claro. En el símbolo hay una verdad sobre la que podemos y debemos reflexionar; no podemos ser prisioneros del símbolo — pensemos, por ejemplo, en el de «mancha», en materia de pecado —, estar dominados como el niño que comprende el símbolo, pero también está «comprendido», dominado por él, en una especie de terror sagrado (el *awe* inglés); debemos superarlo por medio de la reflexión. Pero lo único que no podemos hacer es *reducir* el símbolo a su traducción conceptual; siempre queda algo que no es oscuro por falta de esclarecimiento, sino por una superabundancia de luz que es imposible conceptualizar.

65. GUARDINI, R., *Liberté, Grace et Destinée*, Paris 1957, p. 228-229.

66. URS VON BALTHASAR, H., o.c., p. 63-64.

67. *Ibid.*, p. 142.



El símbolo del *pecado original*, desde este punto de vista, implica en sus signos — la serpiente, la mujer, la desobediencia del hombre — tres verdades filosóficas sobre el origen del mal: nace de la voluntad del hombre (Adán peca voluntariamente) y no de una especie de cataclismo cósmico; al mismo tiempo, se presenta en un mundo en el que el mal existe ya, aspecto simbolizado por la presencia de la serpiente; y, en fin, el pecado está unido a la fragilidad inherente al ser humano, que es lo que significa la presencia de la mujer. Kant y san Agustín, por ejemplo, vieron estas líneas filosóficas de pensamiento implicadas en este relato. Pero es imposible llevar la reflexión hasta el fin, en línea recta, porque se perderían dos verdades sobre tres: si se traduce en términos de libertad exclusivamente, el hecho del mal «ya existente» sería negado. Pero este elemento representa igualmente uno de los datos de la situación existencial del hombre. De la misma manera, si se desarrolla la idea del mal «ya existente», se termina por afirmar una especie de maniqueísmo, o una de las distintas maneras de gnosias, en la que los comportamientos morales y religiosos, mezclados con la realidad creada, dan origen a una especie de novela cosmológica en la que el bien y el mal están inextricablemente mezclados con la misma creación.

Hay que *superar*, por lo tanto, los tres símbolos, en el mismo sentido en que «nos hacen pensar», pero al mismo tiempo hay que *volver* constantemente a esos mismos símbolos, no solamente porque, en el caso de la narración del Génesis, expresan también un hecho histórico, real, sino también porque su sentido no se agota en ninguna transcripción filosófica y, *a fortiori*, en ninguna equivalencia científica. Se descubre así una posibilidad de hacer coexistir, por una parte, el conocimiento filosófico y el conocimiento científico, y, por otra, el conocimiento por medio de los símbolos religiosos. Se salvaguarda así lo específico del terreno del conocimiento por simpatía, por connaturalidad<sup>68</sup>.

Este conocimiento a través del símbolo servirá a la antropología, la abrirá al diálogo del hombre con Dios: «Lo que realmente caracteriza la situación actual, es que la trascendencia indicada del conocimiento espiritual... se percibe sin duda por primera vez en su originalidad irreductible. Parece que ya no es posible interpretarla con las categorías tomadas del mundo»<sup>69</sup>. El símbolo, entre otros aspectos, indica en un golpe de vista — por su aspecto irreductible, que lo distingue, por ejemplo, de la alegoría — a ese Dios «otro» que el pensamiento puede alcanzar, ciertamente, pero del que sobre todo se sabe que sobrepasa todas nuestras categorías.

El problema más urgente en lo que se refiere particularmente al ateísmo marxista, es el de vencer la ignorancia del «profundo enraizamiento de la religión en el psiquismo humano consciente e inconsciente». Es a la vez la cosa más difícil y más fácil. La más fácil, porque la tercera generación de marxistas, no habiendo vivido en un medio en que la religión aparecía como una «alienación» del hombre, se interesa poco en el problema religioso, y repite con una monotonía desesperante los temas más trasnochados de los primeros pensadores y militantes soviéticos. La más difícil, porque la mayoría de los marxistas jamás han penetrado en el mundo de la religión y mucho menos del cristianismo. Como, por otra parte, el totalitarismo del

68. RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté*, II: *Finitude et culpabilité*, 2: *La symbolique du mal*, París 1960, p. 31-45, 218-261.

69. ÜRS VON BALTHASAR, H., o.c., p. 111, 112.

régimen ha penetrado profundamente en las masas, «el conjunto del proletariado impregnado de marxismo es verdaderamente ateo, aun en su inconsciente». Con mayor precisión, el marxista afronta la muerte total de sí mismo sin ninguna inquietud metafísica aparente, porque «el mismo comunismo asume, en su psiquismo, la función del trascendente». El marxismo es, por lo tanto, más que un ateísmo, una «religión substitutiva». Es, por consiguiente, la invasión totalitaria del psiquismo consciente e inconsciente por las categorías sociales, económicas, políticas, lo que representa el obstáculo mayor para un redescubrimiento de la religión como algo que no sea una superestructura. La misma doctrina bíblica sobre el hombre como rey de la creación, se considera, casi automáticamente, como una fábula, de la misma categoría que los cuentos de hadas. En fin, una tercera evidencia es la imposibilidad que tiene la masa, y especialmente la masa comunista, de distinguir entre la religión y la Iglesia; la condenación de la experiencia de los sacerdotes-obreros de Francia ha sido considerada, desde este punto de vista, como la prueba de que la Iglesia, y por lo tanto el cristianismo, es incapaz de superar su unión con un sistema burgués y capitalista. El padre I. Lepp aporta una serie de pruebas para comprobar este hecho<sup>70</sup>.

3. La tercera orientación se refiere al ateísmo moral. A la crítica del «pecado» hay que responder que la verdadera noción de culpabilidad no implica la hemiplegia de la que se ha hablado. En particular, la doctrina del pecado original no implica la destrucción de la imagen del hombre, la pérdida de su libertad: la dialéctica de la salvación se realiza «a pesar de» la falta. Se desarrolla aún «gracias» a la misma falta (el *etiam peccata* de san Agustín o el *felix culpa* de la noche pascual); triunfa en el «cuanto más» de san Pablo. Por otra parte, la autonomía reivindicada por este ateísmo no está libre de justeza a pesar del enraizamiento del hombre en Dios, sino *fundamentada* en la generación de la vida del Hijo de Dios, que hace del hombre, en el sentido sobrenatural, todavía más profundamente, una imagen de Dios. El hecho de que el hombre sea imagen de Dios en el sentido natural y sobrenatural, lejos de oponerse a su vocación de rey de la creación, está fundamentada precisamente en esta creación y generación del hombre como imagen de Dios. Esta doctrina supone que se sitúa exactamente en el punto en que aparece esta necesidad de la generación, del nacimiento «sobrenatural»; una fenomenología de la acogida y de la disponibilidad podría, en el plano existencial, ayudar a ese redescubrimiento del verdadero sentido de la «nueva criatura» fundada en su autonomía por esta misma creación y generación.

a) La crítica de Sartre sobre el *pecado* supone que el juez es una especie de *regard meduse* que petrifica, que cristaliza en una especie de objeto al que «está a punto de robar». Esta «mirada de Dios» sobre el pecador — por

70. LEPP, I., o.c., p. 106, 132, 123, 108-109, 121, 131, 132.

ejemplo, Daniel en *Chemins de la liberté* —, lejos de dispensarle de correrse, es como una espada que penetra hasta la unión de la carne y el espíritu, llamada de Dios, interrogación, imposibilidad de descansar sobre sí mismo, pero también obligación de ir siempre adelante en el sentido de la responsabilidad.

Hay que considerar el pecado original, no a partir de Adán, sino a partir de Cristo, nuevo Adán, tal como lo hizo el concilio de Trento: el cristianismo no es una religión del pecado, sino una religión de la remisión de los pecados. No hay que proyectar sobre la narración del Génesis ni la luminosidad de una «edad de oro» en el estado adamítico anterior a la caída —no hay ningún rasgo que represente una edad de oro en el Génesis—, ni las tinieblas de la destrucción total de la libertad humana en el estado que siguió al pecado. El estado de «infancia de una humanidad real» en la que se puede representar la situación anterior a la caída, excluye todo mito sobre la edad de oro, como también toda representación catastrófica del estado postparadisiaco<sup>71</sup>. En particular, es necesario recordar siempre que el trabajo no es una consecuencia del pecado original —el deber de transformar el mundo está esencialmente ligado a la condición de imagen de Dios en el hombre—, sino que lo es solamente el carácter *penible* de este trabajo<sup>72</sup>.

b) Además, la reivindicación de autonomía puede abordarse en el plano fenomenológico y filosófico. De la misma manera que hay que rechazar la relación de dependencia en la actividad en todos los terrenos en que esta dependencia no tiene nada que ver, se tiene también que afirmar en todos aquellos dominios en los que tiene una significación fundamental. La dialéctica del amor humano implica, fenomenológicamente, una disponibilidad con respecto al otro que es, idénticamente, el fundamento de la libertad, de la autonomía. El joven llega a ser «hombre», es decir, una personalidad libre y autónoma, en el momento en que «se une» con su mujer, cuando sale de sí mismo, se hace otro de alguna manera; asimismo, la joven se hace «mujer», o sea ella misma, autónoma y libre, desde el momento en que es apertura, disponibilidad, acogida y visitación de sí misma por la vida del esposo. «Yo, es otro», decía Rimbaud. La verdadera personalidad no es la afirmación monolítica y crispada de sí mismo en el «yo soy dueño de mí mismo como del universo», sino la apertura a otro. En este sentido, la debilidad es fuerza, y la «pasividad» es «actividad» de un tipo superior.

Con demasiada frecuencia, ciertamente, somos alienados por los otros, forzados, fascinados por ellos; nuestra libertad disminuye, y aun desaparece, por ejemplo, en los casos de posesión fanatizante de una masa por los demagogos. En el mismo amor, la dialéctica *dueño-esclavo* trabaja secretamente en el conflicto que opone al que (o a la que) quiere dominar. Una complicidad en este abandono de sí mismo se insinúa a veces en el comportamiento de la mujer; así como la tendencia inversa, a encontrar su placer en el dominar, y aun en el hacer sufrir, está presente en el comportamiento amoroso del hombre. Hegel descubrió ya esta lucha en el mismo seno del amor.

El propósito del amor es de asumir, de superar esas etapas en las que

71. LABOURDETTE, M. M., *Le péché originel et les origines de l'homme* (col. «Sagesse et cultures»), París 1953.

72. *Le jour du Seigneur* (col. «Lex orandi»), París 1948, muestra bien este aspecto del trabajo.

el amor toma las formas de sadismo o de masoquismo. El mismo Hegel sabía que toda la historia del espíritu es una especie de viaje del espíritu hacia fuera de sí mismo, pero que cerrando el círculo se encontraba de nuevo a sí mismo de una manera más profunda. En este viaje existe el riesgo de la alienación, de la pérdida de sí mismo; pero también existe el esfuerzo por encontrarse a sí mismo, en y por los otros, después de haber englobado la totalidad de lo real en un abrazo en el que uno se pierde encontrándose. *El bei sich selbst bleiben* es, por lo tanto, también un *aus sich selbst vergehen*<sup>73</sup>.

Si se excluye toda forma de dependencia, aun comprendiendo la del amor, en el que no se ve más que un cepto, una pérdida de sí mismo, se caerá en una búsqueda de la autonomía absoluta y se llegará a esos textos sartrianos en los que se habla de «la creación de la humanidad por sí misma», de hombres «que llegan a ser sus propios hijos». Pero la fenomenología del amor, hasta en el mismo Hegel, nos recuerda que hay un dominio en el que el abandono de sí mismo es creación de sí mismo.

En esta perspectiva se comprende cómo la dependencia del hombre, como imagen de Dios, es su misma libertad. El hombre ha «nacido» de Dios para ser hijo, es decir, «heredero de Dios y coheredero de Cristo». La verdadera vida del hombre como imagen de Dios fundamenta su libertad, como la verdadera paternidad terrestre fundamenta a la vez la dependencia del hijo con respecto a su padre y su independencia, su capacidad de llegar a ser a su vez padre, en una libre comunión con el que le ha dado la vida primero.

Cristo realiza en su vida esta verdad. La transparencia perfecta de su naturaleza humana a la vida divina, en la resurrección, es la manifestación plena de su persona como imagen de Dios, es decir, como garantía del señorío sobre el mundo. Cristo, nuevo Adán, es al mismo tiempo imagen y semejanza de Dios y *Pantocrator*. Lo es no a pesar de su condición de imagen, sino precisamente gracias a ella.

c) En el plano de la psicología, quizá sería útil recordar en la catequesis todo lo que en el hombre es «disponibilidad, apertura a» en la formación del verdadero «yo». Lo que los poetas llaman «*anima*, la joven señora», encarna el lado «femenino» del ser humano, es decir, su apertura a otra cosa distinta de sí mismo. Esta apertura no hay que concebirla como un «cepto femenino» en sentido peyorativo —como en ciertos textos de Sartre—, sino como el constitutivo de un aspecto central del hombre, por el que el hombre se vuelve hacia Dios y recibe la vida de Él. Este aspecto no niega el otro, aquel por el que el hombre (en el sentido universal, comprendiendo al hombre y a la mujer) va hacia el mundo, enviado por Dios al mundo para gobernarlo. La «apertura a» corresponde en Dios al Espíritu Santo; el «envío hacia» corresponde al Verbo. Este doble movimiento, de apertura a la vida divina y de envío hacia el mundo para difundir esa vida divina, corresponde a los dos polos del ser humano, del que el modo de existir masculino y el modo de existir femenino son dos reflejos empíricos. Restituir esos dos aspectos de la condición humana en una psicología com-

73. GRÉGOIRE, F., *L'attitude hégélienne devant l'existence*, en «Rev. Philos. Louv.», LI (1953), p. 217 y n.º 62: *Die Liebe besteht darin sich in einem anderem Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selber zu haben und zu besitzen... Liebe ist die versöhnte Rückkehr aus seinem Anderem zu sich selbst. Dieses Andere kann, als dass Andere, in welchem der Geist bei sich selbst bleibt, nur selbst... eine geistige Persönlichkeit sein.*

pleta, que es autonomía pero también disponibilidad a la gracia, parece que es una de las tareas preliminares y urgentes que ha de realizar el catequista ante los que defienden el ateísmo moral<sup>74</sup>.

Este descubrimiento, en un nivel existencial, de una antropología compleja nos encaminará hacia una visión mística de Dios a la que dispone esa parte de nuestro espíritu que los místicos han llamado «cima del espíritu, fina punta del alma, santo de los santos». Realizándose en este lugar, las bodas divinas no destruyen ni entorpecen nuestra libertad, sino que la fundamentan. El testimonio de los santos, como Vicente de Paúl, por ejemplo, o Juan Bosco, nos da el signo sensible.

4. Una cuarta orientación se podría resumir en estos términos: «El mayor mérito del ateísmo actual es el de proceder a una prodigiosa limpieza intelectual de la humanidad al rechazar toda idolatría: no quiere hacer del hombre un Dios, sino aceptar íntegramente su humanidad y asumirla por entero. La situación humana jamás ha sido tan perfectamente esclarecida»<sup>75</sup>. El rostro de Dios que se ve a través de esta purificación por el fuego es el del *Dios escondido*, el de *Dios-Padre*. «Dios se muestra un poco demasiado presente»; hay que acudir a la teología negativa y al conocimiento místico: Dios escondido, el de la Biblia, mayor que nosotros, que permanece invisible, inaccesible, incomprendible (en el sentido latino *incomprehensibilis*), en el centro mismo del movimiento por el que se manifiesta y se comunica. La realidad de Dios-Padre implica esta invisibilidad en el seno de la comunión, de la comunicación de la vida. «Nadie ha visto a Dios; el Hijo de Dios, que está en el seno del Padre, Él lo ha manifestado» (Ioh 1, 18).

a) Dios escondido y no Dios inconocible. El término es bíblico. Recuerda que Dios no es la solución de ningún problema, sino la realidad que nos permite planteárnoslos todos, que nos obliga a planteárnoslos como nuestros, a resolverlos por nosotros mismos. Dios nos garantiza la inteligibilidad final. Como «absoluto de una exigencia», Dios es el que nos prohíbe detenernos nunca. La doctrina de la *epáctasis* en Gregorio de Nisa es un buen ejemplo de esta eterna salida del espíritu fuera de sí mismo por un movimiento que le arroja sobre Dios, en Dios. Dios se comunica como escondido. En el eje del movimiento que nos lleva hacia Dios se esconde la virtud de la religión, es decir, la experiencia vivida de la inaccesibilidad de Dios. Ésta es la experiencia beatificante; es la que introduce en el gozo del eterno reencuentro, porque Dios es Dios y nosotros somos hombres. La «noche de los sentidos y del espíritu», de la que habla la mística occidental, es el signo del acercamiento de Dios en el centro de su «incomprehensibilidad». El viaje de Abraham fuera de su tierra de Ur a Caldea no se termina nunca; no existe la nostalgia de la vuelta al país natal, sino el descubrimiento que

74. Cf., en parte tercera, capítulo primero, «La virgen María en la mentalidad moderna», las notas bibliográficas sobre el modo de existir femenino del «ser con».

75. LACROIX, J., o.c., p. 65-66.

exalta de un universo divino que nos alegra por su misma inaccesibilidad; existe un entrar cada vez más en la tierra prometida, un salir cada vez más de sí mismo, pero para encontrarse de nuevo a sí mismo, verdaderamente liberado, en el mismo movimiento que nos transporta hacia Dios y nos descubre así su inaccesibilidad. La nube, oscura durante el día, luminosa durante la noche, era en el desierto el signo de Dios que se manifestaba y se escondía a la vez, se manifestaba en el velo mismo que lo ocultaba. Ver a Dios es morir; es morir a esta vida terrestre; morir también a esta otra vida de nuestros conceptos e imágenes, es morir a nuestra memoria que debe vaciarse de sí misma. Esta muerte, esta dilatación, llevada hasta su eclosión, es también entrada en nosotros mismos, descubrimiento de nuestra imagen en Dios, acercándose siempre al modelo glorioso. La mística cristiana salvaguarda el «yo» y el «tú» en la confrontación con lo divino, recordando que el «yo» no existe sino en la apertura amorosa al «tú» que es Dios. La misma idea de Dios «superesencial» se expresa en la teología mística del oriente por la imagen de la «tiniebla por exceso de luz»<sup>76</sup>.

En esos tiempos en los que Dios «se muestra un poco demasiado», se debe anteponer la teología negativa. No se trata de dejar a Dios fuera de los conocimientos de la razón, sino de restituírle la dimensión trascendente que es la suya propia. Hay que volver a dar al término «teología» su sentido estricto de «verdad sobre Dios invisible, unidad y trinidad». «Una verdadera economía — en el sentido de comunicación por la encarnación y los sacramentos — no es posible si no está constantemente equilibrada por una «teología». El Padre envía al Hijo, y la manifestación visible del Hijo debe indicar por todos los medios, positivos y negativos, que están al alcance del Hijo, el carácter invisible del Padre. La importancia que los padres atribuyen a la resurrección y a la ascensión del Hijo, hace de su cristología no solamente una *theologia gloriae*, sino una *teologia* simplemente, en la que todo depende del ángulo de apertura de lo finito sobre lo infinito, de la actitud que se reafirma sin cesar en el acto teológico de adoración ante el misterio... El pensamiento de los padres está dirigido por la dialéctica de Dios «siempre mayor». Precisamente porque están más cerca de Dios, dice san Juan Crisóstomo, los ángeles comprenden mejor que nosotros la incomprehensibilidad de Dios. Y, más aún: el que conoce la incomprehensibilidad de Dios le conoce mejor que el que no la comprende... Durante las últimas décadas se ha abusado del concepto de encarnación... Ahora bien, el hombre moderno ha llegado a este estado temible: para él, Dios ha desaparecido en la naturaleza. Donde antes existía una religión parecida a un jardín floreciente, actualmente no queda sino un terreno árido y seco. Quizá es mejor así... La majestad de Dios se debe elevar. No la de un Dios extraño, sino la de un Dios que se nos aparece, si es posible, todavía más libre y que es capaz en su soberana libertad de presentarse no solamente más lejano, sino también más próximo a nosotros. Que Dios deba elevarse siempre más alto sobre el mismo hombre, situado hoy en día en un lugar eminente, y que el hombre así elevado deba abajarse ante su Señor que se eleva siempre más y más hasta el infinito, tal es el contenido de nuestro tiempo... La proximidad de Dios, que está más cerca del hombre

76. BLONDEL, M., *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. II, Paris 1947; MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (col. «Bible, fr. de philos.», 3.ª serie), Paris 1940. Los dos prolongan la línea de su pensamiento en el sentido de un Dios escondido de la mística.

que el mismo hombre de sí mismo, subyuga al hombre tanto como su mismo distanciamiento, su trascendencia inaccesible y su unidad, que santa Matilde y el maestro Eckart llamaban el desierto de Dios...

»En vez de lamentarse sobre la falta de grandes figuras en nuestro tiempo, piénsese en la multitud de sufrientes anónimos y silenciosos que durante la guerra, en los campos de concentración y en las torturas o lejos de sus hogares, cubiertos por los poderes totalitarios de una capa de plomo, ofrecieron, sin distinguirse exteriormente de sus hermanos privados de fe o débiles en la fe, un sacrificio ignorado por la mayoría y que todavía continúan muchos ofreciendo. Con las innumerables oraciones que se han rezado más con la vida que con los labios, se podría trazar una nueva figura, si Dios lo quisiera, que manifestaría a Dios de una manera indescriptible. Pero este potencial de sufrimientos ¿es tan perceptible en los diferentes aspectos de la cristiandad de nuestros días, que la incredulidad, en su miseria, debería poder descifrar el testimonio de un Dios siempre mayor? ¿Comprenden y captan las almas el *kairós*, el tiempo favorable, que es siempre un tiempo común para todos, creyentes e incrédulos, y que, si se acerca a los incrédulos sin que éstos capten su significado, debería ser manifestado y descifrado por los cristianos al mundo que no lo comprende? Si es verdad que Dios crece en las almas, ¿no debería crecer ante todo en los cristianos? Si el hombre salido de la naturaleza-mundo mira alrededor de sí mismo, asustado, en el espacio más frío, más solitario, que se forma él a sí mismo, que es él mismo, la dignidad de esta soledad, ¿no debería ser explicada al que está aterrado y aparentemente perdido, puesto que Dios, más solitario, más inimitable que todos los demás, no puede ser encontrado sino en una soledad digna de Él y que Él comunica como una participación de su ser *monos pros monon* (el solo con el solo)? En esta soledad, el hombre se libera definitivamente de la naturaleza, cesa de ser el individuo, puro representante de la especie, para llegar a ser, individualmente y en comunidad, como orante privado o como Iglesia congregada, el hombre absolutamente único delante de Dios, siempre absolutamente único»<sup>77</sup>.

b) Dios escondido es también Dios-Padre. Es *Pater absconditus*. Esta cualidad de Padre manifiesta tanto la inaccesibilidad de Dios en su abismo más abismal — es el primer brotar de la vida, la paternidad como «principio sin principio», lo que Ruysbroeck llama la «fontalidad del Padre» —, como la generación, en el Hijo hecho hombre, de otros hijos que son llamados así y lo son verdaderamente. Esta cualidad de hijo del Padre — expresada en el padrenuestro — da a la humanidad una total dependencia en el seno del amor que da la vida incorruptible, y una total libertad, en el seno de la misión real impartida al hombre. El doble movimiento que constituye al hombre, apertura a y misión hacia, se vuelve a encontrar en Dios, su arquetipo, en el Espíritu Santo y en el Verbo. El punto de unión de estas dos vidas personales, iguales en divinidad, el Verbo que viene de y va hacia, el Espíritu que vuelve de y permanece, es siempre y constantemente el Padre. El hombre como participante de la realeza del Verbo encarnado, como

77. URS VON BALTHASAR, H., o. c., p. 200-201, 202, 206, 207-208. Léase también DANIELOU, J., *Dieu et nous*, París 1956; DELANGLADE, J., *Le problème de Dieu*, París 1960; VAN STEENBERGHEM, F., *Dieu caché* (col. «Essais philosophiques»), Lovaina 1961. Sobre el problema del más allá, léase TROISFONTAINES, R., *Je ne meurs pas...*, París-Bruselas 1960.

participante de la paz del que «permanece junto» en el amor, del Espíritu Santo, está también fundado en su indisoluble unidad: la imagen es real, se manifiesta como real.

5. El trabajo de limpieza obrado por el ateísmo moderno hace descubrir de nuevo la teología bíblica. La Biblia nos revela el camino de la salvación propuesto por Dios, pero deja lugar para las evidencias múltiples del modo de conocer natural. La Biblia no habla de un Dios de la naturaleza; más bien afirma lo contrario, a saber, que, si Dios ha creado al mundo, está también inefablemente elevado por encima de este mundo, porque es santo, escondido, justo; el dios «muerto» del ateísmo absoluto es más bien el dios de las estrellas y de las fuentes, que el de la Biblia. La Biblia no habla de un hombre «parte de la naturaleza», sino de un hombre «rey de la creación»; habla en términos de reino de Dios, pero para asociar en él al hombre, en Cristo, nuevo Adán, imagen perfecta de Dios y, por lo tanto, señor del mundo. En fin, la Biblia, a través de imágenes concretas, nos instruye sin cesar a superar la idolatría y a acercarnos al Dios escondido; no tiene más remedio que emplear «encarnaciones abusivas, ante nuestras comodidades personales»<sup>78</sup>, pero abre con Moisés y Elías los caminos de una mística que ha seguido toda la tradición judía y cristiana.

¿Explorar este mundo místico? Los santos lo han hecho. Hay que hablar de un Dios que es verdaderamente Dios, ante todo. Y la revelación en Jesucristo nos recuerda que Él es ante todo Dios. Apenas nos dice nada más. Los «signos» más «encarnados» son también los que nos conducen más adelante en la «nube del desconocimiento», en los abismos del amor, que es el *Pater absconditus*. El «signo más encarnado» opera esta salida del mundo porque no es otra cosa que el mismo Jesús, Hijo de Dios-Padre encarnado.

Apenas hemos comenzado a explorar este mundo místico de Dios. Estamos, en esta exploración, en el mismo estadio que estarían los astrónomos si, actualmente, para el descubrimiento del universo de las galaxias y de las nebulosas, no dispusieran más que de unos largavistas de teatro<sup>79</sup>.

78. URS VON BALTHASAR, H., o. c., p. 202.

79. Recordamos al lector que la oposición entre pensamiento hebraico y pensamiento griego no debe plantearse demasiado unilateralmente. El Antiguo Testamento, por ejemplo, ya es en sí mismo un «estuario de culturas». Lo hemos tenido en cuenta en la revisión de este libro.

Parte segunda

JESUCRISTO

*Cristo hoy, mañana y en todos los siglos.*

## Capítulo primero

### JESUCRISTO EN LA MENTALIDAD CONTEMPORÁNEA

#### I. JESUCRISTO PARA LOS NO CRISTIANOS

La humanidad de Jesús, como su divinidad, se comprende mal en los medios no cristianos: o Jesús no es más que un hombre, o no es más que un Dios, pero en ambos casos su «encarnación» no tiene el sentido ortodoxo que le da el cristianismo.

##### 1. *Jesús no es más que un hombre.*

Ya los judeocristianos hacían de Jesús el más grande de los profetas, pero le negaban la cualidad de Hijo de Dios<sup>1</sup>. Si saltamos por encima de diecinueve siglos de historia, nos encontramos con Renan, quien en su *Vida de Jesús* nos ha dado un retrato idílico (y falso) de aquel a quien él llamaba el «hombre perfecto», un «dulce idealista», un «revolucionario pacífico». Hay todavía muchos no cristianos que sienten una profunda admiración por el hombre que fue Jesús. Sin mucho peligro de error, se podrían distinguir dos corrientes: la primera ve en Jesús la encarnación casi perfecta del sentimiento religioso; la segunda se complace en subrayar en Él el amor «a los humildes y a los desgraciados»: Jesús hombre sería una especie de primer testigo de un «socialismo evangélico».

Los no cristianos que ven en Jesús un testigo del sentimiento religioso pertenecen, históricamente, al liberalismo protestante, Harnack, en 1888, reduce el cristianismo a la revelación del sentimiento filial hacia Dios-Padre. Esta religión puramente interior debería estar limpia de todo un revestimiento mitológico (todo eso que los católicos llaman el dogma); así purificada, la fe cristiana sería una de las expresiones más simples y más universales del sentimiento religioso al estado puro: el sentimiento de la dependencia ante Dios, matizado con una nota de confianza en otras grandes religiones no cristianas, el bramismo de Ramanudja, por ejemplo. El presupuesto central es que Jesús no es un Dios encarnado.

1. Sobre los judeocristianos, léase SCHOEPS, H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga 1949 (recensión en «Rev. d'Hist. eccl.» XLVII [1952] 212-216).

Una variante de la tendencia religiosa a propósito de Jesús es la que representa, por ejemplo, Gide. La citamos porque es típica. Según el autor de *Nourritures terrestres*, Jesús no ha sido nunca nada más que el profeta de la alegría (en el sentido gidiano, una especie de hedonismo panteísta); el evangelio no contendría ninguna advertencia sobre «el renunciamiento y la ascesis». La frase «Dios es amor» debe ser invertida: «El amor es Dios.» La delectación maravillosa del hombre siempre disponible para la novedad de la sensación es una forma del amor del hombre por el mundo; el desprendimiento necesario para esta especie de «epicureísmo evangélico» sería el verdadero rostro del mensaje de Jesús. Cristo sería uno de los testigos de la alegría terrestre y del progreso del mundo por la virtud del hombre siendo esta virtud la única cosa realmente divina que existe aquí abajo, identificada con el amor (siempre en el sentido gidiano). Al proclamar Jesús su abandono en la cruz, su soledad, en realidad, ha dado testimonio de que no hay ningún Dios personal; no hay Padre celestial; Jesús ha descubierto que se había engañado al invocar a su Padre; como Prometeo, fue castigado en la cruz por haber amado a los hombres. Son los evangelistas los que nos han engañado haciéndonos pasar por una muerte «por los pecadores»; en cuanto a la doctrina del renunciamiento, procedería de san Pablo (que estaría también opuesto al evangelio) y, sobre todo, de la Iglesia, que habría desfigurado, por motivos de dominación moral, el verdadero mensaje de Jesús. Todo el aparato dogmático y moral del cristianismo no es más que una mitología, buena para sostener los primeros pasos de la infancia de la humanidad; pero, una vez llegados a la edad adulta, se deben rechazar los estados provisionales y mirar de frente a la realidad digna del hombre. El hombre está solo ante un mundo ciego, como lo estuvo Jesús<sup>2</sup>.

La segunda tendencia que domina el mundo no cristiano a propósito de Jesús procede de esas «verdades cristianas convertidas en locuras», de las que ya habla Chesterton. Actualmente está todavía muy extendida, porque la sostiene la poderosa corriente social que atraviesa nuestro siglo. Recuerdese la palabra de Maurras sobre el «fermento revolucionario de las bienaventuranzas y del *Magnificat*», del que la Iglesia habría hecho bien en expurgar el catolicismo, por medio de su organización política y social. Históricamente, esta corriente de evangelismo social se origina en las ideologías progresistas de los siglos XVIII y XIX: durante mucho tiempo han sido el vehículo de las ideas cristianas, podadas de todos sus contextos dogmáticos. Es el famoso «perfume del vaso quebrado» del que hablaba Renan. Actualmente, cierto número de revolucionarios ateos ven en Jesús un lejano antepasado del socialismo. Dicen a veces que de buena gana aceptarían el evangelio, pero que no pueden sino combatir con todas sus fuerzas a este cristianismo al que la Iglesia ha comprometido definitivamente con el capitalismo. Pero entiéndase bien: el Jesús evangélico al que admiran de esa manera no es bajo ningún título un Dios, sino solamente una encarnación de la religión del hombre o, mejor, de la religión del pueblo.

Las categorías de pensamiento que están subyacentes en estas dos tendencias, actualmente están bien superadas, tanto en la exégesis como

2. El lector encontrará más detalles sobre todo esto en *Litterature du XX<sup>e</sup> siècle et christianisme*, t. 1, capítulo sobre Gide.

en la ciencia y la filosofía. Pero no conviene hacerse ilusiones: el racionalismo que ama todavía en Jesús y en su mensaje «el perfume de un perfume, la sombra de una sombra» tiene todavía innumerables representantes. Conviene establecer siempre, con los métodos más rigurosos posibles, que es *razonable* creer en la divinidad de Jesús.

## 2. La encarnación de Jesús no es un «avatar» entre otros muchos.

Hay no cristianos que ven en Jesús una encarnación de lo divino, de lo absoluto. Solamente que no sería sino una manifestación entre otras muchas de los descendimientos sucesivos de Dios en el tiempo: Osiris, Vishnú, Zoroastro, Buda serían otros ejemplos. En otros términos, Jesús no sería más que un ejemplar, el más perfecto, conceden algunos, de esa revelación del Dios trascendente al hombre aprisionado en la cárcel de la materia y del tiempo. Más allá de todas las diferencias aparentes entre las diversas encarnaciones del absoluto, convendría remontarse hasta un substrato religioso universal idéntico. Este substrato estaría claramente expresado en los místicos persas e hindúes. Los que no ven en Jesús más que al hombre, siguen el error atribuido a Nestorio; los que, por el contrario, no ven en Él más que una epifanía transitoria de un absoluto impersonal, se inspiran, sin saberlo, en la herejía doceta. O, mejor todavía, siguen a la gnosis en todas sus distintas variedades. El relativismo religioso pone en peligro el carácter único y trascendente de Jesús.

Thomas Mann, en *José y sus hermanos*, es un testigo de este sincretismo «alejandrino», pero lo rebaja en el sentido de un humanismo profano, por lo menos ante la crisis abierta por *Doctor Fausto*. La época presente, preocupada por la tragedia apocalíptica, con gusto se dirige hacia las filosofías religiosas con aires de sincretismo; a propósito de la *perennial philosophy* de Huxley, el crítico literario del «Times» ha hablado de un sincretismo alejandrino. «La hipótesis explicativa mínima», a la que el autor de *Contrepoint* pretende reducir todas las religiones, es un sincretismo vago, con dominante gnóstica; es también un sistema inhumano que rechaza la salvación de la materia y del tiempo; el pensamiento de este «aeronauta sin cargazón» es totalmente acristiano porque rechaza la encarnación real y única que Dios hizo en el tiempo y en el espacio por medio de Jesucristo. Hay que decir lo mismo de las novelas «místicas» de Somerset Maugham, de Morgan, de Abellio.

El relativismo religioso, conjugado con la fascinación que producen la gnosis, las místicas orientales y todas las formas del metapsiquismo, es uno de los peligros más graves en la actualidad, porque se esconde bajo el velo de un misticismo religioso aparentemente universal; además, estas ideologías atraen por las promesas vagas de poner al creyente en contacto palpable con el invisible. La figura de Jesús está ahogada en un océano de tradiciones religiosas deformadas para poder entrar en el cuadro de este sincretismo.

Aunque por su vida y en gran parte por su mismo pensamiento está fuera de estas críticas, la intuición central del pensamiento religioso de Simone Weil es igualmente gnóstico. Afirma en diversas ocasiones, en sus *Cahiers*, y repite en su *Lettre à un religieux*, que quizá ha habido diversas encarnaciones de Jesús. Además, una de las articulaciones centrales de su pensamiento es la de rechazar el Antiguo Testamento y valorar las tradiciones religiosas egipcias, hindúes, persas, griegas. El pensamiento de Simone Weil es, en lo esencial, y a pesar de sus grandes aciertos en los detalles, una renovación del catarismo. En Jesús, la autora no ha querido ver más que la pasión; niega la resurrección de la humanidad del Salvador: una doctrina que la rechaza no puede ser ya un «cristianismo parcial»; *no es en absoluto* cristiana, porque el cristianismo es, en Jesús, Dios encarnado y resucitado, doctrina de muerte y de vida. El esnobismo de muchos cristianos por el pensamiento de Simone Weil es un índice típico del relativismo religioso que marca la evolución religiosa de nuestro siglo. La gnosis es la tentación permanente que acecha al espíritu que ha desconocido a Cristo (o que lo ha ignorado). Es la tentación por excelencia, la que constantemente separa de Jesús (se trata, desde luego, de la gnosis herética)<sup>3</sup>.

El relativismo religioso es una tendencia muy extendida. Las categorías del pensamiento, los métodos de investigación sobre los que pretendía fundarse, actualmente están superados por la exégesis, la historia de las religiones, la filosofía y la teología. Por desgracia, ese juego de fáciles paralelismos entre Jesús y Buda, por ejemplo, atraerá siempre al gran público, que, evidentemente, no está preparado para comprender las disciplinas matizadas y complejas de la historia de las religiones. Todo el mundo no puede saber que el sistema de un Reitzenstein, por ejemplo, no es tomado en serio por los especialistas. Sólo los investigadores serios caerán en la cuenta de la falta de rigor histórico de que adolecen estos paralelismos. El ambiente catastrófico de este tiempo induce, por el contrario, a la tentación de abandonarse a hipótesis explicativas en las que Jesús se convierte en un simple «avatar» del absoluto. Es necesario, por lo tanto, en apologética, dar a conocer a los alumnos el verdadero estado de las ciencias religiosas sobre este asunto. El libro de Huby, *Christus*, es todavía indispensable, aunque haya sido ya superado en muchos puntos<sup>4</sup>.

La corriente del sincretismo parece muy diferente de la que representa, por ejemplo, el último Gide. En realidad, estas dos tendencias surgen de la misma fuente, el racionalismo religioso. Por ambas partes,

3. Véanse los «Cahiers sioniens», junio 1952, *Simone Weil devant l'Église et l'ancien Testament*.

4. *L'histoire des religions*, publicada por Quillet, es buena en su conjunto: no cede a la tentación del sincretismo fácil. Pero sus exposiciones sobre el catolicismo son de un valor muy desigual. No es menester recordar la obra de PINARD DE LA BOULLAYE sobre la historia comparada de las religiones, como tampoco la compleja obra del protestante VAN DER LEEUW, *Phénoménologie der Religion*.

la atracción de una explicación enteramente transparente del universo es la que anima en secreto la gnosis moderna y el amor a un Jesús puramente hombre; no son más que dos vertientes de un mismo desarrollo, el de un universo que a partir de los enciclopedistas ha desconocido a Jesús, Dios y hombre<sup>5</sup>.

## II. JESUCRISTO PARA LOS CRISTIANOS NO CATÓLICOS

El equilibrio es difícil entre los dos polos de una antinomia cuyo lazo de unión es un misterio. Las herejías nestorianas y monofisitas han sido condenadas; pero más allá de las fórmulas existen imponderables que determinan una tendencia, un clima. Sin que se pueda hablar de una verdadera herejía, se puede temer siempre un «centro izquierda», un exclusivismo. Un pequeño error en el centro del cuadro supone, en el infinito, innumerables desviaciones. Es menester predicar y dar a Cristo, al verdadero Cristo<sup>6</sup>. Aun no entrando dentro de la herejía caracterizada, el peligro de dejar en la sombra uno u otro aspecto de la persona de Cristo entraña consecuencias incalculables. La desunión de las iglesias cristianas es un índice trágico<sup>7</sup>. En nuestro siglo, tan fecundo en esperanzas desde el punto de vista de la unidad cristiana, conviene decir algunas palabras al respecto.

### 1. Jesucristo en la ortodoxia.

De una manera general y sin que podamos entrar ahora en los detalles, la antropología oriental está centrada sobre la idea de la *transfiguración*: el hombre es verdaderamente él mismo cuando, identificado con lo que es, imagen de Dios, se diviniza.

5. KÖNIG, FR., *Cristo y las religiones de la tierra*, 3 vols., Madrid 1960ss (BAC 200, 203 y 208); del mismo autor: *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1964 («Biblioteca Herder» 54).

6. El libro fundamental sobre Calcedonia, el concilio cristológico esencial, es *Chalkedon-Geschichte und Gegenwart*, Echter, Wurtzburgo, 1951-1954, publicado bajo la dirección de A. GRILLMEIER y H. BACHT, de la facultad de la Compañía de Jesús de Francfort. El primer tomo contiene una serie de estudios históricos y doctrinales sobre la prehistoria y la historia de este concilio. Los tomos II y III estudian la historia de este concilio hasta nuestros días. Léanse las reseñas sobre el libro publicadas en «Rev. d'Hist. eccl.» XLVIII (1953) 252-261; XLIX (1954) 896-907; XL (1955) 916-919. Más accesible es CONGAR, Y., *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris 1952, 106 páginas. El que quiera estudiar más a fondo los distintos problemas encontrará en este libro todas las referencias necesarias. Recordemos el libro clásico: MESURE, E., *Le sacrifice du chef*, Paris, con numerosas reediciones. En fin, nuestros artículos sobre el concilio en «Collectanea mechlinsiensia» 2, 4 (1951), 3 (1952); en «Questions liturgiques et paroissiales», 1952, n.º 1 (sobre Calcedonia y la liturgia); en «La vie intellectuelle», diciembre 1951 (historia del concilio, resumen de su importancia).

7. La raíz de los cismas no puede ser la mariología o la eclesiología, sino la cristología (dirigida a su vez por una antropología y una doctrina de la justificación, tres elementos que están inseparablemente unidos).



«No ver la maravillosa humanidad de la que está saturada la liturgia bizantina es desconocerla completamente. Pero mientras que en occidente tenemos siempre la tendencia a oponer el aspecto de la majestad de Dios-Padre con el aspecto de la humanidad de Dios-Hijo, quizá nada es tan propio de la liturgia bizantina como la unión observada siempre entre los dos aspectos. Sin duda es una de las consecuencias de la vitalidad del tema de la imagen divina en oriente, tema que en occidente cayó en la abstracción. Porque el hombre se ve siempre como portador de un reflejo de Dios, de una centella divina, sin la que el mismo hombre no sería él mismo, la oposición cede el lugar a la unión. En estas perspectivas, considerar a Cristo como plenamente hombre, no es la antítesis de su divinidad, sino su resultante»<sup>8</sup>.

En la espiritualidad de la teología oriental, la humanidad de Cristo aparece ante todo como divinizada, transfigurada (nótese, por ejemplo, la importancia de la fiesta de la transfiguración en oriente, fiesta demasiado ignorada entre nosotros); la liturgia bizantina es una especie de anticipación de la ciudad celestial; el arte bizantino es también, a través de medios visibles, una ventana abierta al mundo invisible. La liturgia de la semana santa bizantina inscribe los sufrimientos reales de Jesús en un cuadro en el que se oye repetir constantemente el glorioso Aleluya de la ciudad celestial, mientras que en occidente el Aleluya se omite durante toda la cuaresma; de igual manera es frecuente la oración al Logos hecho carne, mientras que en la liturgia latina se prefiere el «por Jesucristo, nuestro Señor», aunque ciertamente los bizantinos tampoco lo olvidan. Basta ver, entender el desarrollo de la santa liturgia, para entrar en una especie de contacto con la humanidad glorificada del Salvador.

En esta perspectiva, el sufrimiento de Jesús se convierte en «pasión de Dios»; según la carne, añaden los teólogos. La espiritualidad bizantina logra la paradoja de unir el sentido agudo de los dolores con la visión de una gloria divina que irradia a través de ellos.

Señalemos, en esta línea, la obra de Dostoyevski: personajes como Muichkin, Aliocha y Dimitri Karamazov, encarnan en ellos mismos el sufrimiento transfigurado. De la misma manera, en *La hora veinticinco*, Gheorghiu hace entrever cómo la tropa de los deportados forman como una imagen de Cristo, Dios sufriente. Señalemos también, sin poder insistir en ello, la tendencia profunda de la ortodoxia, sobre todo en la teoría de los hesicastas, que ve en el abandono de Jesús en la cruz como una misteriosa pasión de la misma divinidad; esta idea no tiene nada de común con la teoría de la *kenosis*.

Si se profundiza más esta línea del pensamiento, se llega a la famosa «humildad» de la espiritualidad bizantina; Cristo, Dios encarnado,

8. BOUYER, L., *Les catholiques et la liturgie byzantine*, en «Dieu vivant», 21 (1952) 27.

hombre transfigurado, Logos glorioso en la humildad de sus sufrimientos, es igualmente «misericordioso» y amigo de los hombres. Ante su gloria, el pecador se prosterna con un sentimiento desgarrador por su radical alejamiento y una confianza absoluta en su perdón.

Se trata aquí de la *umilenié* de la espiritualidad ortodoxa. Se encuentran ejemplos en Dostoyevski (Fiodor Karamazov, Lebedev, Sonia, Marmeladov, etc.) y en las *Narraciones de un peregrino ruso*. El gesto por el que el monje Zósimo se prosterna ante Dimitri Karamazov, al fin del drama, es *umilenié*. Porque Gogol no tenía este sentimiento, fue finalmente devorado por su miedo a Satán, y por eso también destruyó la segunda parte de *Almas muertas*. Algo de esta *umilenié* se encuentra en los «idiotas» que presenta Tolstoi en *Guerra y paz*.

Esta visión de Cristo, a la vez divino, humano, sufriente, misericordioso, pero sobre todo transfigurado, implica una serie de consecuencias en el cristianismo oriental. Señalemos únicamente dos que se oponen solamente en apariencia: cierto desprecio de lo temporal histórico (y, por lo tanto, de los progresos humanistas) y al mismo tiempo un sentido agudo del carácter cósmico de la redención: el universo material está, él también, transfigurado. Basta releer los discursos de Zósimo en *Los hermanos Karamazov* para ver hasta qué punto los ortodoxos han tomado en serio la revelación sobre la creación del mundo a imagen del Verbo divino.

Todos estos aspectos de Jesús son verdaderos; si subrayan sobre todo lo divino en nuestro Señor, son ciertamente verdades centrales de nuestra fe. El Cristo de la ortodoxia es ante todo el Cristo de pascua. Esta cristología, sin descuidar a san Pablo, está sobre todo inspirada en san Juan. A los ojos del oriente, el catolicismo romano estaría sucumbiendo a la tentación de cierto nestorianismo.

«La tradición oriental jamás ha distinguido claramente entre mística y teología, entre la experiencia personal de los misterios divinos y el dogma afirmado por la Iglesia... El dogma que expresa una verdad revelada, que nos parece como un misterio insondable, debe ser vivido por nosotros como en un proceso en el curso del cual, en lugar de asimilar el misterio a nuestro modo de entender, será necesario, por el contrario, que aspiremos a un cambio profundo, a una transformación interior de nuestro espíritu para que nos hagamos dignos de la experiencia mística. Lejos de oponerse, la teología y la mística se sostienen y se completan mutuamente. Una es imposible sin la otra: si la experiencia mística es una valoración personal del contenido de la fe común, la teología es una expresión, para utilidad de todos, de lo que puede ser experimentado por cada uno»<sup>9</sup>.

«Este abismo entre lo absoluto y lo relativo, lo increado y las criaturas,

9. LOSSKY, V., *Essai sur théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 6-7.

aparece constantemente en el Antiguo Testamento y, entre los espirituales y los teólogos cristianos, se expresa en las doctrinas de la "trascendencia" y de la "incognoscibilidad" de la esencia divina. Las criaturas pueden conocerse entre sí, pero, al dirigirse hacia Dios, están como aplastadas por su dependencia total y, de hecho, por su inexistencia. Su única salida es afirmar que Dios *no es* lo que ellas pueden conocer, que Dios no es asimilable a ninguna criatura, que ninguna imagen, ninguna palabra puede expresar su ser. Siendo desconocido en su esencia, Dios, sin embargo, se ha revelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo: el Hijo se ha hecho hombre y el Espíritu Santo ha bajado sobre su Iglesia. El Dios cristiano no es el "Dios desconocido" venerado por los filósofos, sino un Dios vivo que se revela y *obra*. Es el sentido de la doctrina ortodoxa sobre las *energías* o acciones divinas, distintas de la esencia incognoscible, tal como fue formulada por Gregorio Palamas en el siglo XIV. El Antiguo Testamento relata ya la continua acción de Dios en el pueblo elegido, pero la revelación cristiana nos conduce a su plenitud: el Hijo de Dios "se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz" (Phil 2, 7-8). De ahora en adelante, los actos divinos no alcanzan solamente al hombre desde el exterior, sino que la misma fuente de la divinidad está en la naturaleza humana, deificada, de Jesucristo. Ya no se trata de limitarse a reconocer la trascendencia y la omnipotencia de Dios, sino de aceptar la salvación que se nos ofrece, de asimilar la vida divina que nos da; es lo que los padres llaman la "deificación": Dios se ha hecho hombre para que nosotros nos hagamos Dios. Esta deificación se cumple por nuestra incorporación al cuerpo místico de Cristo, pero también por la unción que el Espíritu pone sobre cada uno de nosotros, en cuanto persona: la economía del Espíritu Santo consiste precisamente en hacernos a todos comunicar, a lo largo de los siglos de historia que se extiende desde la ascensión hasta la parusía, en una sola y única humanidad deificada de Jesucristo: "Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: *Abba, Padre!*" (Gal 4, 6)<sup>10</sup>.

En fin, un texto de Palamas terminará esta iniciación a la cristología ortodoxa: «Puesto que el Hijo de Dios, por su inconcebible amor hacia los hombres, no solamente ha unido su hipóstasis divina a nuestra naturaleza y, adoptando un cuerpo animado y un alma con su correspondiente inteligencia, ha aparecido sobre la tierra y vivido entre los hombres, sino que también — ¡oh milagro verdaderamente magnífico! — se ha unido con las mismas hipóstasis humanas y, confundiéndose con cada uno de los creyentes por la comunión de su santo cuerpo, se hace concorporal con nosotros mismos y hace de nosotros un templo de toda la divinidad por entero, porque en Él habita la plenitud de la divinidad (Col 2, 9), ¿cómo no iluminará envolviéndonos en luz por el resplandor divino de su cuerpo que se encuentra en nosotros, las almas de los que participan dignamente en la comunión, como iluminó los mismos cuerpos de los discípulos en el Tabor? Entonces, en efecto, este cuerpo, que poseía la fuente de la luz de la gracia, no se había confundido todavía con nuestro cuerpo; iluminó entonces el exterior de los que se acercaban a Él dignamente y hacia entrar la iluminación en

10. MEYENDORFF, J., *L'Église orthodoxe. Hier et aujourd'hui* (col. «Les Univers»), París 1960, p. 164-165.

sus almas a través de sus ojos sensibles. Pero ahora Él se ha confundido con nosotros, permanece en nosotros y, naturalmente, ilumina nuestra alma desde el interior... Uno solo puede ver a Dios: Cristo. Nosotros debemos estar unidos a Cristo — ¡y con qué intimidad de unión! — para ver a Dios»<sup>11</sup>.

## 2. Cristo en el anglicanismo.

Es difícil hablar de «Cristo en el anglicanismo» porque «no hay ninguna doctrina teológica específicamente anglicana. La iglesia de Inglaterra es la Iglesia católica en Inglaterra; enseña todas las doctrinas de la fe católica tal como se encuentran en la Sagrada Escritura, tales como fueron resumidas en el símbolo de los apóstoles, en el símbolo de Nicea y en el credo de Atanasio, y tales como fueron expuestas en las decisiones de los cuatro primeros concilios generales de la Iglesia no dividida.»

Estas líneas, de un teólogo anglicano, el obispo Stephen Neil, están comentadas por el mismo autor: «Que se nos muestre alguna cosa claramente expresada en la Sagrada Escritura que no enseñemos nosotros, y la enseñaremos en seguida. Que se nos muestre algo que en nuestra enseñanza o en nuestras costumbres sea netamente contrario a la Sagrada Escritura, y lo abandonaremos.» En materia de interpretación teológica y de convicción personal, esas iglesias permiten una libertad más amplia que algunas otras. Pero la fe de la Iglesia se encuentra en la Biblia y en el *Prayer-Book*, y sobre esta fe las iglesias anglicanas nunca, en el correr de los cuatro siglos transcurridos desde la reforma, han aceptado transigir.

Estas reflexiones de conjunto inspiran al autor una sucinta descripción de los diferentes aspectos de la vida anglicana. Si es verdad que no existe una fe anglicana, «existe ciertamente una actitud, una atmósfera anglicana». Se encuentra una «cualidad bíblica que caracteriza profundamente la trama de toda la vida anglicana. En cada momento la teología hace referencia a la Escritura». Esas iglesias son «litúrgicas»: «Hay un estilo de devoción sobrio y moderado que caracteriza a nuestras iglesias en el mundo entero. Su finalidad no es la de obtener en el momento unos efectos sentimentales, sino el de construir progresivamente una voluntad determinada y resuelta de santidad fundada ante todo sobre la educación de la voluntad antes que sobre la excitación de los sentimientos.» Otra de las señales del «verdadero anglicano es un sentido intenso de la continuidad», que se expresa, entre otras cosas, «en la importancia que da el anglicanismo al episcopado y al ministerio episcopal». Este respeto al pasado explica quizá la «tradición anglicana de ciencia teológica. El anglicanismo ha acudido siempre a la Escritura, a los padres de la Iglesia y a la historia». Además, «porque tienen una gran confianza en la verdad, las iglesias anglicanas exigen tanto a sus fieles... Ser un buen anglicano es una empresa extremadamente exigente y que perdura a lo largo de toda la vida. Las iglesias anglicanas tratan a sus fieles no

11. Citado por J. MEYENDORFF y reproducido en MOELLER, C., y PHILIPS, G., *Grâce et oecumenisme* (col. «Irénikon»), Chevetogne 1957, p. 57.

como unos niños a los que perpetuamente se tuviera que tener provistos de andaderas y rodearlos de una barrera de reglas de toda clase, sino como a cristianos adultos que deben aprender a elegir y a decidir como si estuviesen en la presencia de Dios y con la ayuda del Espíritu Santo que se les ha prometido». En fin, a propósito de la famosa *comprehensiveness*, nuestro testigo escribe: «Desde sus orígenes, la iglesia anglicana se ha esforzado por ser comprensiva. Su finalidad ha sido la de reunir en un solo cuerpo a todos los que Dios ha unido en una misma nación... Quizá hay que considerar estas tensiones no como debilidades, sino como el precio que hay que pagar para poder disfrutar del privilegio de una vocación particular»<sup>12</sup>.

La iglesia anglicana representa en la gama de las iglesias cristianas una «iglesia puente»; el anglicanismo no es protestantismo, es necesario decirlo y volverlo a repetir en la enseñanza religiosa. Constituyendo una especie de lazo entre el oriente bizantino y el occidente latino, el anglicanismo reúne un sentido agudo de la humanidad de Jesús con una visión no menos profunda de su divinidad gloriosa. El contacto siempre conservado con los padres, *sobre todo con los griegos* (y, entre ellos, sobre todo con san Ireneo), es lo que explica la riqueza de la cristología anglicana. El sentido de la humanidad transfigurada de Jesús proviene de ese contacto. Por eso el anglicanismo posee una doble riqueza: ha conservado siempre un cuidado profundo por los ritos litúrgicos; ha insistido siempre sobre el carácter cósmico de la redención.

Convendrá hablar de la curiosa doctrina de la *kenosis*, que tienta a cierto número de teólogos anglicanos; convendrá distinguir el «cristianismo liberal» de la *Low Church*, del cristianismo «católico no romano» de la *High Church*, y distinguir a éste del anglocatolicismo, que no representa sino a una ínfima minoría. Pero, en la medida en que el anglicanismo vuelve a las intuiciones de sus primeros teólogos, encuentra esta cristología compleja y rica. Lo que salva al anglicanismo es el haber escapado, por lo menos al principio, de las influencias de las doctrinas protestantes sobre la justificación y la predestinación; en la medida en que se desprende del calvinismo, que lo caracterizó en una determinada época, el anglicanismo se orienta en una dirección que lo acerca a la ortodoxia y al catolicismo.

Estas observaciones resultarán algo abstractas para los que no conozcan lo que es la *pietas anglicana*, o la sobriedad, la grandeza algo dura que se acompaña de una ternura secreta expresada por la cantilena de la salmodia. En esto sobre todo se vislumbra el rostro del Cristo de la tradición anglicana, soberano y próximo a la vez, participando de la majestad de Dios y sensible al alma, a esa *imagination* inglesa que es el lugar de encuentro de lo espiritual con lo sensible. *Our*

12. NEILL, S., *L'anglicanisme et la communion anglicane* (col. «Les Univers»), París 1958, p. 370, 371, 372, 375, 378.

*Lord and Saviour*: estas dos palabras, para el que las ha escuchado «proclamadas» o cantadas, resumen esta grandeza en la íntima proximidad que caracteriza la piedad anglicana.

«Usted busca, señor, una religión filosófica —decía un día William Law a John Wesley—, pero eso no existe. La religión es la cosa más simple del mundo: nosotros amamos a Dios porque Él nos ha amado primero.» Los poetas metafísicos ingleses, como Traherne, Herbert, han unido, al sentido extraordinario de una especie de metafísica difusa en lo sensible, la divinización de la presencia del Salvador en el mundo, en la Iglesia y en el corazón de cada uno de los fieles. La proximidad de la persona de Jesús, amada con una oculta ternura, no ensombrece nunca el sentido de la majestad del Señor. Desde el Cristo cósmico, señor del mundo, que lo penetra todo por su santidad transfigurante, a quien los teólogos carolinos guardaron siempre devoción, hasta el Salvador que enciende en las almas el fuego que abrasaba el corazón de John Wesley, existe una continuidad.

El evangelicalismo actual, que se ha acercado a ciertas tradiciones del «catolicismo no romano» por la influencia de la renovación bíblica, se convierte cada día más en la fuerza viva del anglicanismo. La tendencia de la *High Church*, en sus elementos jóvenes, se acerca también al evangelicalismo. Una renovación litúrgica, sacramental y parroquial, hasta en las parroquias industriales, caracteriza a esta rama. El «catolicismo evangélico» y el «evangelismo católico» están en el camino de realizar, de manera nueva, el aspecto profundo del anglicanismo.

Lo que maravilla en el *Prayer-Book* es su índole tan fuertemente bíblica. La admirable traducción anglicana —una obra maestra de la lengua— ha arraigado verdaderamente en la tradición inglesa el aporte de la revelación bíblica. Llevada por el rezo y después por el canto de los salmos, que forman lo esencial de la *Evensong*, la imploración es ardiente y discreta, hasta casi austera. Las invocaciones letánicas, con intenciones universales, acercan la oración de los salmos a la iglesia orante. Las lecturas bíblicas, Antiguo y Nuevo Testamento, injertan la oración de la Iglesia en la audición sagrada de la palabra de Dios. La especie de alegría luminosa y fina que se expresa en los cantos de los himnos, en los que la piedad es de todos y para todos, y que, sin embargo, se dirige a cada uno en particular, de manera que cada uno permanece en su *privateness*, que no es una *aloofness*, completan los rasgos de esta piedad. La *communion service* está más netamente caracterizada por la imploración firme y dulce, la alegría (que permanece siempre más acá del *iubilus* de la música gregoriana), la audición de la palabra evangélica. Una vez terminada esta liturgia de la palabra, la comunidad de los que quieren participar en el servicio del Señor se reúne alrededor del altar. La alabanza eucarística está toda bajo el signo del misterio escondido, pero comunicado en la fe. Cristo es el que reúne, llamando a cada uno por su nombre, pero para el gran reino<sup>13</sup>.

*El Mesías* de Haendel expresa bien esta mezcla de majestad grandiosa, quizás un poco solemne, con algo de arcaísmo, y de suavidad, de ternura extasiada, personal, cuya unión en la *pietas anglicana* es un tesoro inestimable.

13. VILLAIN, M., *Introduction à l'oecuménisme* (col. «Église vivante»), Tournai-Paris 1961, p. 110-118.

### 3. Cristo en la reforma.

La reforma ha conocido, durante el tiempo del protestantismo liberal, una grave crisis dogmática: a finales del siglo XIX, la mayoría de los teólogos y de los exegetas protestantes no creían en la divinidad de Jesús: los pastores que enseñaron, por ejemplo, la religión a Gide, no creían: y ahí está la fuente de la fragilidad dogmática que marca, desde su comienzo, el «cristianismo» giliano.

Felizmente, las cosas han cambiado: los grupos selectos protestantes vuelven a la creencia firme en la divinidad de Jesús, Dios y hombre. La reforma protestante afirma su adhesión al formulario de Calcedonia. El retorno a una fe real en Jesús explica igualmente el resurgimiento patrístico y litúrgico que caracteriza a una parte del protestantismo.

Sin embargo, en materia de cristología, amenaza un doble peligro; aparentemente contradictorio, este doble peligro está implícito en la toma de posición fundamental sobre la doctrina de la justificación. Ya se conocen las doctrinas de la reforma sobre el tema de la justificación: la intervención de Dios en la salvación se presenta como el contacto ocasional de una tangente que no toca al círculo sino en un solo punto inextenso; no existe una real *encarnación* de lo divino en lo humano. Ciertamente, esta intuición pone de relieve una verdad a veces algo descuidada por el catolicismo que viven ciertos fieles, a saber, la trascendencia absoluta de Dios, que es el único salvador y el único redentor; pero este «ocasionalismo teológico» se deja sentir sobre su cristología, que se siente amenazada a la vez por el peligro nestoriano y el peligro monofisita.

Por su insistencia en Dios, único salvador, la reforma tiende a subrayar sobre todo en Jesucristo al «Dios salvador del mundo»; ciertos textos de Lutero y de Calvino<sup>14</sup> dan la impresión de que, en la obra de la justificación (no decimos la obra «de la *santificación*» o «de la justificación *segunda*»), la función de la humanidad de Jesús se esfuma; a veces se tiene la impresión de que se podría prescindir de ella.

Además, iluminando excesivamente el carácter humillado de la humanidad de Jesús, la reforma se dedicó a desarrollar lo que llamó la *theologia crucis*, que opone a la *theologia gloriae*, atribuida a los católicos; toma al pie de la letra las palabras de san Pablo sobre Jesús, que «se hizo pecado por nosotros», que ha aceptado ser «maldito sobre el madero de la cruz», y desconfía de las doctrinas sobre la divinización de la naturaleza humana, tanto en Jesús como en los simples fieles; la resurrección de Cristo es un acontecimiento sobre todo escatológico;

sólo se salva el fiel en la fe oscura, en la sumisión integral del alma a su Salvador, en la espera sumisa de una salvación más allá del tiempo.

«Monofisismo» en la insistencia sobre Dios-Salvador, «nestorianismo» en la predilección por la *theologia crucis*, son los dos peligros unidos de la cristología reformada. El Cristo del protestantismo, a la vez profundamente humano (en el sentido de la humildad de la condición pecadora que asumió) y plenamente divino, único Salvador, como Dios, presenta en una luz viva ciertos aspectos esenciales de la verdad cristiana. Está adornado de la sombría grandeza profética que un Kierkegaard y un Barth han sabido dar, siguiendo a Lutero, a la figura del Salvador. También en esto, no es por lo que afirma, sino por lo que niega, que la reforma está en peligro de mutilar el rostro de Jesús.

La vida interior del protestantismo enseña mucho más que las consideraciones abstractas de la polémica. Un texto del pastor A. Monod nos hará comprender la interioridad de la piedad reformada: «Que si entre las cruces que os da para llevar hay alguna que os parece, no digo más pesada que las otras, sino más comprometedor para vuestro ministerio, capaz de arruinar para siempre todas vuestras esperanzas en vuestra santa misión; y la tentación exterior se une a la tentación interior, si parece que todo está arruinado, cuerpo, espíritu, corazón; si todo, en fin, parece que está perdido sin remisión, pues bien, aceptad esa cruz, o ese conjunto de tantas cruces, con un sentimiento particular de sumisión, de esperanza y gratitud, como una enfermedad en la que el Señor os hará encontrar una misión completamente nueva; saludadla como el punto de partida de un ministerio de amargura y de debilidad que Dios ha reservado como el mejor para el fin, y que quiere que abunde en frutos de vida más que lo que fue vuestro ministerio de fuerza y de alegría en los días pasados»<sup>15</sup>.

El pietismo de Bach es un buen ejemplo de la ternura ardiente que los fieles luteranos sienten por Jesús. El canto *Mein Jesu Gute Nacht*, que acompaña a los solistas evocando la paz que desciende sobre el mundo después del gran tumulto de la pasión, introduce una nota de tierna familiaridad, como un tomar a su cargo los mismos creyentes a esa humanidad de Jesús que sus pecados han crucificado; al mismo tiempo, la evocación de la paz cósmica, al recordar la imagen de la paloma que, al atardecer, vuelve al arca, prolonga el fervor en el sentido de que es Dios únicamente quien da la salvación. El deseo de morir para unirse con Jesús se expresa también en la cantata *Komm o süsse Tod*: pocas obras dan a entender la especie de desconfianza del reformado ante los excesos (a sus ojos) de una teología de la gloria demasiado triunfal y demasiado humana en sus acentos. Sin duda, se pasa demasiado fácilmente del Jesús hombre muerto, conocedor de la paz del sueño en su tumba de Jerusalén, al Dios triunfante, sin que se vea siempre que, desde el primer estado al segundo, es la misma *humanidad* la que sufre y la que resucita.

Conviene precisar que en la doctrina luterana el sentido de la *eucaristía*

15. Citado por VILLAIN, M., *Introduction à l'oecuménisme* (col. «Église vivante»), Tournai Paris 1961, p. 92.

14. En CUNGAR, Y., o.c., p. 32-38, y *Chalcedon*, t. III, p. 459 s, 504 s.

ha permanecido más próximo a la verdad católica: es la humanidad del Salvador la que está presente en ella, con una presencia dinámica, evidentemente, pero real. En el límite, se llevará tan lejos la afirmación de la acción divina de esta humanidad, que se caerá en el uniuismo, que tiende a atribuir a la humanidad glorificada de Jesús las cualidades que son propias de la divinidad incommunicable. En el calvinismo, por contra, parece que después de la resurrección la humanidad de Jesús no ejerce ya ninguna función. El famoso *Extra Calvinisticum* parece insinuar que, subido al cielo, *remoto velamine humanitatis*, el Señor Dios se revela directamente a los elegidos: que la santificación esté directamente operada por el mismo Dios o, lo que es lo mismo, por el Espíritu Santo, sin pasar por la humanidad del Salvador.

Se ve, por lo tanto, que la oscilación entre el «nestorianismo», exagerado en lo que se refiere a la vida de Jesús sobre la tierra, y el «monofisismo», que absorbe demasiado lo humano en lo divino después de la resurrección y de la ascensión, está diferentemente matizada en el calvinismo y en el luteranismo. No es menester advertir que los movimientos de renovación — como el neocalvinismo, del que hablaremos más adelante — tienden a superar estas tendencias, las cuales, por lo demás, no hay que tomar demasiado al pie de la letra.

### III. JESUCRISTO EN LA FE DE LOS CATÓLICOS

Lo que Watkin llama *the catholic centre*<sup>16</sup> aparece claramente en el magisterio ordinario y extraordinario de la Iglesia: la liturgia latina y los concilios ecuménicos, si se conocieran y se utilizaran mejor en la enseñanza sobre Cristo, lo demostrarían. Es sorprendente el equilibrio entre lo humano y lo divino en Jesús<sup>17</sup>. La cristología de santo Tomás está de acuerdo con la de Calcedonia; por la noción de gracia creada, pone en el centro de la teología la *humanidad* de Jesús, instrumento conjunto de la salvación. Además, ya se sabe que, a pesar del lugar privilegiado de que goza el Doctor Angélico en la teología sistemática del catolicismo, la Iglesia ha dejado siempre a las otras escuelas teológicas una real libertad: la cristología de san Buenaventura y de Duns Escoto, que se comienza a estudiar más de cerca, aporta útiles matices sobre el tema de la vida sobrenatural de la humanidad del Salvador<sup>18</sup>; es también probable que, aunque el problema sea delicado, los descubrimientos modernos sobre la psicología nos permitirán acercarnos más a lo íntimo de la vida del Salvador<sup>19</sup>.

16. Para completar este párrafo, léase *Chalcedon III*, p. 457-763.

17. *Chalcedon III*, p. 287-340.

18. Los que defienden la cristología franciscana pueden tener una gran función en la valoración de la humanidad de Jesús. Que existe cierto peligro «monofista» en algunos teólogos tomistas, se convencerá uno al leer a GALTIER, *La conscience humaine du Christ. À propos de quelques publications récentes*, en «Gregorianum» XXXII (1951) p. 526-568.

19. GALTIER, P., *L'unité du Christ, Être, Personne, Conscience*, París 1939, xx-378 páginas, es todavía el libro fundamental en la materia.

Este equilibrio fundamental de la cristología católica ¿se refleja siempre igualmente en la enseñanza ordinaria de los teólogos, en la predicación pastoral, en la espiritualidad corriente? Es de temer que no sea siempre así. Amenaza un doble peligro: el «nestorianismo» y el «monofisismo».

#### 1. El peligro nestoriano.

Los católicos son con frecuencia demasiado humanos en sus concepciones morales; al entregarse al cristianismo social, tienen tendencia a no ver en Cristo más que al jefe, al militante, al camarada; de la misma manera, al querer hacer sensible la fisionomía humana del Salvador, se dejan llevar de familiaridades que no solamente son de mal gusto, sino también verdaderos errores teológicos; hacer concreta la figura de Jesús no consiste en despojarla de su majestad divina; cierta espiritualidad dolorosa y sentimental rebaja la figura del Salvador; se encuentra un reflejo en la iconografía insípida e «invertida» que se atribuye a Saint-Sulpice. En una palabra, la piedad católica falla frecuentemente en la virtud de religión; olvida el temor reverencial, el temor de Dios que llena el Antiguo Testamento y que impresionaba también a los discípulos ante el Salvador resucitado.

Conviene renovar un poco el lenguaje piadoso, con frecuencia pomposo y solemne; pero hay que guardar las medidas. Nos inquieta cierta traducción de la Biblia que traduce la palabra *Kyrios* por *Monsieur*, la palabra *Despoina* por *Madame*. De la misma manera, ¿qué hay que pensar de ciertos libros en los que se lee, a propósito de Jesús, Señor de los cielos, términos como: *l'homme de la cabine, le sang-monnaie, le beau gars*? Hay que señalar también a esa literatura, que no tiene de piadosa más que el nombre, en la que, a propósito del sagrado Corazón, se habla del «prisionero del tabernáculo que sufre el abandono de los hombres»; es olvidar que en la eucaristía está ante todo presente la humanidad de Cristo *resucitado*. Si se quiere que reviva la devoción al sagrado Corazón, es absolutamente necesario limpiarla de ese vocabulario insípido que rebaja la gloria de Jesús al nivel de un «amigo» humano, demasiado humano. Se debe insistir también sobre la deformación que caracteriza la piedad que envuelve las navidades: ¿cuántos fieles no van más allá de la piadosa sentimentalidad del pesebre? Un amigo decía, caricaturizando, que «estos pesebres nestorianos constituyen toda la fe de la mayoría de los católicos». Es exagerado, pero el peligro es cierto: se ha endosado a san Bernardo, a base de una serie de textos auténticos o interpolados<sup>20</sup>, un culto demasiado sentimental a la humanidad de Jesús. ¿Qué decir también de esos comentarios al vía crucis en que no aparece ni una sola vez la verdad de que el crucificado es un Dios-

20. *Saint Bernard Théologien*, Actas del congreso de Dijon, 15-19 de septiembre de 1953 (col. «Anal. S.O.», list. IX [1953]), 2 vols., Roma 1953.

hombre? Es una lástima que la distribución tradicional de las estaciones (la Iglesia no impone más que catorce estaciones, *sin precisar los temas de cada una de ellas*) se detenga en la introducción de Cristo en el sepulcro y no llegue hasta la resurrección, en la que se manifiesta la divinidad<sup>21</sup>. El oficio del viernes santo se comprende mal. Es también una lástima que nos limitemos, como manifestación de masas, a los vía crucis por las calles, sin juntarles el sábado santo, una ceremonia igual en honor de la resurrección.

En el marco del cristianismo social, existe el peligro de no ver en Cristo más que al hombre, al militante, la clave de bóveda de un edificio social puramente humano. El sentido de Dios falta al hombre moderno, aun al cristiano, se ha dicho mil veces; la prueba la tenemos en el «nestorianismo» que sutilmente tiñe cierta literatura cristiana moderna<sup>22</sup>.

## 2. El peligro monofisita.

Si los católicos son a veces «nestorianos» en su moral y en su vida espiritual, son con frecuencia «monofisitas» en su teología y en su espiritualidad sacramental.

Con demasiada frecuencia, para las almas piadosas, Jesucristo es el Dios de misericordia. Sería Dios solamente quien, en Jesucristo, se inclinaría hacia el hombre.

Algunos ejemplos concretarán lo que estamos diciendo. Para muchos fieles, conscientemente o no, sería Dios el que obraría directamente (*formaliter*, dice la teología) en Jesús; en Cristo, *Dios lo haría todo*. Una encuesta reciente realizada en un colegio ha demostrado que la mayoría de los alumnos creían que Cristo no tenía alma humana, sustituyéndola el mismo Verbo<sup>23</sup>. En la eucaristía, la misma desviación conduce a no ver más que la presencia de Dios: corrientemente se habla del «Dios de misericordia que está en la hostia»; se comenta la misa diciendo que en el momento de la consagración Dios desciende al altar, olvidando que lo que está presente en el sacramento es el cuerpo y la sangre de Jesús, su *humanidad glorificada* (unida ontológicamente al Verbo, evidentemente). Y al mismo tiempo no se percibe el lazo de unión de la eucaristía sacramento con la resurrección e incorporación de nuestro ser entero, *cuerpo* y alma; no se ve la unión esencial que existe entre la eucaristía, cuerpo y sangre de Jesús, y la santificación del mundo material, su transfiguración al fin de los tiempos; lo que no aparece es la armonía profunda del ritual y de los ritos sacramentarios con la eucaristía, es decir, con la humanidad gloriosa de Cristo. Ahí está la fuente del deísmo desencarnado que debilita la piedad de los católicos.

21. POELMAN, R., *Les Écritures sur le chemin*, Bruselas 1947, 20 páginas, que da un comentario bíblico de las estaciones del vía crucis. Léase también, en «La vie spirituelle», marzo 1952, BONDUELLE, J., *Autour du chemin de la Croix*, que sugiere las ideas en las que nos hemos inspirado.

22. Cf. *Chalkedon* III, p. 327-339.

23. CONGAR, Y., o.c., p. 56. A todos los profesores y predicadores les recomendamos esta experiencia: A la pregunta «¿Tiene alma Jesús?», más de la mitad responderá negativamente. Este hecho tiene algo de angustioso cuando se piensa en las luchas seculares de la Iglesia, en particular en la voz de los padres de Antioquía, Teodoro y Teodoreto, para salvar este valor esencial. Estas cosas no interesan a los fieles. Cf. *Chalkedon* III, p. 302-327.

Antes de terminar señalemos que, en el plano literario, Claudel y Péguy representan dos fuentes útiles para el profesor. Claudel ha partido de la voluntad de «posesión del mundo», inspirado por el romanticismo; le hace decir a uno de sus primeros héroes, *Tête d'or*: «Tengo necesidad, como un árbol, de la profundidad de las raíces y de la inmensidad del cielo, para tenerme de pie.» A este hombre que quería «la manzana perfecta, el mundo», se le revela bien pronto, por la muerte, que el único «árbol» que le podía dar la inmensidad del cielo y la profundidad de la tierra era *el árbol de la cruz*. Los héroes claudelianos Violaine, Rodrigue, Colomb descubren, en el desprendimiento total de la muerte, la potente alegría del hombre restituido a su lugar de rey de la creación. En Jesucristo, que muere y resucita, los héroes claudelianos conocen a la vez la unión con la humanidad sufriente de Jesús y su exaltación a la derecha del Padre; conocen también las bodas místicas del Adán transfigurado con el universo regenerado. Las *Cinco grandes odas* son la explosión lírica de esta visión cristiana del mundo.

Péguy estuvo obsesionado por el problema del mal, que veía sobre todo en el envejecimiento metafísico del mundo creado. Desde el momento en que Dios, «joven a la vez que eterno», se hace «interno» a lo temporal por la encarnación, la misma creación, henchida de la juventud de Dios, en lugar de envejecer, «rejuvenece» sin cesar, remonta a la primera aurora, a aquel instante «de primavera de la gracia y de primavera de la naturaleza» que conoció Eva antes del pecado. La doctrina del «temporalmente eterno», central en Péguy, está en parte inspirada por Bergson; pero también surge de una visión profunda de la doctrina del catecismo. La encarnación del eterno en lo temporal, del que sin cesar habla Péguy, se prolonga en la Iglesia y en los sacramentos: Jesús está allí «como en el primer día». Lo «temporalmente eterno» está en la raíz del admirable *realismo* cristiano de Péguy; es el fundamento de la célebre frase: «Porque lo sobrenatural es también carnal», no es una hermosa amplificación oratoria, sino la expresión, en un lenguaje notable por su real simplicidad, por su campesina robustez, de una verdad central en el cristianismo: la encarnación del Verbo, Dios-hombre, en el espacio y en el tiempo, por los sacramentos y la Iglesia<sup>24</sup>.

La figura de Jesús se inscribe igualmente en filigranas en la obra de Malègue: la «penumbra» de la fe, que encubre y revela a Dios, no es otra cosa que la «nube luminosa» de la encarnación del Verbo: Dios, aceptando entrar en el juego de las causas segundas, asumiendo los peligros de ser confundido con un determinismo humano cualquiera, concreta el sentido de la santa humanidad del Salvador<sup>25</sup>. En Mauriac se verá ante todo el rostro del amor divino, que «en el desierto del amor» y hasta «en el seno del pecado» va en busca del pecador. Este amor divino es el de Jesús, evidentemente: si este punto no está siempre claro en su obra de novelista, aparece bien claro en la ferviente *Vida de Jesús* que ha escrito el mismo autor de *Angeles negros*. Ya hicimos notar anteriormente el aspecto «agonía-alegría» que caracteriza al Cristo de Bernanos. No podemos dejar de se-

24. Hay que llegar resueltamente hasta el fondo del pensamiento de Claudel y de Péguy, si se les quiere utilizar en la enseñanza; de lo contrario, hay que abstenerse: la raza de los «peguyzantes» y de los «claudelianos» (sobre todo éstos, ¡santo Dios!) es odiosa. Léanse las obras de DELAPORTE, MADAULE, ROUSSEAU, BEGUIN, que son fundamentales en la materia.

25. Léase MALÈGUE, A., *Le sens d'«Augustin»*, publicado como apéndice de *Augustin ou le Maître est là* (también en forma de separata).

ñalar, por fin, la figura de Jesús que se ve a través de toda la obra de Sigrid Undset: misericordia, amor que llama, comunión de los santos en Jesús, juicio del mundo, transfiguración del planeta, todos estos temas se dejan entrever en la obra de la novelista noruega.

### CONCLUSIÓN

Millones de hombres desconocen a Jesucristo. Si Dios está frecuentemente en el espíritu contemporáneo, son poco numerosos los que han descubierto que la persona trascendente a la que los hombres se entregan o se oponen es Jesús sufriente y resucitado. No se conoce a Cristo: se habla de socialismo, de felicidad, de progreso; se habla de cristianismo social, de fuerzas divinas que dirigen al mundo. Es mínimo el número de los que conocen a Jesucristo.

Los mismos que hablan de Jesucristo no siempre le conocen. O bien hacen de Él un puro hombre, y ¿qué hombre puede salvar al hombre? O reducen su única encarnación a uno de tantos avatares del absoluto y abandonan el mundo visible a su propia nada, para quedarse con un impersonal océano absoluto.

Los mismos cristianos no conocen siempre a Jesús según todas sus dimensiones divinas y humanas. Este conocimiento es necesario, sin embargo, para una buena inteligencia del drama de la desunión de los cristianos; es el que dirige también algunas opciones esenciales de la vida cristiana<sup>26</sup>.

26. En la mentalidad de los no cristianos, no se ve cambio notable. Los críticos identifican cristianismo e ideología y la declaran superada. Se menciona poco la persona de Jesús. Una excepción notable es Camus, quien quiere tener «conciencia de lo sagrado, del misterio que existe en el hombre; no veo por qué no podría tener la emoción que siento ante Cristo y sus enseñanzas... No tengo más que respeto y veneración ante la persona de Cristo y ante su historia; no creo en su resurrección». Este texto, de diciembre de 1957, sitúa el problema: la resurrección es el signo mayor de la divinidad de Jesús, que fundamenta a la vez la realidad «teológica» de nuestra salvación; no pudiendo creer en su resurrección, Camus, y con él todos los que todavía conocen a Jesús, no pueden ver en Él más que una figura humana cuya grandeza no dejan de señalar. En *La chute*, Clemence expresa su emoción ante ese ser que ha dormido sobre el suelo por los otros, que, inocente, no se ha querido inocente y ha muerto, borrándolo todo, para no ser perdonado; es la antítesis de Clemence, que pretende diluir su culpabilidad en el diluvio de una culpabilidad general; Cristo no habría podido soportar la idea de los inocentes que Herodes pasó a degüello por causa de Jesús mismo. Existe aquí una imagen de ese amor del que la obra de Camus quería hablar (nota de 1962).

### Capítulo segundo

## ORIENTACIONES DOCTRINALES Y PERSPECTIVAS CATEQUÉTICAS

Como el tema es muy extenso, por fuerza nos tenemos que limitar a los ejes principales, dedicados respectivamente a los *datos bíblicos*, a las grandes líneas de la *tradición conciliar* y de la *teología*, y a las *sugerencias concretas*.

### I. LOS DATOS BÍBLICOS

#### 1. *La ley antigua.*

El Antiguo Testamento gira alrededor de la doble revelación de Dios y de su *Mesías*. Ante todo, conviene buscar el punto en que la perspectiva que terminará en la encarnación se articula con la revelación monoteísta; después, hay que trazar las grandes líneas del mesianismo.

1. Ya hemos hablado de la «palabra creadora y reveladora» y del tema veterotestamentario de la presencia de Dios en su pueblo: las imágenes de la columna de nube, de la tienda del testimonio, de la gloria de Yahveh que viene a reposar sobre los querubines por encima del arca, están en la línea de la encarnación del Hijo de Dios, como hemos dicho en el capítulo anterior; prueba de ello es el prólogo de san Juan, especialmente en las palabras: «El Verbo se hizo carne y puso su tienda (*eskénosen*) entre nosotros.»

Desde el punto de partida, la encarnación, por lo tanto, se sitúa en la línea de la historia de la salvación, es decir, de la presencia de Dios entre su pueblo — «vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» — y de las acciones extraordinarias realizadas por el Señor de la gloria al ir dando realidad, progresivamente, a su reino. La revelación del designio de salvación (y, por lo tanto, la preparación de la encarnación) se va profundizando

paralelamente al progreso de la manifestación de Dios como eterno, universal, interior al hombre. La venida del Hijo de Dios es la cumbre del designio de salvación; es la «palabra» definitiva, creadora y redentora.

2. El mesianismo gira alrededor de las tres nociones de Hijo de David, Hijo del hombre y Siervo de Yahveh. El término «Hijo de David» resume la ascendencia carnal del Mesías, la cuna temporal de la que surgió, en la virgen María, de la misma raza de David, en Belén, ciudad de David. Sobre este primer tema se explicará todo lo que se relaciona con la naturaleza humana de Jesús, perfectamente consubstancial con la nuestra, siendo (y porque es) de la raza de Abraham, el fundador del pueblo de Israel. El término «Hijo del hombre», contrariamente a la explicación demasiado extendida todavía, no significa en primer lugar la humanidad de Jesús, sino su origen divino; se relaciona, en efecto, por Daniel, con el género apocalíptico, en el que aparece un ser celestial, escondido en Dios, y aun a veces Dios mismo, que se manifestará en el «día de Yahveh» y juzgará al mundo<sup>1</sup>. En fin, la expresión «Siervo de Yahveh» dirige la atención hacia el carácter sufridor y redentor del Mesías según los textos de Isaías. Solamente en la persona de Jesús estos tres aspectos del Mesías manifestarán su unidad misteriosa.

Otra serie de textos mesiánicos subrayan que el Ungido de Yahveh será rey, sacerdote y profeta. Será profeta porque hablará en nombre de Dios, dando testimonio del designio de Dios sobre el pueblo elegido; será rey porque, nuevo David, reinará pacíficamente en su reino, mientras que con el soplo de su boca aniquilará a los malvados y hará justicia al nombre de Dios; será sacerdote porque santificará a su pueblo y se ofrecerá a sí mismo como un cordero que se conduce al sacrificio.

En fin, hay que recordar que la venida del Mesías aparece a la vez como gloriosa y secreta; irá acompañada de sorprendentes prodigios, sobre todo por la abundancia de la efusión del Espíritu sobre el pueblo de Dios, y a la vez será silenciosa y escondida. El juicio de este mundo se hará en el fuego y la efusión del Espíritu, dos signos de los tiempos mesiánicos. Estas realidades con frecuencia se presentan unidas, sin que se distingan los planos cronológicos; el «día de Yahveh» parece a veces idéntico con el «día de la venida del Mesías».

Conviene concretar estos diferentes aspectos del Mesías, porque se los encuentra constantemente en la liturgia. Sobre el Mesías, Hijo de David, conviene haber explicado el significado histórico y religioso del primer rey que reinó en Jerusalén (que significa «ciudad de la paz» o «visión de la paz»).

1. BOUYER, L., *La Bible et l'Évangile* (col. «Lectio divina», n.º 8), Paris 1951, p. 168.

Se subrayará la transparencia de alma de David, su poco amor a la guerra y bondad ante sus enemigos, su ternura humana y la disponibilidad límpida de su corazón ante Dios. Aunque no hay que callar el pecado de David (porque hubo pecadores entre los antepasados del Mesías), al mismo tiempo hay que mostrar que en el mismo David la realeza, la profecía y el sacerdocio en cierta manera estuvieron ya unidos: rey pacífico (que si tuvo guerras fue porque le obligaron a tenerlas), David es profeta porque «habla en nombre de Yahveh» en los salmos y en los cánticos que compuso; es también sacerdote (con un sacerdocio propio de rey, distinto del sacerdocio de Aarón) porque condujo el arca a Jerusalén, constituyéndola así en una ciudad santa y queriendo construir en ella un templo. Como «nuevo David», la realeza, el sacerdocio y la profecía se unen íntimamente en la persona del Mesías; los textos de Isaías forman en este aspecto el eje de unión entre los libros de Samuel y el evangelio<sup>2</sup>. Conviene recordar que en el momento del nacimiento de Jesús la familia de David había perdido desde ya hacía tiempo la gloria que tuvo el fundador de la familia; María y José, descendientes de David, pertenecen a la categoría de los «pobres», los *anawim*. Belén era entonces un villorrio. Este oscurecimiento temporal de la estirpe de Jesé es profundamente simbólico del carácter ante todo espiritual e interior de la realeza, de la profecía y del sacerdocio del Mesías. Prolongando estas consideraciones, se mostrará que Jesús, nuevo David, es el rey del reino de las bienaventuranzas.

La expresión «Hijo del hombre» significa un «ser con figura humana aunque de origen celestial». No será inútil señalar que, por sí misma, dicha expresión no significa necesariamente la filiación divina en sentido estricto; en el Antiguo Testamento, Israel es «hijo de Dios» por el título de su elección; ciertos textos del Nuevo Testamento pueden igualmente significar esta elección; sin embargo, el término «Hijo de Dios» poco a poco significará la filiación de la segunda persona de la Trinidad. En este sentido, no hay que oponer, sino acercar y relacionar los términos «Hijo del hombre» e «Hijo de Dios», porque las dos expresiones se refieren al origen divino del Mesías.

El tema del «Siervo de Yahveh», en ciertos pasajes, se refiere al pueblo de Israel, pero es indudable que designa sobre todo uno de los aspectos del Mesías, el de sus sufrimientos redentores. El mesianismo judío, en la época de Jesús, insistía muy poco sobre estos textos de Isaías, por lo menos en sus implicaciones propia y personalmente mesiánicas. La esperanza del Mesías estaba sobre todo polarizada por el deseo de una manifestación gloriosa y visible del Ungido de Yahveh. El mismo Jesús será quien, muy claramente, hará la fusión entre la figura sobrenatural del Hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo y la figura humillada, con una humanidad próxima a la nuestra y dolorosa, del Siervo de Yahveh: «El Hijo del hombre ha venido a servir y no para ser servido, y para dar su vida en rescate de muchos»<sup>3</sup>. Añadamos que Juan Bautista, en el momento del bautismo de Jesús en el Jordán, hizo también la fusión entre la visión del Mesías, juez poderoso en el fuego, que había anunciado antes del bautismo de Jesús, y la del cordero de Dios: el descendimiento del Espíritu Santo sobre Jesús, en forma de paloma, fue el que le reveló ese lazo misterioso entre el poder del rey mesiánico

2. La mejor biografía de David es la de L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu, des Juges à la captivité*, t. II, Paris 1930.

3. BOUYER, L., o.c., p. 168-169.



y el ofrecimiento doloroso que el Mesías haría de sí mismo. También en este aspecto fueron los textos de Isaías los que descubrieron el Mesías a Juan el Bautista <sup>4</sup>.

Si hemos insistido en la triple misión mesiánica, real, sacerdotal y profética, es porque la encontraremos en la persona de Jesús. El término «profecía» no significa ante todo el anuncio de acontecimientos futuros, sino el testimonio que se da en nombre de alguien; *pro-fari* o *pro-phemi* significa hablar en nombre y en el lugar de alguien, como si fuera él mismo quien hablara. La visión del futuro es secundaria en el carisma profético. Hay que unir la función profética del Mesías con el testimonio de los profetas de la antigua alianza, explicando, por ejemplo, que fueron ellos los que explicaron al pueblo elegido el sentido providencial de los acontecimientos de su historia; el drama de la cautividad de Babilonia, de la que el pueblo surgió «purificado», aclarado por la predicación profética, es uno de los ejemplos más destacados de esta misión de los profetas como testigos de Dios; el «nuevo éxodo» que anuncian los profetas es una imagen muy próxima al verdadero «éxodo» o «tránsito pascual» que Jesús realizó para toda la humanidad.

La función sacerdotal se relacionará con Jerusalén, la ciudad templo. El sacerdocio aarónico aparece como mediador entre el pueblo y el Dios santo, pero no hay que olvidar que, con Melquisedec y David, aparece un *sacerdocio real* paralelo al de los levitas. Esta aparente contradicción — con frecuencia los profetas se mostrarán desconfiados ante el sacerdocio levítico, porque tienen ante todo en el corazón la oblación de verdaderos sacrificios espirituales — no se resuelve sino en la persona de Jesús <sup>5</sup>. El catequista repetirá aquí todo lo que dijimos en el capítulo sobre Dios, a propósito del tema de la presencia del Dios santo en su templo, encima de esa arca que es a la vez un trono y un altar; la expiación que se realiza una vez por año en el santo de los santos es la sombra de ese sacerdocio del que habla la epístola a los Hebreos; el trono episcopal, en el fondo del ábside de las basílicas, el trono vacío, representado encima de los altares orientales (la *etimasia* del arte bizantino), manifiesta también esta unión del sacerdocio y de la realeza en la persona del Mesías.

La función de rey, como hemos dicho, hay que relacionarla con la realeza pacífica de David. Preséntese por contraste la realeza de Salomón, humanamente más gloriosa, pero que ha perdido ya ese carácter de simplicidad transparente y de amor a la paz que caracteriza la figura de David; *a fortiori*, las invectivas de los profetas contra los malos pastores, que no se ocupan sino de los rebaños opulentos y que conducen con cayado de hierro a los pueblos prosternados, deberán ilustrar la figura del Mesías, rey-pastor de su rebaño; léase y coméntese la maravillosa parábola del buen pastor, en Ez, cap. 34, porque está relacionada con el tema de David, que fue tomado de «detrás de sus rebaños» para ser el pastor de Israel, al mismo tiempo que anuncia las parábolas evangélicas sobre el buen pastor, que «da su vida por sus ovejas». La presencia de los pastores en el momento del nacimiento de Jesús en Belén, ciudad de David, subraya esta unión esencial entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

4. Me inspiró en un artículo de BRAUN, F. M., *Jean Baptiste, précurseur et ami de l'Époux*, en «La vie spirituelle», enero 1954.

5. BOUYER, L., o.c., p. 95-121.

La catequesis mesiánica del Antiguo Testamento se coronará con la explicación del género apocalíptico, tan extendido en el momento de la venida de Jesús. Es indispensable hacer entrever las leyes de este género literario, sobre todo la que consiste en presentar en un solo bloque los acontecimientos que, de hecho, estarán separados por largos espacios de tiempo. La efusión del Espíritu, signo de los tiempos mesiánicos, es a la vez interior, porque purificará las almas y los corazones, y visible, porque acompañará el juicio glorioso del mundo que hará el Hijo del hombre <sup>6</sup>.

3. El catequista hará que estos temas veterotestamentarios converjan progresivamente en la visión de Jerusalén, ciudad del rey, en la que el Mesías reinará, dará testimonio y santificará a su pueblo. Esta ciudad de la paz, a pesar de sus pecados y de sus dolores, será la ciudad del Mesías, en la que luchará contra los poderes del mal, dará su vida por sus ovejas, resucitará y reunirá en un solo cuerpo — que será también el nuevo templo — a los hijos dispersos de Israel. Jerusalén, ciudad del Mesías, es también la ciudad en la que nació la Iglesia, el día de pentecostés; como diremos en el capítulo sobre la Iglesia, la imagen más rica, la que mejor resume los diversos aspectos de la eclesiología, es la de la Nueva Jerusalén.

## 2. La nueva ley.

Jesús realiza en sí mismo cada uno de los aspectos esbozados a propósito de la antigua ley. Es todo eso, pero es sobre todo mucho más que todo eso, porque su persona es por entero un don inesperado, trascendente, que nada podía hacer sospechar, ni siquiera la misma revelación. Esta persona es la del Hijo del Padre encarnado. Después del crescendo de la antigua alianza hacia la revelación del Mesías, es necesario invertir las perspectivas y mostrar que Jesús es rey, sacerdote, profeta, Hijo de David, Hijo del hombre, Siervo de Yahveh, porque es el Hijo de Dios hecho hombre. Querer distinguir, separar en los evangelios la parte divina de la parte humana de Cristo, es no comprender ni la una ni la otra: están tan íntimamente unidas — en el sentido de que lo divino aparece constantemente en lo más humano y que lo humano aparece constantemente en el mismo corazón de lo divino —, que, sin estar confundidas, son inseparables <sup>7</sup>.

Jesús es rey del universo como Dios, pero ejerce esta realeza a través de su humanidad resucitada. Es profeta porque solamente Él habla verdadera-

6. Uno de los libros mejores es el de G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, t. II, *Del exilio al año 135 después de Jesucristo*, Miracle, Barcelona 1947. Más tarde volveremos, al hablar de las sugerencias prácticas, sobre el cuadro religioso en la época de Jesús.

7. GUITTON, J., *Difficultés de croire* (col. «Présences»), París 1948, y *Jésus*, París 1956, exponen bien este punto de vista.

mente en nombre de Dios, siendo el Hijo del Padre que sólo dice lo que ha oído del Padre, pero ejerce esta profecía en las palabras, los gestos, los actos de su humanidad. Es sacerdote del Altísimo porque, Hijo de Dios, únicamente Él puede ofrecer a su Padre una liturgia santa y perfecta, de un mérito infinito; pero realiza su sacerdocio a través de su humanidad, que ha ofrecido al Padre «con poderosos clamores y lágrimas... aprendiendo por sus padecimientos la obediencia»<sup>8</sup>. Jesús es Hijo de David porque su humanidad procede de la estirpe de Jesé, de la que María es la flor suprema, pero es Hijo del hombre, a la vez humano y divino, porque es Hijo de Dios (en el sentido estricto de la filiación consubstancial) encarnado. Es el siervo de Yahveh porque su humanidad se ofreció como un cordero, pero esta ofrenda es un servicio perfecto ante Dios, porque es la del Hijo de Dios que se unió ontológicamente a esta carne humana. Esta *coincidentia oppositorum*, esta unidad misteriosa de aspectos antinómicos en la misma personalidad, debe colocarse en el primer plano de la catequesis; sólo entonces se podrá entrever la persona divinohumana de Jesús. No ver en Jesús más que un mito divino o, a la inversa, no ver en Él más que al más hermoso de los hijos de los hombres, la cumbre de la actitud religiosa humana, es condenarse a no comprender nada de la trama evangélica. Hay que aceptarlo todo o rechazarlo todo, comprendidos los milagros de Jesús, que son parte integrante de su persona y de su obra.

Este centro oculto de la persona de Jesús se expresa, en el Nuevo Testamento, por los términos esenciales: Verbo e Hijo de Dios.

1. El tema del Verbo se ha de relacionar con el de imagen del Dios invisible. Como imagen, palabra de Dios, Jesús es creador y revelador, siendo la creación una palabra, una manifestación de Dios anterior a la manifestación, a la re-creación del mundo, realizada por la redención del nuevo Adán. El substrato literario del término «Logos» (que no aparece más que en san Juan) es más semítico que helénístico.

Las investigaciones sobre el Logos joánico convergen en el mismo sentido: Cristo es el Verbo porque es la palabra creadora y reveladora que se ha encarnado. El sentido griego del término es secundario; conviene, sin embargo, recordarlo; para los griegos, el término significa la palabra y el orden del mundo; en la patrística posterior se insistirá sobre el hecho de que el Logos divino está presente en el mundo, del que asegura la solidez y la armonía. Esta explicación no es contradictoria a la que está inspirada en el origen veterotestamentario del tema de la palabra. Por el contrario, hay que dejar de lado las especulaciones de Filón: sin que sean siempre inconciliables con el mensaje de Juan, corren el peligro de oscurecer el significado bíblico fundamental del término. Si se quiere manifestar que el Logos divino está en el centro de la armonía cósmica, es mejor inspirarse en textos como el de la epístola a los Hebreos: «Siendo el esplendor de su gloria y la ima-

8. Técnicamente, habría que usar aquí la distinción entre el principio *quod* y el principio *quod agitur*; trataremos de esto más adelante, p. 164 ss.

gen de su substancia y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas.» En este texto, el lazo de unión entre el tema de la palabra y el del Hijo de Dios es evidente; así se salvaguarda la originalidad de la revelación joánica sobre el Logos.

El tema de la imagen es muy importante en san Pablo. El texto más característico es el de Col 1, 15: «Que [el Hijo de Dios] es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades: todo fue creado por Él y para Él. Él es antes de todo y todo subsiste en Él.» La continuación de este texto (18 ss), donde Pablo habla de Cristo como cabeza del cuerpo de la Iglesia, muestra cómo el tema del Hijo de Dios, palabra e imagen de Dios, palabra creadora y ordenadora, está unido al tema de la redención en la Iglesia. Es esencial poner de relieve este lazo de unión a fin de subrayar lo más vigorosamente posible a los ojos de los fieles que, en la perspectiva revelada, la creación es como una primera etapa en el designio de la salvación, como ya hemos dicho en el capítulo sobre la catequesis de Dios.

2. El tema Hijo del Padre (o Hijo de Dios, pues las dos expresiones se emplean con frecuencia equivalentemente) parece más esencial todavía que el precedente. Es conveniente recordar lo que se explicó a propósito de Dios-Padre e insistir sobre la filiación divina de Jesús, filiación natural, pero en la que tomamos también nosotros parte por nuestra adopción como hijos de Dios. Los textos del evangelio en que el Padre afirma que se complace en su Hijo bien amado se deben colocar en el centro de la enseñanza sobre Jesús: «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre; nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo ha revelado.» La paternidad de Dios anunciada por Jesús no es una paternidad humana, hecha de filantropía y benignidad, un poco bonachona por oposición al Dios del temor; el Padre que Jesús revela es el Padre invisible que engendra a su Hijo, que se complace en Él y que permanece en esa misma paternidad, el Dios santo, inaccesible, glorioso, cuyo amor es a la vez purificación, cólera, fuego devorante y fuente de transfiguración del mundo. En otras palabras, es imposible conocer al Padre sin conocer a Jesús, sin pasar por Él.

Todavía más profundamente, hay que entrever la misma vida íntima del Hijo encarnado, la oración transparente que eleva sin cesar a su Padre, la especie de diálogo que prosigue sin cesar entre Él y el Padre, diálogo que hay que intentar penetrar, sobre todo a través del evangelio de san Juan. Hay que entrar hasta lo más íntimo de este santuario interior del Hijo encarnado, hasta esa religión de su alma, como decía Bérulle, para entrar en el misterio de Cristo. Este diálogo no se sitúa solamente en la humanidad de Jesús, está también presente, es la misma vida de la segunda persona divina (de la segunda hipósta-

sis, dirían los teólogos griegos). La segunda persona divina es Hijo; no es más que esto, pero es todo esto, en el sentido de que no es más que una relación subsistente del engendrado con respecto al engendrador. El hecho de la encarnación añade solamente la modalidad — para nosotros esencial — de que esta vida de relación divina entre el Hijo y el Padre en cierta manera se hace visible, porque Jesús ha dicho que «el que me ve a mí, ve al Padre».

La expresión de san Pablo sobre Cristo, de que no fue más que el «sí» ante el Padre, expresa que el secreto de la segunda persona encarnada no es otra cosa que la transparencia, la apertura, el olvido de sí ante la vida que le viene del Padre. La filiación de los cristianos se ha de entender no en relación con la filiación adoptiva *jurídica*, sino en relación con la filiación natural del Hijo de Dios. Ciertamente, nuestra filiación es sólo una participación en la filiación de Jesús, pero es mucho más que un mero lazo jurídico, tal como se explica con demasiada frecuencia, relacionándola con el derecho romano<sup>9</sup>. El cristiano dice el padrenuestro en Jesús y por Jesús, revistiéndose misteriosamente algo de la misma filiación del Hijo de Dios. Únicamente subrayando la vida de relación divina del Hijo encarnado con su Padre, se dará el máximo de significado a la obra de la salvación: hacer del pueblo de Dios un pueblo de hijos de Dios. Además, partiendo de este tema de la filiación divina de Jesús, manifestada en su encarnación, se evitará de entrada todo peligro de nestorianismo.

La siguiente página ilustra la vida de relación en el seno de la Trinidad: «Dios no es humilde solamente en el sentido banal y lógico de que la humildad es la verdad y que, por lo tanto, Él se conoce en verdad, sino en un sentido mucho más grande y hermoso: Dios no se complace en sí mismo, no tiene que cuidar de su propia gloria, no se da ninguna importancia a sí mismo. El Hijo no habla de sí mismo, no hace nada por sí mismo, no sabe nada de sí mismo, sino solamente lo que ve hacer al Padre. El que le ve no le ve a Él, sino a aquel a quien Él se esfuerza por revelar y glorificar: el Padre. El Padre no se conoce a sí mismo, no se ama a sí mismo, no se conoce bien, no se ama bien sino en el Hijo, y cada vez que se nos manifiesta nos revela a otro en quien es más Él mismo que en sí mismo: ese Hijo en quien Él pone todas sus complacencias. Y el Espíritu Santo no habla de sí mismo, no dice nada de sí mismo, dice y repite lo que ha escuchado de otro con el entusiasmo de la admiración y del amor. La humildad es necesaria para hacernos conocer al hombre y para darnos a conocer al mismo Dios. La humildad nos da el sentido de Dios porque es otra expresión del amor»<sup>10</sup>.

Esta vida intratrinitaria (la «circumincisión» de los occidentales, la *pericóresis* de los orientales) continúa en la persona de Jesús encarnado; es el corazón del corazón y el alma del alma de Cristo; en esa vida es en la que Jesús nos quiere hacer participar, como lo recuerda san Juan al citar las pa-

9. Resumimos aquí una tesis dactilografiada presentada ya hace tiempo en la universidad de Lovaina por JANSSENS, L., *La filiation divine par grace d'après Saint Cyrille d'Alexandrie* (Facultad de teología), Lovaina 1937. Cf., del mismo autor, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, en «Eph. Theol. Lov.» xv (1938) 233-278.

10. EVELY, L., en *Témoignage chrétien*, «Epifanía», 1954.

labras de Jesús: «el Padre y el Espíritu que con Él vendrán a habitar el alma de los que practican los mandamientos». Además, al unir el tema de la «humildad» de Dios — tema tan profundo en la ortodoxia oriental — con el del amor, el texto citado desemboca directamente en la expresión de san Juan: «Dios es amor», y en la de san Pablo: «La benignidad y el amor de los hombres se han manifestado, viniendo de Dios en su Hijo encarnado» (Tit 2, 11 ss; 3, 4 ss). Al afirmar el Nuevo Testamento que el amor de Dios se ha revelado en Jesús, sin duda alguna hace referencia a la santificación misericordiosa y a la gracia gratuita de la salvación; la fuente de esta bondad de Dios hacia los hombres se encuentra en esta vida de relación vital de las personas divinas entre sí, en esta filiación eterna del Hijo, en esta «respiración» de amor del Espíritu; de esta plenitud es de la que todos hemos recibido.

3. Habiendo puesto de relieve de esta manera el centro de gravedad de la persona de Jesús, el catequista abordará el tercer tema alrededor del cual se pueden reunir los rasgos del Mesías, a saber, el tema del nuevo Adán. Cristo es el Hijo de David, pero lo es en un sentido más profundo que el de la mera realeza davídica; lo es porque es hombre como nosotros; lo es porque en su humanidad, unida a su divinidad, aparece un nuevo Adán que nos engendrará, por su obediencia y su muerte redentora, a la vida incorruptible. Con el tema del nuevo Adán comprendemos que «la plenitud de la divinidad está presente corporalmente» en Jesús y que en Él podemos alcanzar la vida divina. Los textos sobre Cristo «propiciación» por los pecados del mundo, hecho «pecado» por nosotros, se agrupan naturalmente alrededor de la cualidad de nuevo Adán que por su obediencia, opuesta a la desobediencia del primer Adán, nos ha merecido la gracia.

Los textos de Rom 5, 12 ss; 1 Cor 15, 45 ss, destacan sobre todo la antítesis entre los dos Adanes; parte de la tradición patristica subrayará de la misma manera las semejanzas, con el primer Adán ante el pecado, en el sentido de una restauración en Jesús. Sea lo que fuere de estos matices, que se pueden dejar de lado en la enseñanza catequética, la idea central permanece: Jesús-hombre es nuestro hermano porque es el nuevo Adán; más allá de la filiación davídica, y sin suprimirla, este tema subraya inmediatamente el carácter universal de la redención. Uniendo el tema del nuevo Adán con el del Verbo y el del Hijo, se llega a la admirable expresión de san Pablo sobre Cristo que «recapitula» todas las cosas.

Conviene advertir que el término «Adán» no significa solamente el hombre profano, la naturaleza humana reducida a sus dimensiones puramente filosóficas, sino la naturaleza humana santificada, divinizada por la gracia: lo que el primer Adán debía comunicar por la generación a sus descendientes, la vida natural y la filiación divina, el segundo Adán nos lo da. En otras palabras, la humanidad que está indicada en Jesús por el término «nuevo Adán», es una humanidad integralmente consubstancial a la nuestra, pero también, y sobre todo, santificada por la gracia. El catequista no debe olvi-

dar nunca que la humanidad de Jesús ha estado santificada por la unción del Espíritu (lo que la teología posterior llama gracia creada); esta santidad emana, por superabundancia, de la santidad infinita del Hijo de Dios, pero permanece, habita, informa la naturaleza humana del redentor. En el bautismo, el hombre renace del nuevo Adán. En la eucaristía, come y bebe la carne y la sangre del nuevo Adán. Los textos de san Pablo sobre el nuevo Adán que se ha hecho «espíritu vivificante» adquieren así su pleno significado.

Para precisar todavía mejor este tema, recordemos que Adán fue creado a imagen y semejanza de Dios, en el sentido de que el desarrollo pleno de su naturaleza de hombre no consistía en un simple equilibrio humano entre la carne y el espíritu, entre el alma y el cuerpo, sino en la disponibilidad y conformidad, en la visitación, transfiguración de todo su ser en la visitación del Espíritu vivificador. Cristo, nuevo Adán, es hombre perfecto, no solamente porque tiene un cuerpo, un alma y un espíritu (para repetir la tricotomía bíblica), sino también y sobre todo porque este cuerpo, esta alma y este espíritu están enteramente penetrados, transfigurados, conformes con la imagen del Hijo de Dios. Dicho de otra manera, Cristo es nuevo Adán porque en Él el hombre es perfectamente imagen y semejanza de Dios; esta imagen y esta semejanza llegan a su última perfección en Él porque su humanidad está hipostáticamente unida a la persona del Hijo de Dios. La fe y los sacramentos que nos dan a Cristo nos revisten de la humanidad del nuevo Adán y nos introducen así en la filiación divina. Por esto, a propósito de la fornicación, san Pablo puede decir a los corintios: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz?»; y al mismo tiempo, más adelante, puede afirmar la presencia del Espíritu de Jesús en el cuerpo de los cristianos: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?» (1 Cor 6, 15-19). La unión de esos dos textos en el mismo contexto muestra claramente que, al revestirse de la humanidad de Jesús, nuevo Adán, el cristiano recibe el espíritu de filiación. Las epístolas a los Efesios y a los Colosenses insisten en esa función del cuerpo de Cristo en nuestra salvación. Cristo, nuevo Adán, manifiesta, en fin, por su resurrección, su realeza mesiánica. El tema de la realeza esencial en el mesianismo está relacionado con el tema del hombre imagen de Dios, es decir, rey de la creación.

4. Los temas del Verbo, del Hijo de Dios y del nuevo Adán designan lo esencial de la persona de Jesús. Se los encuentra, implícitamente, en un último tema, el de Cristo-Señor (*Kyrios*): este término indica sin duda la omnipotencia de Jesús, Hijo de Dios, pero implica igualmente la manifestación tangible de este poder en la humanidad glorificada del Salvador. El nuevo Adán reina sobre el mundo. Dentro de esta perspectiva, el catequista colocará los temas dedicados a la vuelta gloriosa de Cristo, al fin de los tiempos, por ejemplo, al referirse a los textos paulinos sobre la eucaristía, que es «memoria de la muerte del Señor hasta que Él venga».

Los temas del Verbo, del Hijo, del nuevo Adán, implican en sí lo esencial de la obra de la salvación, porque la manifestación de la persona del Salvador es inseparable de la obra misma de la salvación. Por lo tanto, de lo que vamos a tratar ahora es de los *acta et passa Christi in carne*, como los llama santo Tomás.

5. Los términos «Hijo de David, Hijo del hombre, Siervo de Yahveh» reaparecen ahora en su lugar propio, lo mismo que la triple misión, real sacerdotal y profética, del Mesías. Estos temas complejos se unen en una síntesis en el momento en que la encarnación del Hijo de Dios llega a su última eclosión, la hora del calvario, muerte y resurrección. Con esto no queremos decir que el nacimiento, la adolescencia, las predicaciones y los milagros de Cristo durante su vida terrena no se deban tener en cuenta en la catequesis sobre la obra del Salvador, sino solamente que esta trama debe ser considerada en una constante progresión dinámica que termina en esta hora de la que Jesús decía que era «su hora», «la hora elegida por el Padre». Esta hora es la de la cruz, a la vez victoria aparente del poder de las tinieblas y manifestación de la gloria que Jesús poseía «antes de que el mundo fuera hecho». Hay que subrayar claramente la paradoja de esta hora, porque manifiesta la doble naturaleza de Jesús, la de Hijo de Dios y la de Hijo de David.

6. La riqueza del Nuevo Testamento es tan grande, que nos vemos obligados a escoger un tema central que esclarezca lo más simple y claramente posible el conjunto de la obra redentora. El mejor es el indicado por san Juan, a saber, que *Cristo es nuestra pascua*: el Cordero de Dios, verdadero cordero pascual, opera, por nosotros y con nosotros, el paso de este mundo al Padre, de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, de la Jerusalén terrestre a la Jerusalén celestial. La hora del Calvario es la hora en la que la humanidad de Dios se ofrece en sacrificio eterno e infinito, alcanzando su pleno sentido el tema del siervo de Yahveh. La hora del Calvario es la hora que asegura para siempre la victoria de Dios sobre los poderes de Satán, encontrando su cumplimiento perfecto el tema del Hijo de David. La hora del Calvario es la hora en la que Jesús es glorificado por su Padre y entra por su resurrección en la gloria del Padre, porque en este minuto sagrado de la noche pascual su humanidad irradia el resplandor de la divinidad y es el tema del Hijo del hombre el que resplandece también en toda su plenitud.

Sobre el Calvario (del que no hay que separar la resurrección), Cristo se manifiesta como rey, rey del dolor, cargado con los pecados del mundo, y rey de la gloria, transfigurado por la vida divina. Sobre el Calvario,

pero también en la noche del jueves santo, Jesús ofrece el sacrificio perfecto al Padre: fue entonces plenamente sacerdote según el orden de Melquisedec. Sobre el Calvario, en fin, Jesús da el testimonio perfecto, infinito, inefable a su Padre: fue entonces profeta en su plenitud porque nos reveló totalmente que Dios es amor y que «no hay mayor amor que dar la vida por sus amigos».

Todos los aspectos de la obra de la salvación se encuentran en la imagen de la noche pascual, de la que la noche de Egipto no fue más que la sombra. Cristo, Hijo de David, pastor de sus ovejas, se ha entregado por ellas; se ha hecho «cordero del sacrificio». Pero este «cordero de Dios» es rey porque el Apocalipsis nos lo muestra reinando en la Jerusalén celestial. El Siervo de Yahveh del que habla Isaías se compara al cordero que es llevado al matadero; por el mismo hecho, el aspecto sacerdotal propiciatorio de la obra de Jesús se manifiesta en la imagen del cordero pascual. En fin, Cristo, cordero pascual, en la noche de la resurrección, pasó de este mundo al otro; se convirtió plenamente en el profeta del «siglo que ha de venir»; por el mismo hecho, cumple la misión del Hijo del hombre, a la vez celestial (porque el cordero reina en el cielo y se manifestará en el último día) y terrestre (puesto que el cordero ha sido inmolado).

La ventaja que tiene esta presentación de la obra de Jesús alrededor de la noche pascual es que el catequista puede reunir los temas sobre la persona del Mesías en el marco de una *historia* de la que se pueden seguir todas las etapas desde el éxodo hasta los acontecimientos de la semana santa. Son las mismas etapas que sigue la liturgia, como diremos al hablar de las sugerencias concretas sobre la catequesis.

La obra de Jesús es el cumplimiento de la promesa de salvación, hecha a Abraham y realizada poco a poco en la historia del pueblo elegido hasta el umbral del verdadero templo, el que designó Juan el Bautista al hablar del cordero que sería inmolado por los pecados del mundo. En fin, el catequista hará hincapié constantemente en la vida divina interior del Hijo de Dios-Cordero de Dios, que realiza en su humanidad de nuevo Adán, santificado y santificador, la paradoja de la muerte-vida que forma el centro de la noche pascual.

El centro del cristianismo es la persona de Jesús, Hijo de Dios hecho hombre: ésa es la originalidad fundamental del mensaje apostólico. Los otros fundadores de religiones no se han colocado en el centro del universo diciendo: «Venid a mí.» Sólo Jesús, Él solo, podía y debía hacerlo, porque es el Verbo de Dios encarnado; únicamente Él ha dicho que era necesario ir a Él para ir al Padre. Jesús ha repetido constantemente: «Venid a mí, tomad mi yugo; yo soy el camino, la verdad y la vida.» Ser cristiano es creer en Jesús, entregarse a Jesús, es vivir de la misma vida de este ser misterioso que es a la vez hombre perfecto y Dios entre nosotros, *Emmanuel*.

## II. LOS DATOS DE LA TRADICIÓN Y DE LA TEOLOGÍA

### A) *Los datos conciliares y patristicos*

Hay que distinguir dos fases en la historia de las controversias teológicas sobre la persona de Jesucristo: la de la herejía arriana dominada por los dos concilios ecuménicos de Nicea (325) y de Constantinopla (381) y la que se denomina «cristológica», enmarcada en otros cuatro concilios, el de Éfeso (431), el de Calcedonia (451), el de Constantinopla (553) y el que se celebró en la misma ciudad en 681; el concilio antiiconoclasta (Nicea 787) es la última prolongación de las controversias cristológicas.

#### 1. *Las controversias «trinitarias».*

Las dos herejías opuestas entre las que hay que encontrar la *via media* de la auténtica fe son el *modalismo* y el *subordinacionismo*. Una de las tentaciones de la inteligencia humana ante el misterio de la Trinidad es la de no ver en las tres personas más que tres modalidades, tres maneras distintas de manifestarse la divinidad única. Ante esta herejía, la Iglesia afirmará la existencia de tres personas o hipóstasis en la única naturaleza divina. Otra tentación, inversa a la precedente, es la de subordinar la divinidad del Hijo a la del Padre de tal manera, que la divinidad del Hijo sea inferior y aun creada; es el error arriano, condenado en Nicea en 325, con su complemento sobre el Espíritu Santo, cuya igualdad en la divinidad fue afirmada en el concilio de Constantinopla en 381. El símbolo llamado nicenoconstantinopolitano, que se lee en la misa, proclama la fe de la Iglesia sobre esta materia: el catequista ha de tener mucho cuidado en explicarlo a sus alumnos, porque así relacionará con una de las partes importantes de la liturgia dominical las nociones esenciales de la fe.

En el capítulo en que hemos tratado sobre Dios recordamos ya lo esencial sobre la controversia arriana. Hay que guardar el equilibrio ante dos posibles excesos: o insistir de tal manera sobre el «consustancial» de Nicea que se pierda de vista el carácter filial de la divinidad del Verbo, o, por el contrario, hacer de la divinidad de Jesús una divinidad inferior, usando, por ejemplo, términos que puedan implicar la idea de que el Salvador se ha hecho Dios, ha progresado en la divinidad desde su nacimiento a su ascensión. Hubo un progreso en la *manifestación* de la divinidad de Jesús en su *humanidad*, pero este progreso se debe considerar dentro de la perspectiva de la obra

de la salvación (*quoad nos non quoad Christum ipsum*), en el sentido de que la transfiguración visible, progresiva de la humanidad del Verbo la hace cada vez más asimilable, comunicable al hombre. Dicho de otra manera, existió un progreso en la revelación de la divinidad de Jesús a los hombres. La teofanía del Jordán no diviniza a una humanidad que no lo hubiese sido hasta entonces o que sólo lo hubiese sido a medias. Esa teofanía manifiesta al mundo la divinidad presente en la naturaleza humana; revela que es esta divinidad la que, por la carne de Jesús sumergida en las aguas del río, fundamenta la eficacia sobrenatural del bautismo cristiano<sup>11</sup>.

Son oscuros todavía los orígenes del arrianismo. Quizá no sea inútil señalar que las investigaciones más recientes sugieren la idea de que el arrianismo no fue una herejía «trinitaria», sino, en su origen, «cristológica». La cristología arriana, en efecto, negaba la presencia de un alma humana en Jesús. La herejía arriana tendría su fundamento en un error cristológico: los arrianos habrían entendido al Verbo encarnado de acuerdo con un esquema estoico según el cual el Logos asumiría las funciones del alma. De ahí deducirían que el Logos era un dios inferior, creado. Habiendo experimentado las pasiones humanas del miedo, la angustia ante la muerte, de las que nos dan un testimonio elocuente los evangelios, no podía ser más que un *logos ktistes*. Apolinar, que negaba igualmente la presencia de un alma intelectual en Jesús, aun llamándose partidario del «consustancial» de Nicea, habría llevado el esquema estoico hasta sus últimas consecuencias: en vez de ser el Logos el que fuera un dios inferior, sería la «carne de Cristo» la que habría entrado hasta tal punto en la órbita de la divinidad, que se impondría la expresión de «hombre celeste». En otras palabras, Apolinar — el único verdadero monofisita, no solamente en las palabras, sino también en las ideas — habría casi absorbido la naturaleza humana de Jesús en el resplandor de la divinidad consustancial, abandonando así la consubstancialidad de la humanidad de Cristo con la nuestra<sup>12</sup>.

Sea lo que fuere de esta hipótesis, un hecho queda claro: uno de los mayores argumentos de los teólogos antiarrianos es que, si Cristo no es «consustancial» al Padre, no nos puede salvar porque, siendo un dios inferior, creado, no puede divinizar, comunicar a los hombres la vida divina que procede del Padre. Este argumento, esencial en Atanasio, muestra el lazo de unión entre la herejía «trinitaria» y la cristología. No se ve por qué un argumento tan simple y tan bíblico no se expone en la catequesis por lo menos en el nivel de las enseñanzas media y superior<sup>13</sup>.

A propósito de la manifestación progresiva de la divinidad de Jesús ante el mundo, recordemos una distinción clásica, pero muy olvidada, de la patrística: la distinción que dividía los datos de la fe en dos planos, el de

11. Sin embargo, queda pendiente el problema de la «conciencia humana» de Jesús, como veremos en la p. 163 ss.

12. Cf., DE RIEDMATTEN, H., *La christologie d'Apollinaire de Laodicée*, en «Studia Patristica» (col. «Texte u. Untersuchungen» 64), Berlín 1957, p. 208-234; *Chalkedon*, t. III, p. 306-314, y «Rev. Hist. Eccles.» 58 (1953) 254.

13. Cf. BOUYER, L., *L'incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanasie* col. «Unam Sanctam», n.º 11), París 1943.

la «teología» en sentido estricto y el de la «economía». La «teología» se refiere a los misterios de la vida trinitaria; la «economía», por el contrario, trata sobre el designio de salvación, sobre la dispensación misericordiosa por la que Dios ha entrado en la historia por medio de la encarnación. La «teología» y la «economía» son distintas, pero no están separadas, como se acaba de ver: son distintas porque es importante comprender que una serie de pasajes de Jesús durante su vida terrestre deben leerse en el registro de la «dispensación», de la «comunicación de la salvación» (*quoad nos*) y no en el de la persona misma del mediador (*quoad Christum*); están unidas porque la obra de la dispensación de la salvación no es otra cosa que la comunicación de la misma vida del Dios-Trinidad, es decir, de los misterios de la «teología». Si se comprende bien la diferencia de estos dos planos, se dará a entender más fácilmente a los fieles la diferencia de las terminologías trinitaria y cristológica: por una parte, una naturaleza en tres personas; por otra, dos naturalezas en una persona. Solamente así se puede escapar al peligro de dar la impresión de que se trata de una especie de juego de advinanzas entre términos incomprensibles.

Al afirmar que el progreso de la manifestación de la divinidad del Verbo se tiene que entender dentro de la línea de la obra de salvación comunicada a los hombres, no queremos decir que los actos y los sentimientos humanos no son más que una especie de juego («como María Antonieta jugaba a ser campesina en Trianon», decía Bernanos), sino sólo que la psicología humana de Jesús y el progreso en la teofanía se explican ante todo a base de que el Verbo se encarnó «por nosotros los hombres y por nuestra salvación».

## 2. Las controversias cristológicas.

1. El concilio de Calcedonia (451) debe ocupar el centro de la enseñanza sobre la encarnación. Su definición sobre Cristo Dios y hombre, «una persona y una hipóstasis en dos naturalezas», es la regla de oro que ha de ser la guía para la lectura de los concilios posteriores; es el resultado final de las controversias anteriores, tanto las de los concilios de Nicea y de Constantinopla como las de Éfeso, en 431.

Entre las dos herejías, una atribuida a Nestorio, que hacía de Jesús un hombre divinizado, y la otra atribuida a Eutiques, que parecía mezclar lo humano y lo divino «en la única naturaleza encarnada de Dios el Verbo», el concilio de 451 trazó el camino real de la verdad cristiana. La definición insiste en dos puntos: la unidad ontológica (no únicamente moral o accidental) de la persona (o hipóstasis) del Verbo encarnado; la integridad de las dos naturalezas, especialmente la de la naturaleza humana, «perfectamente consustancial a la nuestra», fuera del pecado. Esta verdad implica que María es madre de Dios (concilio de Éfeso); de esta verdad se deducirá otra precisión, que explicará el concilio de 681, a saber, que «en Cristo hay dos energías y dos voluntades»; ciertamente, no pueden estar nunca en contradicción, en el sentido de que la voluntad humana obra siempre «en comunión con

la voluntad divina», pero no es menos cierto que existe una verdadera y real actividad y voluntad humana en Jesús: la actividad humana del Salvador no es una acción de teatro edificante, sino vida verdadera, pasión, muerte y resurrección de la humanidad del Mesías. En fin, el concilio antiiconoclasta de 787 extenderá el realismo de la encarnación a los mismos iconos, es decir, a los objetos de arte que adornan los santuarios litúrgicos: estas imágenes no tienen solamente una utilidad psicológica — la de recordar concretamente el misterio o la persona representada —, sino también una especie de valor *sacramental* en el sentido de que a través de unos medios visibles (colores, líneas) nos introducen en el mundo invisible. Son ventanas abiertas que dan a la Jerusalén celestial. Esta visión del arte se funda sobre el dogma de la encarnación: a través de la naturaleza humana de Jesús, es todo el mundo material el que, al ser consagrado por la liturgia, entra en el mundo sagrado de las cosas santificadas y santificadoras.

2. Vamos a hacer algunas precisiones útiles para una enseñanza más profunda. Se comprenderá mejor la definición de Calcedonia si se tienen en cuenta los dos esquemas especulativos (no se trata, por lo tanto, de una estricta exposición de fe) que dividieron los espíritus (y los dividen todavía) a propósito del tema de la encarnación. En la tradición antigua, al lado de un esquema *Verbo-carne* aparecía otro esquema *Verbo-hombre*. El Nuevo Testamento contiene en germen el origen de esta doble tradición especulativa, por ejemplo, en los textos de Ioh 1, 14, por una parte, y Phil 2, 5-11; Col 1, 15-20; 2, 9, por otra. Por un lado, los textos que dicen que «el Verbo se hizo carne» y, por otro lado, los que utilizan términos como «asumir, habitar en, anonadarse, aparecer». Por ambas partes se subraya la unidad de la persona (Rom 5, 3-4; Ioh 1, 14). La historia de la cristología se mueve entre dos polos que son el origen de una doble serie de fórmulas dogmáticas, las que se refieren a la dualidad de las naturalezas y las que expresan la unidad ontológica del sujeto, en Cristo. Basta que se interprete en su sentido griego el término «carne» de san Juan (que tanto en él como en los padres ortodoxos significa la naturaleza humana completa, opuesta, en su fragilidad, al poder de Dios), viendo en ella solamente el cuerpo sin el alma intelectual, para que se caiga en la herejía de Apolinar; por el contrario, es suficiente con que se interprete el término «naturaleza humana asumida» en el sentido de una naturaleza provista de la cualidad de una persona (en sentido metafísico) y que se traduzcan los términos «asumir, habitar en», etc., en el sentido de una unión moral entre Dios y el hombre Jesús, para caer en el dualismo nestoriano. Entre estas dos herejías, hay lugar para dos tradiciones que, aun siendo ortodoxas, insisten o sobre la unidad divina de la hipóstasis de Cristo o sobre la integral consubstancialidad de su naturaleza humana. Llevando las cosas a una extrema simplificación, tenemos aquí el origen de dos tradiciones cristológicas, la de *Alejandro* y la de *Antioquía*.

«Es un hecho bien conocido — escribe J. Lebon<sup>14</sup> — que, sobre la base

común de las Escrituras del Nuevo Testamento, los dos grandes escuelas teológicas construyeron, desde los primeros tiempos, dos cristologías de aspecto bien diferente. La cristología *alejandrina*... se dedicó sobre todo y por encima de todo a la contemplación del Verbo eterno. Descendiendo con Él desde sus alturas misteriosas, esta cristología veía en la encarnación una especie de episodio, un acontecimiento de su vida y de su actividad propias. El alejandrino no cambiaba de ninguna manera el objeto directo de sus consideraciones al pasar del Hijo a Cristo; su preocupación constante era la de mantener la unidad absoluta y la identidad total del Verbo consigo mismo, antes y después de la unión con la carne. Antioquía, patria de la exégesis literal y crítica y de una especie de racionalismo práctico, consideraba sobre todo en Cristo al Dios perfecto y al hombre perfecto; después de las luchas arrianas y apolinaristas, sus doctores insistieron sobre la dualidad de los elementos en la encarnación.» Los teólogos de Antioquía, explica a su vez R. Draguet<sup>15</sup>, «insisten de tal manera sobre la perfección de las naturalezas, que a veces parecen atribuir individualidad propia de cada una, como si de cada una hicieran una persona hasta el punto de que la unidad que ponen entre ellas les parezca a sus adversarios un simple lazo».

Se ha de hacer notar la diferencia de acento en las dos cristologías: «Si la cristología de Severo de Antioquía (el padre del monofisismo *verbal*) es, *in re*, idéntica a la de Calcedonia y a la de Leoncio de Bizancio, su punto de vista es enteramente diferente, porque la verdadera fórmula de la cristología de san Cirilo (que es también, más endurecida, la de Severo y la de los «monofisitas» jacobitas, coptos y armenios) es la de la «única naturaleza»; para los de Calcedonia, la carne de Cristo estaría en su condición normal, de la que no se apartaría sino por excepciones, mientras que para Cirilo y el «monofisismo» la carne no estaría sometida a las humillaciones y a los sufrimientos sino en los casos particulares en los que se lo permitiría el Verbo»; si es verdad que los «monofisitas»<sup>16</sup> no han volatilizado la humanidad del Verbo, sino que «verdaderamente han introducido al Verbo en el tiempo y en la historia», hay que añadir también que, con Cirilo, Severo afirma que «el Verbo ha transformado su carne en su gloria y su actividad»<sup>17</sup>.

La frase en cursiva señala la diferencia de acento entre las dos cristologías, *ortodoxas*, pero diferentemente orientadas entre los dos polos del misterio de la encarnación. La tendencia alejandrina dominará la tradición oriental, la de los ortodoxos, sobre todo después del concilio de 553; pone de relieve un aspecto esencial de Cristo, a saber, la santificación substancial de su humanidad por la divinidad que la asume en la unidad de hipóstasis. Por el contrario, la tradición de Calcedonia (no se trata aquí de fórmulas dogmáticas, de fe, sino de sistemas teológicos, libres, a condición de que permanezcan a este lado de la herejía) será sobre todo desarrollada en occidente. Hay que reconocer que los teólogos de Antioquía, si no han llegado nunca a elaborar una formulación técnica precisa sobre la unidad ontológica de Cristo (es el aporte que hicieron Alejandro y Cirilo), contribuyeron en gran manera a poner de relieve la importancia de la presencia de un *alma*

15. DRAGUET, R., *Histoire du dogme catholique*, Paris 1941, p. 39.

16. - Cada vez que el término aparece entre comillas, se trata de los partidarios de Severo, que no eran herejes sino en cuanto rechazaban la fórmula de Calcedonia, pero no *in re*, como demostró J. Lebon en su tesis magistral de 1909.

17. LEBON, J., en *Chalcedon*, t. 1, p. 559, 578.

14. LEBON, J., *Le monophysisme sévérien*, Lovaina 1909, p. 178.

humana en Cristo (contra Apolinar); los alejandrinos no negaban la presencia de esta alma, pero el clima de su sistematización conceptual no ponía esta consideración en el centro de su pensamiento.

En relación con estas dos tradiciones orientales, la cristología occidental desde Tertuliano a san León representa una síntesis sorprendente de justeza y de equilibrio; se podría resumir esta síntesis en las dos expresiones del *Tomo* de san León (que tuvo una gran influencia sobre la definición del concilio de Calcedonia): por una parte, el *agit utraque substantia quod proprium est*, «cada substancia (o naturaleza) obra según lo que le es propio», y, por otra parte, el *cum alterius communione*, es decir, esta acción se realiza «en comunión con la otra», o sea, que la naturaleza humana no obra si no es en armonía con la naturaleza divina.

Estas tres sistematizaciones teológicas han contribuido cada una por separado a la elaboración de la definición de fe de 451; esta definición toma la unidad de hipóstasis de la tradición alejandrina y la dualidad de las naturalezas (sin mezcla y sin separación) de la tradición antioquena y occidental. La síntesis calcedoniana es providencial, porque une los dos polos de la antinomia: la cristología del Logos divino y la que pone en el centro la visión de Cristo encarnado. Esta definición es ciriliana, antioquena y occidental, colocándose por encima de las especulaciones de las escuelas y formulando la fe al nivel de la tradición que, sin condenar las escuelas especulativas, las supera elevándose a un plano superior. La definición de 451 no se opone, por lo tanto, de ninguna manera a la de Éfeso. Fue una lástima que los «monofisitas» no supieran o no quisieran ver, en esas fórmulas diferentes de las suyas, la misma fe tradicional, la misma que ellos profesaban<sup>18</sup>.

3. El concilio de 553 se ha de entender a la luz del de Calcedonia, como ya dijo san Gregorio el Grande, y no al revés; el concilio descartó ciertas fórmulas antioquenas demasiado imperfectas y susceptibles de poner en peligro la unidad ontológica del Redentor.

4. El concilio de 681, que en parte resume las decisiones del sínodo de Letrán, en 649, termina de precisar el sentido de la definición calcedoniana, insistiendo sobre las dos voluntades y las dos energías de Cristo. Se ha de poner como base para una enseñanza sobre las actividades humanas y divinas de Jesús, y ha de ayudar a destacar esta verdad fundamental, a saber, que solamente a través de la humanidad de Jesús podrá el cristiano entrar en los arcanos de la vida del Hijo de Dios. Este concilio es muy poco estudiado por los teólogos, aunque sea uno de los que mejor ponen de relieve el realismo de la encarnación, fundamento del realismo sacramental. A partir de las definiciones de 681, el catequista pondrá de relieve ciertos textos importantes de san Pablo, por ejemplo: «Como por un hombre entró la muerte en el mundo, por un hombre entró también la gracia»; «no hay más que un solo mediador, el hombre Cristo Jesús». La mediación y el sacerdocio del Mesías se ejercen por su humanidad, pero el que ofrece el sacrificio mediador es el Logos.

5. En fin, el concilio de 787 es el más ignorado por la mayoría de los catequistas. Ahora bien, es el que aporta los datos dogmáticos esenciales que

18. LEBON, J., en *Chalcedon*, t. 1, p. 579, n.º 5, y p. 389-418.

fundamentan todo el orden de lo sacramental en la Iglesia (bendiciones del ritual, dedicaciones, etc.), que no es más que una última extensión del realismo de la encarnación. Además, el arte cristiano occidental tiene mucho que aprender remontándose a esta doctrina sobre el sentido de los iconos: el arte romano, los mosaicos bizantinos y romanos, ciertas obras de arte cristiano moderno están en esta línea del arte, que «a través de un medio visible nos hace penetrar en el mundo invisible»<sup>19</sup>. En fin, es el sentido transfigurante y transfigurado de los objetos y de los ritos litúrgicos el que tanto en oriente como en occidente se fundamenta, en última instancia, sobre este concilio. Los cristianos deben encontrar de nuevo el sentido sacral y sagrado de los edificios, objetos y ritos religiosos; pero no lo podrán conseguir sino viendo en ellos la eflorescencia última de la encarnación que salva al mundo, alma y cuerpo, espíritu y materia, por una gracia verdaderamente cósmica, salida de la humanidad de Jesús unida ontológicamente a la hipóstasis divina.

La definición de Calcedonia forma con las actas de los tres concilios anteriores un cuadrilátero esencial; san Gregorio no duda en decir que los cuatro primeros concilios son sagrados como lo son los cuatro evangelios: esta fórmula expresa de la mejor manera el sentido de la fe tradicional. Tal como hemos visto, el misterio de la encarnación nos pone en presencia de una antinomia cuya síntesis es imposible de ver *conceptualmente*. Es necesario que el catequista, en espíritu de fe, mantenga sólidamente los dos extremos de esta cadena sagrada, cuya unión es obra de Dios; constantemente ha de vigilar para no caer ni en el error monofisita ni en el error nestoriano, tal como hemos dicho en el capítulo sociológico sobre Cristo. Parece que una manera buena para hacer entrever la conveniencia de este misterio es decir que la encarnación cumple en su plenitud *el misterio del amor*: el amor quiere comunicar su propia vida; quiere revestirse la vida del ser amado; está dispuesto a hacerse pobre con los pobres a fin de comunicarles sus propias riquezas; al mismo tiempo el amor debe permanecer rico a fin de poder dar sus riquezas a los que no poseen. «Dios es amor», «Dios ha amado tanto al mundo, que ha enviado a su Hijo para salvar al mundo», dice san Juan. El catequista completará estos temas con esas fórmulas corrientes en la patrística: «Dios se ha hecho hombre a fin de que los hombres se hagan dioses»; «Dios, que era rico, se hizo pobre para que nosotros, que somos pobres, nos podamos hacer ricos en Jesucristo»; «el que no es asumido (por el Verbo encarnado) no es rescatado». Estas fórmulas, simples e incisivas, han de ser memorizadas por el alumno o el fiel porque expresan en pocas palabras los dos polos de la cristología: la perfecta humanidad de Jesús y, al mismo tiempo,

19. La querrela sobre el arte sagrado en nuestro siglo xx ganaría si se remontase hasta estas perspectivas.



la unión indisoluble e inefable de esta misma naturaleza con la persona del Hijo de Dios.

Será útil transcribir aquí, a manera de conclusión, el admirable texto de la definición de Calcedonia: «Siguiendo, pues, a los santos padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a un solo y mismo Hijo, nuestro señor Jesucristo, perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consubstancial con el Padre en cuanto a la divinidad y consubstancial con nosotros en cuanto a la humanidad; semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado (Hebr 4, 15)<sup>20</sup>; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y, en los últimos días<sup>21</sup>, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad, que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Hijo, señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad y concurrendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino un solo y mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas y el mismo Jesucristo y nos lo ha transmitido el símbolo de los padres»<sup>22</sup>.

Cualquier enseñanza sobre Cristo debería terminar con la lectura religiosa, en espíritu de oración, de este texto admirable, uno de los más ricos de la tradición eclesial. La unión fundamental de estas fórmulas con los temas bíblicos aparece claramente, al mismo tiempo que el sentido de la tradición que no es otra cosa que el instinto sobrenatural, guiado por el Espíritu, con el que la Iglesia lee y vive la revelación viva de Jesús. La definición de 451 expresa la inefable unidad de lo divino y de lo humano en Jesús, al mismo tiempo que subraya de una manera sobria pero a la vez enérgica el realismo de cada una de las dos naturalezas. La catequesis ganaría mucho si se embebiera de estos textos conciliares, porque están situados más allá de todas las discusiones de las fórmulas especulativas (legítimas por lo demás), en el mismo plano de la fe viva. Es imposible ante semejante texto olvidar que el centro del cristianismo es la persona viva de Jesús que vive en su Iglesia.

La devoción al sagrado Corazón, bien entendida, podría o debería volver a su verdadero lugar la humanidad de Jesús como «sacramento» de su divinidad, que Él comunica al mundo; esta devoción, en efecto, conduce hacia el amor divino del Hijo de Dios, pero encarnado, transcrito, hecho como sensible en el amor humano de su corazón<sup>23</sup>.

20. El «excepto el pecado» no disminuye en nada la consubstancialidad de Jesús con nuestra naturaleza humana, porque el pecado no forma parte de la «imagen y semejanza» que es la verdadera naturaleza del hombre. En esta perspectiva se comprende cómo los orientales, insistiendo sobre la transfiguración de la humanidad de Jesús, no disminuyen en nada su consubstancialidad con la nuestra.

21. Estas palabras, «en los últimos tiempos», inspiradas en la Biblia, subrayan que en la encarnación ha comenzado el tiempo de la escatología.

22. H. DENZINGER - A. SCHÖNMEYER, S.L., *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona <sup>32</sup>1963, n.º 301-302; cf. trad. castellana de D. RUIZ BUENO en H. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, n.º 148.

23. Remito a mi artículo sobre el mismo tema en «Collectanea Mechliniensia», mayo de 1952.

## B) Algunos datos de teología especulativa

1. El problema crucial de la cristología consiste en explicar cómo la naturaleza humana de Jesús, no siendo una persona humana, es, sin embargo, integralmente consubstancial a la nuestra; en otras palabras, la cuestión discutida entre los teólogos es la de saber en qué consiste la persona. Parece que es necesario en este asunto abandonar la noción de «propiedad individual» y limitarse a la noción metafísica: lo que *existe en sí*; en otros términos, decir que no hay más que una hipóstasis en Cristo es lo mismo que afirmar la subsistencia ontológica de su naturaleza humana (comprendiendo en ella las notas que la individualizan, que la hacen concreta) en la hipóstasis divina: los caracteres concretos que hacen de la humanidad de Jesús un *principium quo vivo* y operante (lo que los modernos denominan, con un término que se ha de entender bien, «una personalidad» en el sentido psicológico) no subsisten directamente en la «propiedad de la hipóstasis divina», sino en la naturaleza humana; es esta naturaleza la que subsiste, como un todo, en la hipóstasis divina<sup>24</sup>.

Algunos teólogos distinguen entre personalidad en el sentido fenomenológico, psicológico, y persona ontológica. Quizá sería mejor hablar de dos ciencias o de dos conciencias en Cristo. Para aclarar todo esto, que es uno de los puntos centrales que el catequista se ha de esforzar en meditar, citemos dos textos. El primero, de M. Browne, en «L'Osservatore Romano» de 19 de julio de 1951, explica en qué sentido se puede hablar de dos yos en Cristo: «No argüimos en contra de la legitimidad de la distinción entre la personalidad psicológica y la personalidad ontológica o entre el yo psicológico y el yo ontológico. Falta saber en qué sentido se toma esta distinción en general y en el caso particular de Cristo. Según los datos de la fe cristiana, está claro que no se puede hablar ontológicamente más que de una sola personalidad y de un solo yo en Cristo, un yo y una personalidad que, sin equívocos, son exclusivamente los del Verbo, en el que subsiste y obra la naturaleza humana asumida. Psicológicamente, se podría hablar de la personalidad humana de Cristo, pero solamente refiriéndola al mismo Verbo en la medida en que subsiste y obra en la naturaleza humana asumida hipostáticamente.» El segundo texto repite esta distinción evitando caer en el peligro de los errores señalados por el texto precedente: «El tomismo (o, mejor, ciertas formas del tomismo) estaría en peligro de quedarse en el monofisismo, por lo menos en el plano psicológico y místico, en la misma medida en que, salvaguardando en Cristo la unicidad de personalidad metafísica — la del Verbo —, tendería a desconocer todo lo que esconden de misteriosa vitalidad creada esas dos expresiones, perfectamente ortodoxas, con tal que se las entienda bien: el “yo humano” de Cristo y la fuerte “personalidad psicológica” del Mesías crucificado en el Gólgota. Claramente herética en el plano ontológico, la afirmación de “dos yos” en nuestro señor Jesucristo resulta aceptable, y aun se impone en cierta manera, si se tiene en cuenta el psiquismo humano de Cristo, natural y *sobrenatural*, en el plano de su descripción fenomenológica. Nada se ha de dejar de lado, puesto que, en contra del monofisismo, el realismo humano y sobrenaturalizado de una naturaleza concreta, individuada, viviente con alma y cuerpo debe ser mante-

24. *Chalkedon*, t. I, p. 703, y n.º 24 a, en el que se encontrarán las referencias a santo Tomás.

nida en Cristo Jesús. La psicología de este hombre es de una complejidad y una movilidad que no tiene ninguna relación con la inmóvil plenitud de la simplicidad del Verbo divino, pero que se impone en nombre del mismo realismo de la encarnación. Es lo que olvidan con demasiada frecuencia nuestros fieles, mal informados sobre este punto. Hay que evitar tanto el escollo monofisita como el escollo nestoriano»<sup>25</sup>.

2. Sin tener que entrar explícitamente en estas discusiones, el catequista las ha de tener en cuenta para no presentar una imagen abstracta, desencarnada de la actividad humana de Jesús. La humanidad, en Jesús, no es una abstracción, una especie de idea platónica de la naturaleza o de la esencia humana, sino el centro de una serie de gestos, de actitudes, de palabras; brevemente, el núcleo de un comportamiento humano concreto que, psicológicamente, no tiene ningún parecido con el de ningún otro fundador de religiones. Jesús, repitámoslo, es de la raza judía. La dulzura implacable que Mauriac, por ejemplo, descubre en Él, es un rasgo humano universal, en el sentido de que se encuentra en todos los individuos de todas las razas, pero es también especialmente una de las características de la raza judía. De la misma manera hay que llamar la atención sobre las alternativas de violencia y dulzura que caracterizan el comportamiento del Mesías. Dicho de otra manera, si se coloca a Jesús en su tiempo, se notará la riqueza de su testimonio. Todo el arte del catequista estará precisamente en describir, en concretizar esta fisonomía humana de Jesús, llegando a hacer entrever a través de ella el misterioso elemento suplementario que no es otra cosa que la misma vida que se manifiesta a través de sus gestos humanos. Que se denomine esta riqueza psicológica una «personalidad», distinguiendo este término de la persona en sentido ontológico, que se hable de un yo psicológico que se ha de distinguir del yo ontológico, o que se hable, mejor aún, de dos conciencias o de dos ciencias en Jesús, queda siempre una evidencia fundamental que la especulación teológica no puede llegar nunca a explicar, pero que se impone por la evidencia de los mismos evangelios: no se llega a la vida divina del Hijo del Padre si no es a través de su humanidad, que no es una humanidad cualquiera, sino la del hijo de María, de la raza judía, nacido en Belén, en tal punto del espacio y del tiempo, en determinado medio histórico. Todo el misterio de Cristo se encuentra en este nudo: hacer entrever la riqueza psicológica, humana de Jesús hombre y, al mismo tiempo, proyectar sobre sus gestos y palabras la luz misteriosa de la divinidad «que habita corporalmente» en Él. La paradoja está en la unión *onto-*

25. Citado en «Ephem. Theol. Lovan.» XXVII (1951) 479-480, a propósito de los textos de Leoncio de Jerusalén.

*lógica* de lo absoluto e inmutable de la vida divina con una humanidad concreta, la de un judío de Galilea.

Un texto de Malègue describe el «abismo de la santa humanidad» de Dios:

«Ha tomado el cuerpo humano, la psicología humana, la economía de la pobreza, los modos de vivir de las clases bajas, el lujo del asno y el polvo de los viajes a pie; el tipo social seminómada: pescadores y pastores; los platos de pescado y el pan de cebada, el parasitismo del apostolado.

«He oído este sermón popular (es Largilier quien habla) en una iglesia de Italia: "Se codeaban con él sin conocerle: — ¿Quién está allá abajo? — No sé. ¿Quién?... ¡Ah... ya! Es Jesús, el hijo del artesano que trabajaba a domicilio; ya lo conocéis: ese "sujeto" que predica entre las barcas y en los campos. Todavía impresiona a los extranjeros, pero nosotros ya le conocemos. ¿Adónde ha ido hoy? Seguramente a la orilla del lago. Cuenta siempre esas pequeñas historias. Siempre tiene alguien que las escucha. Arroja los cerdos al agua. — ¡Sólo me faltaría que hiciera esto con los míos!"

«Tomó las categorías sociales de su país y de su tiempo: las obligaciones rituales, los códigos penales, los métodos de ejecución capital, las imágenes y las historias de un israelita de Palestina, la exposición de sus ideas y de sus actos por los procedimientos de los inocentes.

«Tropezó. Cayó en tierra como cualquier otro. La gravedad también pesa sobre Él. Para Él, las piedras también son duras, y los tablones de madera, pesados. Ha sudado al trabajar.

«Ha sudado sangre de hombre en Getsemaní, al golpe de la lanza del Calvario emitió exudaciones humanas. El microscopio no se hubiera equivocado. Sufrió con los nervios de hombre todos los detalles de una muerte de hombre, la sed de las hemorragias, la inmovilidad terrible de la cruz. Sus pulmones lanzaron el último suspiro como en todos los muertos.

«Sufrió con su alma de hombre la amargura de las obras humanamente fracasadas, la postración de las grandes derrotas, las risas de la gente, los movimientos de cabeza, ese ridículo en sus últimas horas, todo lo que había gustado ya en la hiel del cáliz, a un tiro de piedra de los que dormían. Su madre lloró sobre sus pies.

«Sufrió el abandono de su Padre, el abandono de Dios, la sequedad y el desierto de las derelicciones absolutas: esa cruz sobre la cruz, esa muerte en la muerte.

«Todo esto es aceptar la tierra. Se hizo pasible, mortal, lentamente conocido.

«Nunca contemplaré bastante el abismo de la santa *humanidad* de mi Dios»<sup>26</sup>.

3. El catequista se esforzará también en hacer presente la vida consciente, de amor, de voluntad y de conocimiento humano del Redentor. Los textos de san Pablo sobre «la benignidad de Dios que *ha aparecido*» en Jesús nos han de servir como guías para encarnar este amor. La fuerza de voluntad de Jesús se debe subrayar lo mismo que

26. MALÈGUE, J., *Augustin ou le Maître est là*, t. II, p. 486-488.

los progresos de su conciencia humana. Hay que intentar el ensayo de hacer sensible la coexistencia de la inmutable conciencia divina, de la omnipotente voluntad del Hijo de Dios, de su amor devorante, inmortal, infinito, con la extraordinaria movilidad, complejidad y vivacidad de la sensibilidad, de la ternura, de la comprensión del hombre que era Jesús.

Es evidente que hay que conciliar el tema de la libertad humana de Cristo con su total impecabilidad. En este sentido, hay que profundizar mucho más la noción de libertad. El alma, la voluntad de Jesús está movida por el Espíritu; pero está movida libremente (*autexousiós*, como dicen los padres); la posibilidad de elegir entre el bien y el mal no es quizá, por lo menos según ciertos teólogos, como Máximo el Confesor, sino una de las consecuencias del pecado original; sea lo que fuere, si se define la libertad como una facultad de acogida, de respuesta a la llamada divina, un alma que estuviera completamente abierta a la inspiración divina sería libre en la misma medida en que no se encierra en sí misma, perteneciéndose, sino que consiste en ser totalmente transparente. En otras palabras, la libertad consiste sin duda en obrar en virtud de una visión clara del bien, por una decisión que proviene de lo íntimo de la naturaleza espiritual; en el cielo, los escogidos son libres con esta libertad. Si aplicamos estos datos a Cristo, el mismo hecho de que su voluntad humana no dudara nunca ante el bien, sino que obrara siempre en conformidad con la voluntad divina, constituye su misma libertad. Presentamos simplemente una sugerencia, pero parece que es apta para hacernos entrar en las profundidades del diálogo amoroso que une la libertad humana de Jesús con su voluntad divina de Hijo de Dios.

Sobre el tema de la coexistencia posible entre un progreso en la conciencia humana con la omniscencia del Verbo, muchos padres sugieren la conveniencia de aclararla comparándola con la vida de los místicos; en ellos también existe una coexistencia entre un conocimiento cada vez más profundo de Dios junto a una aparente noche de los sentidos y del espíritu. Los textos evangélicos sobre la agonía de Jesús, sobre su abandono en la cruz pueden esclarecerse en este sentido, siempre según ciertos padres y teólogos. Sin embargo, hay que hacer notar que, teniendo Jesús la visión beatífica, no podía practicar en sentido estricto las virtudes de la fe y de la esperanza; no podía practicarlas sino en un sentido secundario<sup>27</sup>. En este difícil problema de la agonía de Jesús hay que referirse todavía al misterio del amor: la cumbre infinita de luz y de alegría quiso conocer la cumbre humana de abandono y de sufrimiento psicológico para asumir enteramente al hombre y salvarlo; los textos de la epístola a los Hebreos sobre que Cristo aprendió la obediencia por lo que sufrió, y sobre el miedo a la muerte que quiso conocer a fin de liberar a los hombres que temían la muerte, deben ponerse en el centro de la catequesis sobre esta cuestión; se debe insistir tanto más en ellos cuanto que la misma epístola exalta especialmente la divinidad del «sumo sacerdote según el orden de Melquisedec».

27. TANQUERREY, A., en su *Compendium theologiae dogmaticae*, propone esta fórmula de la *spes secundum quid* y la relaciona con los sufrimientos de los místicos. Véase también *Chalcedon*, t. I, p. 715, n.º 84, donde se encontrará un texto de Leoncio de Jerusalén en este sentido.

4. Una noción central en la cristología tomista es la de la gracia creada (con su complemento de gracia capital). Distinguiendo cuidadosamente entre la persona que obra (el *quod*) y los medios por los que obra (el *quo*), se comprenderá que la persona divina no obra directamente (*formaliter*) sobre la humanidad conjunta, sino por intermedio de la unción del Espíritu, por la gracia creada que, en la naturaleza humana de Jesús, es el fundamento de su santidad, como también su poder de santificación de la Iglesia, *cuero* de Cristo. Dicho de otra manera, el Logos, siendo el *principium quod*, asegura la subsistencia ontológica, fundamento de la atribución a un solo sujeto (o supuesto) de los actos y de las palabras de Jesús, y les da un valor infinito; por esta razón se debe decir: «Dios ha nacido, Dios ha muerto»; aquí está la fuente de la santidad substancial de la humanidad del Verbo. Sin embargo, el Logos, como tal, no es el *principium quo* de los actos humanos de Jesús; este principio es la naturaleza humana, provista de facultades, santificada por la gracia creada (unida, bien entendido, a la gracia increada). Así tenía Cristo la visión beatífica; era esta visión, de la que gozaba su alma, la que permitía a la conciencia humana de Jesús conocer su condición de Hijo de Dios; por ella podía afirmar: «Mi Padre y yo somos uno»<sup>28</sup>.

El catequista, inspirándose en estos datos tomistas, estará alerta para no cosificar, es decir, para no separar de su fuente la santificación sustancial de la humanidad por la unión hipostática. Acontece lo mismo en la santificación del cristiano: la gracia «habitual», creada es un *habitus* que nos santifica realmente; pero este *habitus* se ha de considerar siempre como el resultado de la acción divina del Espíritu en nosotros; *a fortiori*, en el caso de Cristo, hay que mantener los dos puntos de vista: la santificación formal de su humanidad por la unción del Espíritu (de donde proviene la importancia de la función que se atribuye al Espíritu en las narraciones de los evangelios), y la dignidad *infinita*, la santidad infinita de esta misma naturaleza por el hecho de la unión hipostática.

5. El catequista ha de usar prudentemente expresiones como «actividad teándrica», «instrumento conjunto», porque estos términos se prestan a ser mal entendidos y a disminuir el sentido del realismo de la naturaleza humana de Jesús; la utilización de estos vocablos, en el sentido exacto que les da santo Tomás, exige tantas precisiones en los conceptos, que es más prudente abstenerse de ellos si no se está seguro de exponerlos correctamente.

28. *Chalcedon*, t. I, p. 704; t. III, p. 81-237; «Eph. Theol. Lov.» (1951) 475-476, 481-482.

### III. SUGERENCIAS PRÁCTICAS

«Ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo», ha dicho san Jerónimo. La catequesis cristológica, en la práctica, debe seguir paso a paso la Biblia, y ello de dos maneras: en el mismo texto del libro sagrado y en la encarnación de la tradición transmitida por este libro, la liturgia.

#### A) Sugerencias prácticas para una catequesis evangélica

El objetivo final de cualquier catequesis cristológica ha de ser el de comunicar el gusto por el evangelio a los fieles, porque el contacto con el Señor en estos textos será siempre el más inmediato y el más profundamente operante. Es necesario, por lo tanto, que el catequista se compenetre lo más profundamente posible del clima evangélico, para que constantemente pueda referirse a él aun en medio de las exposiciones más técnicas. Hay que evitar a toda costa que la catequesis sobre Cristo aparezca desligada de los evangelios; *a fortiori*, hay que evitar que los textos evangélicos aparezcan como una objeción contra la exposición de determinados puntos de la cristología. El cristiano debe sentir que los cuatro evangelios son siempre infinitamente más ricos que todas las explicaciones técnicas sobre Cristo. El incomparable valor de la tradición conciliar antigua (como también de la liturgia) consiste en que conduce de nuevo a los textos evangélicos; la fuente de donde dimane toda la enseñanza sobre Cristo debe ser el evangelio, no citado como un arsenal de pruebas, sino como inspirando toda la enseñanza.

Se ha de procurar la comprensión más precisa, la más literal posible, seguir lo más íntimamente que se pueda el marco histórico que los vio nacer. «Hay que hacerse judío con los judíos»: esta expresión de san Pablo es válida en este sentido, porque el cristiano debe saber encontrar el sabor inmediato del mensaje evangélico en su contexto histórico. Como actualmente disponemos de buenos instrumentos de trabajo, como, por ejemplo, la *Biblia de Jerusalén*, todos los catequistas pueden fácilmente cumplir con su misión.

1. Hay que desaconsejar el uso de lo que se ha llamado «los cuatro evangelios en uno solo»; no nos referimos a las vidas de Jesús, sino que sólo queremos recordar que cada uno de los evangelios tiene su propia originalidad, que no aparece si no se lee en sí mismo, y *todo seguido*, aunque después se haga la comparación con los pasajes paralelos.

El evangelio de Lucas tiene su centro alrededor de temas como el de la omnipotencia de la oración, la mansedumbre de Jesús, la universalidad de la salvación; Lucas es el *scriba mansuetudinis Christi*, como dijo Dante; su narración comienza y termina en el templo de Jerusalén, lo que indica el cuidado sacral del autor y su arte en la composición. Estas riquezas desaparecen en «los cuatro evangelios en uno solo», o sea las concordancias de los cuatro evangelios.

Los fieles sin duda conocen las perícopas evangélicas que se leen en las misas de los domingos; son raros los que han pensado en colocarlas en su contexto; todavía más raros son los que han leído todos los cuatro evangelios seguidos, como se lee una novela (y aquí la novela es verdad). El provecho que se saca de esta lectura, sin embargo, es incomparable. Por ejemplo, los dos polos de la cristología — por la humanidad del Mesías se llega a la divinidad del Hijo de Dios, que nos conduce al Padre — se concretizarán en una lectura continua del evangelio de Juan: su narración es la más teológica, porque subraya constantemente el diálogo de Jesús con su Padre, y la más humana, porque el carácter encarnado del Mesías en ninguna otra parte aparece tan bien como en el cuarto evangelio.

El segundo estadio de una lectura continua de los evangelios es el de ilustrarlos y aclararlos por las referencias al Antiguo Testamento, comenzando por las que están explícitamente indicadas en el mismo texto. Aclaremos esto con un ejemplo. El bautismo y la predicación de Juan Bautista están presentados por los evangelistas (sobre todo por Lucas y Juan) en un doble plano: el precursor anuncia la realización de las promesas proféticas, sobre todo las de Isaiás; su predicación y su actividad se sitúan en la otra parte del Jordán, en las llanuras de Moab, en las que el pueblo de Dios renovó por última vez la alianza con Yahveh, antes de entrar en la tierra prometida. Juan es «la voz del que clama»: el texto está tomado de Is 42, en el cual el retorno de Babilonia se presenta como un nuevo éxodo, un nuevo paso (y, por consiguiente, una nueva pascua, porque este término hebreo significa «paso, salto») hacia la tierra de promisión, un paso mejor, más espiritual, más definitivo que el que tuvo lugar en Egipto. Juan, por lo tanto, es el profeta de esta nueva pascua que se hará en Jesús. Todos los temas unidos alrededor del nuevo éxodo, tan abundantes entre los últimos profetas y reunidos por ellos alrededor de la nueva alianza (1er 31 ss; Ez 36), son los que inspiran al precursor, el último y el más grande de los profetas de la antigua ley, el que con el dedo indica a Cristo, fundador de la nueva alianza, en el Espíritu Santo. La localización de estos acontecimientos en las llanuras de Moab, en las orillas del Jordán, viene a confirmar una vez más que la entrada de Jesús en la tierra prometida, después de su bautismo, realiza el nuevo éxodo. En estas llanuras, Elías fue llevado al cielo en un carro de fuego, es decir, entró en la gloria de Dios al término de su vida terrestre: en estas llanuras, el pueblo renovó la alianza después de la muerte de Moisés sobre el monte Nebo, antes de la toma de Jericó. Moisés y Elías pasaron, por lo tanto, por estas llanuras: al mismo tiempo se descubre la unión entre Elías y el Bautista, porque, igual que el profeta samaritano fue llevado al cielo en un carro de fuego, el Bautista viene «en el espíritu y en la fuerza de Elías». Pero un lazo de unión todavía más profundo se manifiesta entre Moisés y Elías, por una parte, y Jesús, por la otra: en el momento de su transfiguración sobre el Tabor, aparecieron Moisés y Elías al lado de Jesús;

la nueva alianza fundada sobre la muerte y la resurrección, paso pascual por excelencia, ha sido preparada por Moisés y Elías; el Bautista es el precursor y Jesús el realizador. El cristiano que haya entrevisto la riqueza que se esconde en los evangelios no podrá dejar este maná, del cual el del desierto no era más que la sombra.

El principio de la lectura continua del Nuevo Testamento y del Antiguo es tan tradicional, que durante siglos la catequesis consistió en el comentario de la Biblia leída según su trama: unida a la catequesis mystagógica, explicando los misterios de la liturgia, y simbólica, explicando los símbolos de la fe, la *lectio continua* (de la que quedan algunos restos en el breviario y en el misal, por ejemplo, durante las tres últimas semanas de cuaresma, en las que se lee a san Juan) formaba el núcleo esencial de la enseñanza religiosa.

2. Hay que colocar la narración evangélica en su cuadro geográfico<sup>29</sup>. Los alumnos y los fieles están siempre atentos a las explicaciones que sitúan al Salvador en su medio existencial. El catequista hará caer en la cuenta de la paradoja que constituye el país bíblico: pobre en monumentos artísticos, habitado por una población que desconcierta al peregrino moderno, como desconcertaba ya a los procuradores romanos, minúsculo en sus dimensiones territoriales (más pequeño que Sicilia y aún más pequeño que Bélgica), Palestina es una especie de corredor en el que, desde muchos siglos atrás, los grandes imperios han ido a liquidar sus diferencias. En este rincón del inmenso y orgulloso imperio, es donde ha nacido el Mesías, salvador del mundo: hay que recalcar el contraste entre la grandeza de la misión religiosa de Jesús y la pequeñez del medio en que vivió.

Un ejemplo concretará este punto de vista. Grecia es un país de una variedad infinita de paisajes; se ha dicho de ella que era una maqueta del universo; el país está repleto de restos de una civilización única por su variedad y su humanismo; la más pequeña de las colonias griegas, aun mutilada, es una maravilla, comparada con los pobres restos de la sinagoga de Cafarnaúm, por ejemplo; en fin, la población es acogedora, mientras que la de la tierra santa desconcierta aun al viajero moderno. Al ir de Atenas a Jerusalén se siente la impresión de abandonar el país de la belleza. Por el contrario, la primera visión de la tierra prometida, desde la altura del monte Nebo, es *humanamente* desconcertante; sin duda, el peregrino que desde ese lugar relea la narración de la muerte de Moisés, queda impresionado por

29. Vamos a dar algunos títulos de obras escogidas entre las más accesibles y las más inmediatamente utilizables. LECONTE, R., *Dans les pas de Jésus*, París 1952; *Jérusalem* («Albums du Guide Bleu»), París 1955; una de las vidas de Jesús más prácticas (en la que quizá molestan algo ciertos pasajes polémicos contra el racionalismo), es la de RICCIOTTI, G., París 1948; además de estar muy bien escrita, orienta rápidamente al catequista. Desde el punto de vista teológico de los evangelios, léase al incomparable GJARDINI, R., *El Señor*, 2 vols., Madrid 1963, como las clásicas vidas de Prat, Lebreton, Lagrange. La *Bible de Jérusalem* deberían utilizarla constantemente los sacerdotes y los catequistas, junto con GROLLENBERG, L. H., *Atlas de la Bible*, 1955. MILIK, J. T., *Dix ans de découvert dans le désert de Juda*, París 1957, es la obra más accesible y más matizada sobre los descubrimientos de Qumrán.

el misterio del designio de Dios; pero al mismo tiempo se pregunta por qué Dios, que hubiera podido elegir otros países, otros pueblos para realizar su voluntad de entrar en la historia, ha elegido precisamente este corredor de invasiones, esta tierra que para ser fértil necesita ser sometida a un duro trabajo (de la que los actuales colonos de Israel nos dan una imagen), este pueblo que nunca tuvo filosofía, ni ciencia, ni arte personal. La paradoja de Dios, que elige las cosas que no son para confundir las cosas que son, impresiona inmediatamente al peregrino. Al pensar que Jesús ha sido bautizado en este Jordán, río minúsculo, cenagoso, que desemboca en un mar encajonado, pesado, salvaje, que descansa al fondo de una olla sobrecalentada, el cristiano comprende la humildad del Salvador; cae en la cuenta de que es menester pasar por una especie de desprendimiento, de purificación del «griego» que vive en él, ávido de belleza humana, antes de unirse a Cristo. Esta paradoja debe ser sentida, subrayada en la catequesis, porque es esencial pasar por la fe en la encarnación de Dios en el seno de un país y de un pueblo desconcertante humanamente antes de comenzar a entrever las verdaderas dimensiones del mensaje de las bienaventuranzas. La tierra santa es el país de la fe: esta tierra es santa no porque emocione al turista, sino porque, besada, contemplada en el recogimiento del peregrino que sabe que «Dios ha pasado por allí», con su humanidad de judío, hijo de María, esa tierra se reviste de una claridad sagrada; la belleza que entonces se descubre en el país bíblico supera en mucho todo lo que Grecia y Roma tienen de más grande; los que como peregrinos han recorrido Palestina no lo olvidan nunca.

En otros términos, lo que estamos sugiriendo es una comparación entre los dos polos: Atenas y Jerusalén. Una enseñanza humanista, en los colegios cristianos, que al término de sus estudios no orientase a los alumnos hacia el diálogo entre estas dos ciudades, la de la civilización humana y la de la encarnación del Hijo de Dios, sería cristianamente truncada. Los que han visitado Palestina deben aprovecharlo a favor de todos los que no lo han podido hacer. El material de films y de fotos es, por lo demás, fácilmente accesible; hay libros excelentes que aportan los datos esenciales: el catequista podrá sin dificultad presentar a su auditorio el país bíblico y, de esta manera, hacer más concreta la vida de Jesús. Sería imperdonable el que ilustrásemos los cursos de griego y de latín por medio de fotos de los paisajes y de los monumentos, como de hecho se hace, sin que hiciéramos lo mismo con el país más sagrado del mundo para el cristiano: Palestina.

3. Una vez presentado el cuadro geográfico, se hará lo mismo con el ambiente histórico y cultural. Habrá que precisar a grandes rasgos la organización política de Palestina en la época de Cristo, teniendo cuidado de unir la historia evangélica (como la de toda la Biblia) con la historia general; si se descuida este aspecto, la historia sagrada parecerá irreal, suspendida en el vacío, y no se creará en ella.

Bastará un ejemplo para concretar este asunto. Belén, donde nació Jesús, hijo de David, es una región fértil en la que los pastores podían fácilmente encontrar pastos para sus ovejas, como en la época de David, antepasado del Mesías. El rey que reinaba al nacer el Redentor era Herodes el Grande.

Su vida y su persona encarnan la astucia, la crueldad, la megalomanía, pero al mismo tiempo el sentido de la grandeza humana, por ejemplo, en las construcciones; todo esto es lo opuesto al rey pacífico que será el Mesías. El sepulcro que Herodes se hizo preparar en la cumbre de una de las montañas del desierto de Judá (en el que, por lo demás, no fue nunca sepultado) se ve desde Belén: su mole domina el campo de los pastores y la ciudad en que nació Cristo y donde fueron destrozados los santos inocentes. Explicar con la ayuda de algunas fotografías este contraste entre el poderío del mal pastor que «gobierna con un bastón de hierro» y la humilde tranquilidad de los pastos y de los pastores que fueron los primeros en adorar al Niño recién nacido, Hijo de Dios, será más elocuente, para hablar de Cristo «dulce y humilde de corazón», que todos los pesados comentarios que se puedan hacer; si se añade que Herodes actualmente es del todo ignorado (lo estaría todavía más si no estuviese unido al nacimiento de Jesús), mientras que setecientos millones de hombres creen en Jesús en el mundo entero, se habrá hecho comprender el misterio central de Jesús: el poder de Dios, su gloria, su majestad, su salvación eterna, ocultos tras las apariencias de la humildad y del oscurecimiento.

4. Una vez explicado el cuadro histórico general (que no se hará de una vez por todas, sino a propósito de cada pasaje evangélico que se explique), se pasará a explicar el medio judío en que actúa Jesús. Por una parte, la nación era infinitamente más pura y religiosa que en cualquier época anterior al exilio; por otra parte, la esperanza mesiánica oscilaba entre dos polos: el de una revolución apocalíptica del mundo, entregando ante todo al pueblo elegido la dominación sobre los *goim* o «gentiles», o el de un Mesías temporal y político que, dominando a los romanos, restauraría el poder de David y concedería a la tierra prometida la independencia y la riqueza. En fin, las sectas religiosas se oponían violentamente: la de los fariseos, gente austera y minuciosa, piadosos y sinceros, pero que imponían al pueblo humilde «de la tierra», al cual despreciaban, la carga de innumerables prescripciones rituales; la de los saduceos, grandes señores, cultos, razonadores, pero escépticos, por ejemplo, sobre la resurrección; y entre estos dos extremos se encontraban los oportunistas, como los sumos sacerdotes, que querían a la vez conservar su independencia religiosa y salvaguardar las ventajas de la protección romana. En la periferia de este cuadro general, se hará notar la presencia de las sectas «monásticas», como la de los esenios, gente que se retiraba al desierto para huir del mundo corrompido; por ejemplo, a las riberas al nordeste del mar Muerto, donde se han hecho los descubrimientos de lo que parece era su monasterio y su biblioteca; menciónense también los desiertos de Moab y de Judá, parajes de donde salían periódicamente los agitadores mesiánicos, de los cuales el más célebre fue Bar Kocheba, del que se han encontrado inscripciones en las grutas de Ain Feschka, en el mar Muerto.

En medio de este ambiente, la persona y la predicación de Jesús aparecen inmediatamente como una *paradoja*. Cristo, a la vez que da cumplimiento a la antigua ley, la supera en todos sus aspectos. Jesús ha superado el escatologismo y el milenarismo que dominaban la esperanza mesiánica de los judíos. Pero ha tomado esos dos extremos de la esperanza mesiánica y los ha unido en una síntesis que es su propia persona sufriente, muerta y resucitada: dando cumplimiento a la profecía del «siervo sufriente de Yahveh», Jesús se ha convertido en el Rey-Mesías que reina sobre el mundo desde lo alto de la cruz, el que renueva el cielo y la tierra en la fe del pueblo de Dios, del verdadero Israel, y en la promesa de su retorno en el poder de su gloria.

Un ejemplo ilustrará este punto de vista. San Juan cuenta que, en el invierno, Jesús se paseaba por la explanada del templo, en el momento de la fiesta de las encenias. En ese ambiente fue cuando Jesús dijo que era «el que el Padre había consagrado y enviado al mundo», «que el Padre estaba en Él y que Él estaba en el Padre». Después del intento de lapidación, tuvo una discusión con sus adversarios. Basta enmarcar esta narración en el cuadro religioso de los judíos para comprender esa relación de cumplimiento y superación que caracteriza la predicación del Mesías. Las encenias se celebraban el 25 de diciembre, conmemorando la tercera consagración del templo, durante el reinado de los Macabeos; se encendían por toda la explanada del templo y en el valle de Cedrón (el lugar de la antigua ciudad de David) innumerables antorchas y hogueras. Llamándose el que el Padre ha consagrado, Jesús insinúa que el verdadero templo es su propio cuerpo; al reprochar a los judíos su incredulidad, aludía a su pasión, esa hora en la que sería dedicado el verdadero templo, que perfecciona y da fin al antiguo; al mismo tiempo deja entrever la significación litúrgica y sacrificial de su muerte; en fin, la discusión con los judíos, que no se dejarán convencer, orienta hacia las lágrimas que Jesús derramará poco antes de su pasión sobre Jerusalén y sobre el templo; en el fondo de esta perspectiva se deja ver la destrucción de Jerusalén y del templo realizada por Tito, que también anunció el Redentor y que fue el signo decisivo que marcaba el remplazamiento del antiguo templo carnal por el nuevo.

5. a) En la presentación de la persona y de la obra del Mesías se hará constantemente relación de los textos con el triple cuadro que hemos esbozado, pero se ha de tener cuidado en agrupar los acontecimientos en un orden ascendente en cuya cumbre estarán la pasión y la resurrección en Jerusalén, en el monte de los Olivos y el nacimiento de la Iglesia en el cenáculo. Lo mejor es combinar la cronología de san Juan con la de san Lucas: el cuarto evangelio cuenta más viajes a Jerusalén, donde Jesús manifiesta su gloria ante el mundo al mismo tiempo que entra en conflicto con los judíos; la última subida a la ciudad santa será presentada según san Lucas, que agrupa alrededor de este tema, unido al de la pasión, a partir de 9, 51, las narraciones

y los discursos hasta el 21, 38, en la vigilia de la pasión. De esta manera Jerusalén dominará constantemente el horizonte evangélico, porque la ciudad de la pasión y de la resurrección es también la ciudad en la que nació la Iglesia; es su símbolo.

b) En contraste con Jerusalén — la ciudad a la que Jesús asciende por Jericó, después de haber pasado una vez más el Jordán, el río del nuevo éxodo, del nuevo paso pascual —, el catequista presentará los temas de Galilea. Jesús vivió y enseñó durante una gran parte de su vida pública en los quince escasos kilómetros de las riberas al nordeste del lago de Genesaret; esta región es judía (el Señor predicó sobre todo a los judíos), pero está en los límites inmediatos con la Traconítides y Fenicia, regiones paganas a las que Jesús fue algunas veces para orar o para encontrar un refugio y para preparar más profundamente a los apóstoles en su misión de evangelizar al mundo judeopagano. El catequista subrayará tres cosas a propósito de la predicación de Galilea: el carácter alegre y próspero de este país, de la «idílica Galilea»; la pequeñez del territorio en que se sitúan los principales milagros y lo esencial de la predicación del Mesías; la situación de este territorio en una zona de pasaje internacional, sobre la *via maris trans Iordanem Galileae gentium*, la ruta del mar de Damasco a Egipto, al otro lado del Jordán, en la Galilea de los gentiles, de la que habla Isaías en una de sus profecías mesiánicas. Esta presentación de las cosas muestra la pequeñez del reino (el «grano de mostaza»), pero también su crecimiento, su apertura a las corrientes universales en el imperio romano. Es un símbolo impresionante de la ley de crecimiento del reino de las bienaventuranzas, partiendo de la modestia de sus orígenes hasta el árbol grandioso en que vienen a anidar las aves del cielo.

c) Una vez presentadas estas dos series, el catequista situará las tres últimas, la de Aín-Karim y de Belén, la de Nazaret y la de Jericó (bautismo en el Jordán, tentación en el desierto de Judá).

El lugar de la visitación, cerca de Jerusalén (aunque su localización en Aín-Karim no sea cierta, por lo menos está en sus proximidades), permitirá evocar a Zacarías, el sacerdote, y el vecindario del templo al que subían por turno cada uno de los sumos sacerdotes a ofrecer el incienso; permitirá igualmente situar la infancia de Juan el Bautista en la región de los desiertos de Moab y de Judá, en los que vivió su vida de penitente. Belén, casa de pan, se presentará en relación con la ciudad de David, el rey-pastor, del que ya hemos hablado en los ejemplos que dimos anteriormente. Convendrá indicar que Belén está a unos siete

u ocho kilómetros de Jerusalén, lo que muestra que la cuna del Mesías está cerca de la ciudad que será su tumba, pero una tumba que, según el simbolismo tradicional, es al mismo tiempo la cuna del nacimiento de la humanidad resucitada del Mesías.

A propósito de Nazaret, se hará caer en la cuenta de la humildad de esta aldea, situada algo al lado de la *via maris* de la que hemos hablado. De esta manera se muestra la humildad de la vida oculta del Salvador; distando Nazaret del lago de Tiberíades unos cuarenta kilómetros, se comprenderá por el mismo hecho cómo los treinta años de la vida oculta preparan al Mesías para su predicación. En este cuadro de Nazaret hay que presentar la función de la Virgen (la anunciación, la vida con Jesús y José): la única fuente que existe actualmente en Nazaret, como en los tiempos de Jesús, nos permite representarnos a esta humilde mujer (que era de esos «pobres» o *anawim* de la antigua ley) que iba a sacar su agua de la fuente, como todavía actualmente lo hacen las mujeres. La tranquilidad del paisaje, la calma de la aldea dominando el valle de Esdrelón, oculta a su vez en los recodos del valle que descende, enmarcarán la dulzura del Mesías niño yendo a la sinagoga, estudiando la ley y de tal manera aparentemente semejante a los otros nazarenos, que, al comenzar su predicación, en ningún sitio será tan mal recibido como en Nazaret, «porque un profeta no es recibido en su propia patria».

Hemos presentado los diferentes acontecimientos agrupándolos según su importancia respectiva. Solamente evitando todo romanticismo vago e impersonal sobre Jesús hombre, sino, por el contrario, haciéndose judío y palestinese con Él, reviviendo la época en que Él vivió, se alcanzará el misterio divino de su encarnación: es el camino que Dios ha escogido para revelarse.

A propósito de la región Jericó — mar Muerto, se podrá señalar la relación posible entre Juan Bautista y los esenios de Qumrám, porque en las dos partes se encuentra la insistencia sobre el carácter apocalíptico del reino y su aspecto penitencial. Pero hay que hacer la precisión de que, al bautizar a todos los que se presentaban, Juan Bautista superó netamente el cuadro del esenismo, porque abría el camino de la salvación para todos, mientras que los esenios permanecieron siendo siempre una secta más o menos esotérica. En el mismo ambiente se situarán la penitencia y las tentaciones de Jesús en el desierto. El bloque geográfico bíblico de los montes de Moab, de las llanuras, del mar Muerto, de Jericó, se relaciona, por una parte, con la peregrinación de Israel por el desierto, que termina allí en la entrada de la tierra prometida, y, por otra parte, con la ciudad de Jerusalén, visión de paz; no hay más que 27 kilómetros, a vuelo de pájaro, de Jericó a Jerusalén, apareciendo la ciudad como la clave de bóveda, la ciudad alta hacia la que suben las ondulaciones de las montañas desérticas del desierto de Judá.

El bautismo y las tentaciones de Jesús están, por lo tanto, relacionados por Juan el Bautista con la economía mosaica del primer éxodo, de la primera pascua y de la primera alianza; además, en la última subida hacia la Jerusalén de la pasión, este mismo bautismo y estas mismas tentaciones se orientan hacia la nueva alianza, la nueva pascua. El lugar aparece, por consiguiente, como un gozne tanto desde el punto de vista geográfico como bíblico; de esta manera aparece la significación sagrada de la tierra prometida. No se olvide, en efecto, que Marcos y Juan comienzan su narración con Juan Bautista y el Jordán; en Mateo y Lucas, los capítulos de la infancia no son más que una introducción a la vida pública de Jesús en el Jordán.

Al explicar la subida a Jerusalén, el catequista describirá ante todo la soledad desértica de esta ruta que, en 37 kilómetros, sube del oasis de Jericó, situado a 377 metros bajo el nivel del mar, hasta Jerusalén (cuya parte alta se eleva a 785 metros). Estos 1160 metros de desnivel, en un camino en que se escondían los salteadores, representan bien el carácter penoso de este viaje, que debía ser el último antes de la pasión. Después de la aridez del camino, el catequista evocará la tranquilidad apacible de la aldea de Betania, situada sobre la vertiente oriental del monte de los Olivos (816 metros de altura), con sus cipreses y olivos; Betania era el lugar que Jesús escogió para descansar, entre sus amigos, durante los últimos días de la semana santa.

Al describir el monte de los Olivos, el profesor evocará las lágrimas que Jesús derramó sobre Jerusalén, la ciudad que lapida a los profetas que se le envían. Desde esta terraza, el espectáculo de la ciudad santa, dominada por la esplanada del templo, es incomparable; y, sin embargo, como dijo Jesús, del templo herodiano no queda «piedra sobre piedra». Recordar que en este lugar pronunció Cristo el gran discurso apocalíptico (que se leerá en san Mateo), que anunció el remplazamiento del Israel carnal por un nuevo Israel, un nuevo pueblo de Dios, en el Espíritu, hará comprender para siempre a los fieles el drama de la incredulidad de los judíos y la herida profunda que dejó en el corazón de Jesús y en su Iglesia. Si el catequista recuerda inmediatamente que, según una antigua tradición, en este lugar enseñó el Mesías el padrenuestro a sus discípulos, y si lo recita y lo comenta, describiendo la antigua Jerusalén condenada a muerte, los oyentes comprenderán cómo, con la Iglesia, nueva Jerusalén, entran en el reino escatológico de la gloria del Padre.

El catequista describirá inmediatamente el valle de Cedrón, el cual separa el monte de los Olivos de Jerusalén: en él sufrió Jesús su agonía; en Getsemaní fue apresado. Hay un profundo simbolismo en el hecho de que este valle esté sembrado de tumbas de judíos y musulmanes: los judíos piadosos querían ser enterrados en este valle porque pensaban, según una exégesis errónea, que allí tendría lugar la resurrección de los muertos. Ésta es la razón por la que a la parte del valle que servía de cementerio la llamaban el valle de Josafat. Por su parte, los musulmanes creen que a través de la puerta «dorada» que da a la esplanada oriental del templo pasará un poderoso príncipe, o el mismo Jesús, para anunciar la resurrección a estos muertos enterrados ante el templo. Estas tradiciones ilustran admirablemente la relación entre el valle de Cedrón, en el que el Mesías experimentó el miedo de la muerte, y la esperanza de la resurrección, que es lo esencial de la fe cristiana.

Al describir a continuación la ciudad de Jerusalén, el profesor subrayará el carácter de ciudad inexpugnable, colocada como un nido de águilas en medio de montañas que parecen subir al asalto de la fortaleza de Sión. La ciudad-templo es el centro de las aspiraciones de los judíos de la diáspora, el lugar donde se reúnen las tribus que ascienden hacia la casa de Dios, encrucijada bulliciosa que estaba dividida en tiempos de Jesús; todavía lo está actualmente, porque la «frontera» arabeisraelita la corta absurdamente en dos partes. En esta ciudad cosmopolita, cruel, maloliente y miserable, Jesús fue condenado y muerto por las innumerables y encontradas pasiones de los hombres de su tiempo; de esa estrecha cuna salió Jesús en su resurrección; en el centro de esta ciudad que lapida a sus profetas, el Verbo encarnado, al instituir la eucaristía, puso los fundamentos de su Iglesia. Ésta es a la vez Jerusalén terrestre, militante y dolorosa, pero animada de la vida de su Esposo divino, y Jerusalén celestial, triunfante y resucitada, libre, porque el lugar del calvario está a pocos pasos del de la tumba de la cual el Señor de la gloria surgió en la noche de pascua.

Al describir a continuación la cumbre del monte de los Olivos, el catequista evocará la ascensión del Salvador, preludio de su retorno entre nosotros según el Espíritu. Todas las tardes, sobre la cumbre de este monte, se eleva la brisa del mar; recuerda las palabras de Jesús a Nicodemo sobre el «Espíritu que sopla donde quiere; nadie sabe de dónde viene ni adónde va, pero se lo siente». Antes de contar la misma ascensión, el catequista evocará por última vez, en resumen, la vida de Jesús (basta tres instantáneas para concretarla): primero, los montes de Judá, entre Jerusalén y Jericó, desde donde la mirada se extiende hasta el mar Muerto y las llanuras de Moab (27 kilómetros en línea recta, 1200 metros de desnivel) y trae a la mente la prehistoria veterotestamentaria de Jesús, con el eje geográfico bíblico en que vivió Juan Bautista; a continuación, el monte de los Olivos, en que tiene lugar la ascensión que resume la vida histórica de Jesús al llegar a su plenitud, con la entrada de su humanidad en la gloria del Padre y el anuncio de su vuelta, al fin de los tiempos, para juzgar a los vivos y a los muertos; por fin, Jerusalén, la ciudad que recuerda que los hombres no han sido abandonados por Jesús como unos huérfanos porque, a contraluz, sobre el horizonte, se divisa el lugar del cenáculo, que vio la institución de la eucaristía y el nacimiento de la Iglesia el día de pentecostés: de esta manera Jesús vuelve a estar entre nosotros, vive en su Iglesia, por el Espíritu y los sacramentos, y por la jerarquía apostólica.

En fin, el catequista prolongará estas perspectivas, a la vez geográficas y bíblicas en el sentido eclesial, evocando la expresión de la Iglesia. Mostrará en Damasco, ciudad milenaria, antigua encrucijada entre Egipto y la Mesopotamia, la «ruta derecha» en la que Ananías encontró a san Pablo y lo bautizó para hacer de él el Apóstol de los gentiles. Evocará a continuación a Cesarea de Palestina, en la que san Pedro bautizó al primer pagano, en la que san Pablo vivió dos años antes de dirigirse hacia Roma y donde todavía se ve el muelle construido por Herodes el Grande, el mal pastor, que aparece en la aurora de la vida de Jesús y en la aurora de la Iglesia, en este puerto mediterráneo abierto sobre Roma, *cathedra Petri*.

En lo que se refiere al bloque de Galilea, añadamos que, en la perspectiva evangélica, el monte de las Bienaventuranzas aparece como el nuevo Sinaí, teatro de la promulgación de la nueva ley: el Señor, en efecto, repite cons-



tantemente estas palabras: «Se os ha dicho, pero yo os digo...» Personalmente, creemos que es mejor situar la transfiguración (episodio eje entre el idilio de Galilea y la pasión) sobre el monte Hermón: en efecto, la promesa hecha a Pedro tiene, por lo tanto, lugar en tierra pagana, porque la Iglesia es universal; la transfiguración sobre la montaña que domina todo el paisaje palestinese pone la vida de la Iglesia y la de Cristo a la luz de la pasión-resurrección, bajo el signo de la paradoja muerte-vida.

### B) Sugerencias prácticas para una catequesis litúrgica

El corredor siropalestinense en el que se desarrolló la historia de la salvación es diminuto; siempre estuvo, sin embargo, abierto al mundo circundante. De la misma manera, la historia de Jesús estuvo oculta a los ojos del mundo; pero, sin embargo, estuvo abierta a todo el universo. De la misma manera, en fin, las ceremonias y los textos de la liturgia, en su humildad, están repletos del poder de Cristo resucitado. Vamos a encontrar de nuevo, aunque ampliada por la tradición eclesial, la misma dialéctica que une los dos Testamentos y enlaza entre sí los textos evangélicos sobre los que hemos insistido en las precedentes sugerencias. La catequesis evangélica, en otras palabras, está abierta sobre la catequesis litúrgica, ya que esta última no es más que la Biblia predicada, vivida por el pueblo de Dios en unión con Cristo, presente en los sacramentos de la Iglesia.

La materia se divide por sí misma en dos partes, el ciclo navidad-epifanía, con su preparación en el adviento, y el ciclo pascua-pentecostés, con su preparación cuaresmal y su prolongación eclesial, culminando con la fiesta de todos los santos. En cierto sentido, el primer ciclo está completo en sí mismo porque aporta las primicias de la redención y de alguna manera anticipa su realización. Pero el ciclo pascual es el primero en el tiempo porque la liturgia del tiempo se elaboró progresivamente a partir de la liturgia del domingo, primero alrededor de la resurrección y después alrededor de la navidad.

#### 1. El ciclo navidad-epifanía.

1. La presentación del tiempo del adviento se hará alrededor de lo que se ha llamado «tríptico del adviento»: en el centro, María; a sus lados, Isaías, «el evangelista del Antiguo Testamento», y Juan Bautista, el precursor, el bautizador, el amigo del Esposo. A propósito de Isaías, el catequista presentará las tres venidas del Mesías, en la carne, en el corazón de la Iglesia y al fin de los tiempos. En María, presentará

la flor suprema de la antigua ley: el doble movimiento indicado por toda la Biblia, el que hace descender a Dios hacia los hombres (*rorate caeli desuper et nubes pluunt iustum*) y el que poco a poco prepara la tierra para que sea la cuna del Mesías (*aperiatur terra et germinet Salvatorem*), alcanza su punto de unión misteriosa en la Virgen; hay que subrayar en ella la transparencia perfecta de su fe, de su consentimiento a las palabras del ángel: en ella, la «tierra se abre»; en ella, el Señor de la gloria se encarna. En fin, en la figura de Juan Bautista el catequista pondrá de relieve la función de eje céntrico que corresponde al precursor.

Es esencial la enseñanza sobre las tres venidas del Mesías, porque con demasiada frecuencia la piedad cristiana se limita al pesebre y raramente llega a la visión de la encarnación de Jesús en su Iglesia y, en fin, olvida casi siempre la tercera venida al término de los tiempos. El Mesías ha venido, y nosotros ya no lo esperamos, como los judíos; pero al mismo tiempo todavía no ha venido, y esperamos su vuelta gloriosa: la tensión entre estas dos venidas caracteriza esencialmente el clima de la vida cristiana, este tiempo que se sitúa entre la resurrección y la parusía.

El catequista subrayará la importancia de la función del precursor haciendo caer en la cuenta de que en el *Confiteor* se le menciona con María, los apóstoles y los santos.

2. Una vez esbozado el tríptico del adviento, el catequista mostrará los principales rasgos del Mesías tal como se presentan en los textos del misal. La mejor manera de concretar estas enseñanzas es la de comentar las grandes antífonas (llamadas «antífonas O»), cuya riqueza teológica no ha sido nunca superada: los grandes tipos de la antigua alianza se recuerdan y se aplican al Salvador del mundo. De esta manera se evitará el sentimentalismo corto de vista de determinadas predicaciones sobre el adviento. En estas antífonas, el Mesías aparece como sabiduría creadora y reveladora, como Señor que conduce al pueblo de Dios, le dio la ley en el Sinaí y vino a rescatar a los hombres; como raíz de Jesé, levantada como un signo en medio de las naciones, como llave de David, la única que puede abrir las prisiones del pecado y de la muerte, como oriente cuya luz salida de Dios iluminará a los hombres sentados en la sombra de la muerte, como rey de las naciones y piedra angular que unificará al mundo y, en fin, como Emmanuel, Dios con nosotros.

Basta recorrer estas antífonas para encontrar de nuevo los títulos del Mesías: Hijo de David, Hijo del hombre, pero insistiendo especialmente sobre el poder divino que obrará en el Salvador.

A los alumnos se les puede pedir el trabajo práctico de recorrer los textos del misal para que encuentren el tríptico de adviento y los prin-

cipales rasgos del Mesías anunciado por los profetas. Bastará con indicar los grandes temas alrededor de los cuales se agrupan los textos y pedir la elaboración de una síntesis de conjunto. No es menester advertir que este tipo de trabajo se puede hacer en cada uno de los tiempos litúrgicos. Si se hace en equipo, tomando cada uno de ellos uno de los distintos puntos de vista, este trabajo será todavía más útil porque enseñará a unir el catecismo con el misal y, por lo tanto, la celebración eclesial de los misterios. Con frecuencia este trabajo, por lo menos entre los mejores alumnos, les inducirá a leer a Isaías y los primeros capítulos de Lucas y Mateo; al mismo tiempo se induce a los alumnos a que lean la Biblia y a que lo hagan a la luz de la tradición de la Iglesia. Fácilmente se puede sugerir que se complete dicho trabajo reuniendo las reproducciones artísticas que evocan los principales aspectos del advenimiento. La experiencia demuestra que estos trabajos son casi siempre una revelación para los alumnos<sup>30</sup>.

3. La fiesta de navidad se ha de presentar unida con la de la epifanía; un método fácil es el de centrar la catequesis alrededor de dos polos: la manifestación del Hijo de Dios al mundo y el misterio de las bodas de Dios con la humanidad. Los textos de las tres misas de navidad (cuyo origen se ha de explicar) entrelazan constantemente la aparición de la bondad de Dios en la humanidad de Jesús y la grandeza divina del Hijo nacido del Padre «antes de la aurora»; la principal de las tres misas (la del día) subraya a la vez el carácter divino, poderoso, del «niño que nos ha nacido» y la luz de gloria y de salvación que irradia sobre el mundo entero. La gloria que envuelve a los pastores de Belén durante la noche santa, el ángel de Dios que se les aparece acompañado de legiones de ángeles que cantan, se relacionan directamente al tema de la gloria de Dios, presente en medio de su pueblo, bajo la antigua ley.

Si se presenta de esta manera, la fiesta de navidad se relaciona espontáneamente con la de la epifanía; en ella se celebran tres misterios: el de la adoración de los magos, el del bautismo en el Jordán y el de las bodas de Caná. El bautismo del Jordán santifica las aguas bautismales; el Espíritu, que cubre con su sombra la humanidad de Jesús, «re-crea» las aguas bautismales para hacer de ellas un agua vivificante (tal como se «cernía» sobre las aguas del caos primordial); el Padre, que manifiesta a su Hijo, indica que el Mesías nos debe conducir a Él; en fin, el bautismo de Jesús es el «baño nupcial» en el que la Iglesia (que es el prolongamiento de la humanidad del Salvador) se purifica para participar en las bodas mesiánicas. Este festín de las bodas está representado, anticipado, por las bodas de Caná: el agua cambiada en vino

30. El cuaderno de trabajos típico continúa siendo el de BEAUDIN, L., *Notre piété durant l'Avent*, y una serie de artículos de este animoso y genial pionero del movimiento litúrgico, reunidos en *Mélanges liturgiques*, Lovaina 1954.

es el símbolo de la eucaristía y del bautismo; la hora de Jesús es como anticipada en figura, y la gloria del Salvador se manifiesta a sus discípulos. A este festín de las bodas, los magos, símbolo de las naciones paganas, «corren con sus presentes» porque el banquete mesiánico debe unir a todos los pueblos de la tierra en la misma comida eucarística.

Con la epifanía, la venida de Cristo ha terminado y no ha terminado todavía, porque esperamos aún la venida gloriosa del Mesías, lo esperamos en la fe y la esperanza, vivificados por la vida del Salvador, por toda la humanidad, con la Iglesia.

El hecho de que en algunos países concordatarios la fiesta de la epifanía no sea fiesta, ha traído como consecuencia un olvido casi completo de esta solemnidad; por otra parte, la catequesis sobre la epifanía se limita con demasiada frecuencia a la mención de los tres reyes magos, cuya «vocación» debe considerarse a la luz de los otros dos misterios de esta fiesta (que se evocan en la octava y en el segundo domingo después de epifanía). Se puede remediar esta situación llamando la atención sobre el hecho de que los domingos que caen entre el 6 de enero y el domingo de septuagésima llevan el nombre de «domingos después de epifanía»; igual que los domingos de «después de pentecostés», de los que son una especie de anticipación, tienen un aspecto eclesial y escatológico (por ejemplo, en los textos evangélicos sobre la cizaña y el grano de mostaza). Se recomienda que el catequista presente su enseñanza sobre navidad partiendo del misterio de la epifanía.

Lo que hemos dicho sobre los tres misterios de la epifanía se encuentra en la antífona de laudes: «Hoy la Iglesia se ha unido a su Esposo celestial porque en el Jordán Cristo ha lavado sus crímenes; los magos corren al festín real con sus presentes, y, del agua convertida en vino, se alegran los convidados»: el tema de la manifestación y el de las bodas aparecen con evidencia en esta admirable antífona.

Una vez hechas estas explicaciones, el catequista pasará a la fiesta de navidad, deteniéndose en las antífonas de la fiesta del 1.º de enero, sobre todo en la primera con «el cambio admirable que se hizo en la Virgen», este cambio que «nos dio con liberalidad la deidad». Estas antífonas, de origen griego, cantan con un lirismo sobrio las verdades dogmáticas definidas en Calcedonia. Colocan la encarnación bajo el signo de la comunicación de la propia vida de Dios al mundo. Añádase que la fiesta del 1.º de enero es probablemente la fiesta más antigua dedicada a la virgen María, lo que hará subrayar la función de la Madre de Dios en nuestra salvación.

La fiesta de navidad aparecerá entonces en toda su amplitud mesiánica. Es conveniente recordar que el *Gloria in excelsis... et pax hominibus bonae voluntatis* significa: «Gloria a Dios en lo más alto de los cielos, y paz en la tierra a los hombres que Dios ha amado»: este sentido es infinitamente más profundo que el que de ordinario se le da, traduciendo por «a los hombres de buena voluntad», porque significa que la paz, las bodas, se realizan entre la gloria inaccesible del Padre y la humanidad que Dios ha amado, que tanto ha amado, que no ha dudado en entregar a su propio Hijo. Al mismo tiempo, aparece el lazo de unión con la antigua alianza en el anuncio hecho a los pastores. El cristiano comprenderá más fácilmente el en-

trencruzamiento del tema del pesebre, del nacimiento virginal de María y del nacimiento del seno del Padre antes de la aurora. Se desarrollará a continuación la perspectiva real y divina del Niño nacido en Belén, que está muy caracterizada en la liturgia del 25 de diciembre (sobre todo, en la línea de Isaías).

Hay que presentar las fiestas «del Nombre de Jesús» y de la «Sagrada Familia» en relación con lo que acabamos de decir, y no a la inversa. reducir el misterio de navidad-epifanía a estas perspectivas más estrechas. No es cuestión de disminuir la importancia de la devoción a la humanidad de Jesús, por ejemplo, a propósito del pesebre, sino que lo que hay que procurar es colocarla en su verdadero marco teológico. Con todos los medios posibles, hay que insistir en el carácter *pagano* del «Papá Noel», sobre el aspecto folklórico del «árbol de navidad», y se insistirá también en hacer comprender que se debe poner en primer lugar el *pesebre*, porque es lo único cristiano.

La fiesta de la purificación, el 2 de febrero, está en la misma línea de la epifanía porque en ella se celebra a la vez la consagración del templo de Jerusalén por la venida del Mesías glorioso (como lo afirman los textos de Malaquías), pero también el cambio, la transfiguración de este templo antiguo por el nuevo, el cuerpo de Jesús, que se ofrecerá por la salvación del mundo en una «oblación pura». Las velas que ostentan los fieles representan la luz mesiánica que brilla sobre las naciones; representan la fe con la que el pueblo de Dios (del que la Virgen es la flor suprema) se comporta delante de su Redentor. Al mismo tiempo que esta fiesta da cumplimiento a la epifanía, anuncia y anticipa el misterio del sacerdocio pascual, celebrado en el siguiente ciclo<sup>31</sup>.

Una sugerencia a propósito de la devoción a san José: La liturgia latina relaciona a José, esposo de María, con José de Egipto. La liturgia de oriente le añade una relación con José de Arimatea, que dio el sepulcro donde se colocó el cuerpo de Jesús al bajarlo de la cruz. José de Egipto no es el portador de la promesa mesiánica (ésta recae sobre Judá), pero, como protector de sus hermanos, protege y salva la cuna temporal de la raza de la que nacerá Jesús. José, padre nutricio de Jesús, protege el destino temporal del Salvador: «padre» de Jesús, es él también quien, a la voz del ángel, salva al niño de la matanza de Herodes bajando a Egipto; en fin, José de Arimatea dio al cuerpo del crucificado un sepulcro, es decir, una cuna temporal en que «dormirá» durante tres días. Parece que la función de san José, patrono de la Iglesia universal, se deba entender en la misma perspectiva: la protege desde el punto de vista *temporal*; esta manera de considerar las cosas atiende a la devoción espontánea de muchos católicos que acuden a san José para procurarse la ayuda temporal de que tienen necesidad, por ejemplo, para sus obras de beneficencia.

31 Todas estas ideas se encuentran en el número de enero de 1954 de «La vie spirituelle»; véase también «Revue Nouvelle», diciembre de 1952, y *L'Épiphanie à refaire*, en «L'actualité religieuse dans le monde», n.º 10, 1.º de enero de 1954, p. 1-2. Lo que hemos dicho sobre que la fiesta del 1.º de enero puede ser la más antigua de las fiestas dedicadas a María, se inspira en un curso sobre liturgia dado por D. B. Botte.

## 2. El ciclo de pascua-pentecostés.

El tiempo de preparación para la pascua se divide en tres períodos: los domingos de septuagésima, sexagésima y quincuagésima, los cuatro domingos de cuaresma y la quincena de pasión, que termina con la semana santa (ésta última a la luz del misterio pascual).

### a) La preparación pascual.

1. Los tres domingos anteriores a la cuaresma recuerdan los orígenes lejanos de la caída y la promesa de redención. En septuagésima se evocarán la creación, la caída, la restauración prometida a la «descendencia de la mujer». Reléase a este propósito lo que dijimos en el capítulo sobre Dios: la creación como una etapa en la obra de salvación, la redención como una re-creación del hombre. En sexagésima, se evocará a Noé y el diluvio, procurando subrayar el simbolismo bautismal y eclesial del arca. Quincuagésima tendrá su centro alrededor de la figura de Abraham, el padre de los creyentes, modelo de hombre que tiene fe en la promesa, hasta el punto de estar dispuesto a sacrificar a su único hijo, de quien dependía la misma realización de la promesa de Dios; es muy natural la relación con el sacrificio del Calvario; por lo demás, es una relación que hace la misma liturgia pascual. La misteriosa grandeza de los textos del Génesis — cuya lectura se presenta a lo largo de la cuaresma y se prolonga durante el tiempo de pentecostés — sitúa la redención en su perspectiva cósmica al mismo tiempo que la encarna en la historia del pueblo elegido, imagen de la Iglesia.

2. Desde el punto de vista espiritual, la cuaresma ha de tener su centro alrededor de la oración, el ayuno y la limosna; el catequista precisará que la oración supone ante todo la lectura y la meditación más intensa de los libros sagrados, puesto que cada día se propone a los fieles una misa especial. Añada que ante todo hay que ayunar «de pecado», como dice Joel, el profeta de la penitencia preparatoria para el día de Yahveh. En fin, explique que la limosna no es solamente la de nuestras riquezas materiales, sino también la de nuestras riquezas espirituales; por ejemplo, comunicando con nuestros hermanos los carismas que hemos recibido.

Estas virtudes cuaresmales se han de enmarcar en el cuadro de la penitencia de Jesús en el desierto y de su transfiguración. El número cuarenta se relacionará con los cuarenta años de peregrinación del pueblo elegido por el desierto, con los cuarenta días de Moisés sobre

el Sinaí y los cuarenta días de viaje de Elías hasta el monte Horeb. El carácter comunitario de la penitencia cristiana se relacionará de esta manera con el peregrinar de los israelitas por el desierto (los profetas recordaron siempre que entonces Israel tuvo la época de mayor pureza y proximidad con Dios) y el retiro de Cristo nuestro hermano. En fin, el catequista recordará la relación de estos hechos con el mar Rojo y el Jordán, para ponerlos en la perspectiva bautismal, tan característica de la cuaresma, puesto que ésta prepara a los cristianos a una renovación de su bautismo en la muerte de Cristo, a fin de resucitar con Él. No se olvide recordar que la última preparación es la iniciación cristiana de los catecúmenos. La transfiguración, que se celebra el segundo domingo de cuaresma, terminará de situar el conjunto de las prácticas en la alegría que baña toda la ascesis cristiana; ésta se realiza «a la sombra de las alas del Todopoderoso», como dice el salmo 90, el canto cuaresmal por excelencia.

3. El tiempo de la pasión prolonga y transporta todos los temas anteriores centrando todas las perspectivas sobre Jesús, luz del mundo, en lucha con los poderes de las tinieblas, justo que sufre, de quien el profeta Jeremías (cuyo texto se leerá en este momento) ha cantado sus abatimientos y sus grandezas. La liturgia de este tiempo es enteramente cristocéntrica, manifestando de esta manera que los dos períodos precedentes no tienen sentido si no es para unir al fiel con la muerte y resurrección de Jesús<sup>32</sup>.

#### b) La semana santa.

A partir del domingo de ramos, la Iglesia sigue paso a paso las últimas horas de la vida de Jesús. Ténganse en cuenta las observaciones que hicimos al hablar de la catequesis evangélica a propósito de la subida a Jerusalén. La liturgia nos hace revivir estos acontecimientos a la vez como hechos históricos y como sacramentos de salvación.

1. El catequista comenzará por el domingo de ramos, insistiendo en su doble aspecto: el triunfo del rey pacífico entrando en Jerusalén, en el templo, siendo las voces de los niños el símbolo de las aclamaciones angélicas que saludarán la entrada del resucitado en la Jerusalén de arriba, y la desolación del drama de la pasión de la que desborda la misa del día. Este domingo, como todos los otros domingos, es una pascua, pero lo es

32. Estas consideraciones se encuentran concretadas en *Cahiers de la Roseaie*, t. 1 y 2, ed. «Lumen Vitae» y de la abadía de Saint-André, 1952-1953; escritos en colaboración, estos cuadernos proponen los temas de catequesis cuaresmal. Pueden servir también de inspiración las basílicas estacionales, como se ha propuesto en «Lumen Vitae» v (1950) 671-677.

de una manera especial porque el contraste entre la gloria luminosa fresca de la entrada en Sión y el dolor de la pasión estallan de una manera más fuerte. El lunes, martes y miércoles santos, el catequista evocará en detalle las últimas horas de Jesús: Betania, discurso escatológico, discusiones en el templo, todo dominado por la narración de la unción en Betania y la lectura de la pasión según Marcos y según Lucas.

2. El punto esencial que hay que hacer comprender es que los tres últimos días de la semana santa, jueves, viernes y la noche del sábado al domingo, forman un solo misterio<sup>33</sup>.

a) Es cómodo comenzar por el aspecto *viernes santo* (por lo menos en una catequesis que no se ate, como en la predicación parroquial, a la sucesión de los días de la pasión): en este día, en efecto, el Hijo de Dios se ha hecho enteramente semejante a nosotros; terminó de revestirse la condición humana, puesto que conoció la muerte y la sepultura. Mas se tendrá gran cuidado de no limitarse al aspecto humanamente doloroso de la pasión: así la liturgia del viernes santo tiene, sobre todo en la exaltación de la cruz, que es el centro, un carácter triunfal.

La liturgia de este día tiene su centro en la adoración de la cruz; las oraciones y los cantos que la preparan reproducen la antigua sinaxis alitúrgica. El canto de la pasión según san Juan (cuyo evangelio se ha leído casi por completo durante las tres semanas anteriores al domingo de ramos) rebosa a la vez de ternura y dolor humanos, y de sentido de la gloria del Verbo. Las grandes oraciones que primitivamente se decían cada domingo después del *oremus* del ofertorio actual, manifiestan el sentido redentor, universal de esta pasión gloriosa, que es un sacrificio. Puestas en su contexto, las ceremonias preparatorias culminan en la adoración de la cruz: el canto de los improperios evoca por última vez la larga historia de las infidelidades del pueblo de Dios y de la fidelidad de Dios para con él. El *Pange lingua* relaciona el madero de la cruz con el árbol del paraíso, que, hecho fuente de muerte por el pecado de Adán, se convirtió en Jesús, nuevo Adán, en la fuente de la resurrección y la gloria. La antifona *Crucem tuam...* y el *Vexilla regis* anuncian directamente la alegría de la resurrección, recordando que, de lo alto de la cruz triunfal, el Mesías reinará sobre el mundo. El «paso pascual» aparece claramente en la liturgia del viernes santo<sup>34</sup>. Se completa esta asociación por medio de la comunión.

b) La liturgia del sábado santo es una vigilia: durante la noche de la resurrección, como en la antigua noche de la salida de Egipto, los cristianos están en vela. Velan, es decir, se unen al «paso de Dios por entre su pueblo», mueren y resucitan con Él. En esta noche de pascua, el

33. El libro clásico es: BOUYER, L., *Le mystère pascal*, Paris 1957.

34. Sobre la historia de los ritos del viernes santo, léase: CAPELLE, B., *Questions liturgiques et paroissiales*, diciembre de 1953.

Mesías se convierte para nosotros en causa de salvación porque su muerte vence a la muerte, de manera que morir con Jesús (ante todo, morir al pecado y, después, morir a esta vida) es resucitar con Él. El bautismo es el sacramento de este paso de la muerte a la vida; pero se perfecciona en la iniciación cristiana, por los sacramentos de la confirmación y de la eucaristía. *Per crucem ad lucem* son los términos que manifiestan la unidad indisoluble del viernes y del sábado santos.

Todo esto se concretará por una catequesis sobre los ritos de la vigilia pascual. El fuego encendido y bendecido a la entrada del santuario simboliza a la vez la luz de Cristo y el amor del Espíritu Santo. El cirio pascual, encendido y encabezando la procesión de entrada en la nave del templo a oscuras, simboliza la columna de nubes que conducía a Israel por el desierto, pero representa también la humanidad de Jesús habitada por la llama de su divinidad filial. Cuanto más se acerca al «coro de la Iglesia» el pueblo de Dios, tanto más numerosos son los cirios encendidos: al ir entrando en la tierra prometida, en esta Jerusalén terrestre y celestial de la que el altar de nuestras iglesias es el símbolo más denso, la luz de Dios va creciendo, irradiando la claridad de la fe y el calor del amor. El canto del *Exultet*, incomparablemente superior a los acentos más inspirados de Sófocles o de Píndaro, corona la primera parte de la vigilia evocando las «noches santas» en las que Dios ha salvado a su pueblo, comenzando por la gran noche del éxodo, imagen de Cristo, verdadero cordero pascual; la alegría, en estos momentos, alcanza acentos inenarrables, culminando en la inolvidable y santamente audaz *felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*. Este canto del pueblo que ha sido salvado de la muerte debería saberlo de memoria todo el pueblo cristiano.

Las lecturas del Antiguo Testamento que se leen a continuación evocan, como preparación para la iniciación cristiana, algunas grandes etapas del designio de salvación de Dios, creación, diluvio, sacrificio de Abraham, éxodo... La resurrección de Cristo aparece de esta manera íntimamente unida a los sacramentos de salvación.

La bendición de las aguas nos introduce en una dialéctica que culminará con la misa y la comunión del pueblo de los bautizados resucitando con Cristo. La bendición de las aguas bautismales evoca con grandeza soberana todas las aguas que desde la creación al Jordán, del mar Rojo a las fuentes bautismales, fueron o la sombra o la realidad de la salvación del mundo. Toda catequesis bautismal debería estar centrada sobre estos textos. El cirio pascual sumergido en las aguas tres veces, cada vez más profundamente, representa el descendimiento de Dios a las realidades de este mundo para santificarlas por su santa humanidad; los santos óleos y el santo crisma que el sacerdote mezcla con el agua representan el Espíritu que comunica la vida y consagra el pueblo elegido en un sacerdocio real. El bautismo que a continuación se puede conferir, cosa explícitamente deseada por las rúbricas, la renovación comunitaria de las promesas del bautismo, introducen a la asamblea cristiana en el misterio de la muerte y de la vida. La misa pascual que termina el oficio representa la realidad de este banquete mesiánico, del que las bodas de Caná no fueron más que un signo; desde ahora, el cristiano posee ya en sí mismo las arras del reino que ha de venir; está armado con

la fe y la esperanza para esperar el retorno glorioso de Cristo. Las laudes con las que concluye la vigilia cantan la nueva aurora del «día que no tendrá atardecer».

c) El Hijo de Dios, por lo tanto, se ha hecho consubstancial con el mundo; es también la única causa de nuestra salvación. Pero es menester que esta causa de salvación se haga asimilable al mundo; es necesario que cada uno de los hombres pueda «comer la carne y beber la sangre del Salvador»; es preciso que el pueblo de Dios pueda ofrecer, con Cristo y en Cristo, la oblación del sacrificio que borraré los pecados del mundo. Jesús ha realizado esta última «comunión» de sí mismo en la noche del jueves santo, al instituir la eucaristía. De esta manera aparece el tercer aspecto del misterio pascual, inseparable de los otros dos, pero unido a su prolongación eclesial.

La misa *in coena Domini* evoca la santa cena de Jesús con sus discípulos; anuncia también la muerte en la cruz; anuncia la llegada del fin de los tiempos; está unida a todas las misas en el espacio y en el tiempo al mismo tiempo que aparece como el centro de todos los sacramentos y sacramentales de la Iglesia. El ambiente en que se desarrollan estos ritos es el del amor, el de la caridad, encarnada en Jesús cuando lava los pies a sus discípulos. El *ágape*, que es lo más íntimo del corazón y del alma del «paso pascual», aparece en el evangelio y en la ceremonia del *Mandatum* que se realiza a continuación. Este gesto es una parábola, en acción, de la pasión. La eucaristía es una ofrenda incruenta del sacrificio sangriento del viernes santo; es la ofrenda ritual<sup>35</sup>, es también la comunión con el cuerpo y la sangre de Jesús, que comunica a nuestro cuerpo el fermento de resurrección; es un recuerdo del gesto del Salvador; hace presente su humanidad sacrificial y en comunión con nosotros, unida a la persona del Verbo; es al mismo tiempo una prenda de nuestra esperanza de su vuelta gloriosa, siendo la palabra decisiva el *donec veniat* de san Pablo. Brevemente, se ha de subrayar la orientación escatológica so pena de no ver con toda claridad la unión que tiene el misterio del jueves santo con el de pascua, la ascensión y pentecostés.

Un segundo aspecto de esta liturgia es su referencia a la Iglesia, que nació del costado del nuevo Adán dormido sobre la cruz: la bendición de los santos óleos y del crisma, que se hace en las catedrales durante la misa de la mañana, muestra que todos los sacramentos y sacramentales de la Iglesia no son sino una extensión de la humanidad del Verbo, ofrecido sobre la cruz, resucitado de entre los muertos y entregado en alimento al mundo. El catequista dará algunos ejemplos del uso de los santos óleos y del crisma: bautismos, confirmaciones, ordenaciones, unciones de los enfermos, dedicaciones de las iglesias, bendiciones de campanas; hará comprender que todo esto no es más que el «buen olor de Cristo», la unción del Espíritu que, desde el Calvario, presente en el mundo por la eucaristía, se extiende por el universo entero. Insistirá sobre el hecho de que cada año los párrocos,

35. Permanecemos fieles a la teoría de DE LA TAILLE, M., en *Mysterium Fidei*, cuya teología está tan cerca de la liturgia.

en cada diócesis, se dirigen a la catedral para renovar los óleos santos y el crisma de la salud; lo reciben del obispo, vicario de Cristo y sucesor de los apóstoles, a fin de que, desde esta cumbre, «el aceite de la exultación» descienda poco a poco «sobre la barba, la barba de Aarón». Cada uno de los bautismos parroquiales, cada una de las confirmaciones, etc., encuentra de este modo su fuente de origen en la humanidad santa del Verbo, comunicado por el Espíritu, en la Iglesia.

Una catequesis más profunda podrá unir al comentario del *triduum sacrum* una breve explicación de los tres oficios de vigilia. El oficio del jueves santo está centrado alrededor de la angustia del Salvador, que será traicionado por uno de los suyos; el del viernes repite los gritos de dolor y las luchas que el Justo sufriente padecerá en su pasión; el del sábado está bañado en la luz difusa de lo que se podría llamar la «divinidad en vigilia»: alrededor de la tumba de Jesús, las santas mujeres velan; la Iglesia, que está en vela con ellas, sabe que el que está sepultado en esa tumba «duerme» esperando la resurrección (el término «cementerio» significa «lugar del descanso del sueño» esperando la resurrección); los acentos de dolor están como velados; algunas notas de alegría, en la sordina del silencio, surgen de vez en cuando. Cada uno de los oficios tiene lugar antes de la ceremonia esencial de los tres días santos.

En fin, ¿por qué no se puede, en la enseñanza superior, iniciar a los fieles en lo más esencial de la admirable liturgia oriental de la semana santa? Los textos, que ahora nos son accesibles<sup>36</sup>, están marcados por la visión oriental de la redención, que enriquecerá nuestra teología. Señalemos el admirable canto: «El bienaventurado José de Arimatea», que se canta durante la ceremonia del viernes; el inolvidable oficio de las *myrroforas* (o portadoras de aromas), que une los acentos más íntimos y más ardientes de dolor con el trisagio que recuerda que los sufrimientos de Jesús son los del Logos glorioso; en fin, el oficio nocturno del sábado, que ha continuado siendo siempre el centro del año cristiano de la piedad bizantina, la «más santa de todas las vigilia». El canto del *Alleluia*, que resuena sin cesar durante estos oficios, coloca el misterio de pascua en una extraordinaria atmósfera de alegría triunfal y de dolor patético. El arte bizantino se ha de comprender partiendo de estas reflexiones.

### c) Ascensión y pentecostés.

1. El misterio de la ascensión forma *el gozne* entre pascua y pentecostés. Está al término de otra nueva cuarentena simétrica a la de la cuaresma. Durante estos días, Cristo nos enseña las cosas del reino, como dice san Lucas: nos hace comprender que la salvación se nos ha dado, que el reino de Dios existe; pero al mismo tiempo nos prepara a la venida de la Iglesia, que extenderá el reino a dimensiones mundiales, a fin de disponer a la humanidad a las bodas gloriosas en el fin de los tiempos.

36. MERCENIER, F., *La prière des Églises de rite byzantin*, t. II, vol. II, Chevetogne 1948, da los textos de la pascua oriental.

La liturgia de esta fiesta está centrada en dos polos: la exultación de la Iglesia celebrando la entrada de la humanidad glorificada en el seno de la Trinidad (en Jesús las primicias del mundo entran en el seno del Padre), la esperanza en la venida del Espíritu que debe venir para que «no quedemos huérfanos», para que el Señor pueda volver a estar entre nosotros en el Espíritu Santo. Es sumamente lamentable que la catequesis de esta fiesta se limite a hablar del cielo de una manera desencarnada, olvidando el aspecto cósmico y escatológico de la ascensión al cielo. Esta fiesta, por el contrario, nos debe ayudar a comprender que, aunque Cristo debe ser asimilado, revestido por la humanidad, es necesario que su encarnación se continúe en un sentido espiritual, sin duda, pero igualmente realista: es necesario, en efecto, que, para que en el espacio y en el tiempo el cuerpo de Cristo sea ofrecido al Padre y comunicado a los hombres, haya hombres que por una consagración especial, al hacer ciertos gestos y al pronunciar determinadas palabras, obren y hablen como si fuera el mismo Cristo el que obrara o hablara. La autenticidad de todo el orden sacramental depende de esto; es decir, que esté fundamentado sobre una Iglesia que sea «Jesús comunicado en el Espíritu Santo». Esta comunicación es pentecostés.

2. La fiesta de pentecostés tiene la misma solemnidad que la de pascua. Forma con pascua una sola festividad porque solamente a los cincuenta días de la resurrección llega la obra de Jesús a su consumación, porque sólo entonces se hace comunicable a lo largo de los siglos. La cifra 50 (siete semanas más un día) simboliza la entrada del universo en la plenitud del reino<sup>37</sup>. Por esta razón, el aspecto escatológico de esta fiesta está tan marcado en la liturgia: la superabundancia de los dones carismáticos del Espíritu, el milagro de las lenguas, la predicación sobre el día del Señor, todo revela el verdadero sentido de esta jornada de pentecostés. La fiesta de pentecostés es, por lo tanto, algo mucho más profundo que la mera «fiesta del Espíritu Santo»; es la fiesta de Jesucristo, que toma por esposa a su Iglesia, en el Espíritu Santo; es el comienzo de la realización del reino; es el nacimiento del pueblo de Dios; es el nacimiento de la Iglesia, sin la que no existiría ninguno de los misterios de la liturgia (comprendiendo también el de pascua), sin la que Cristo no sería nada para nosotros, porque no sería «nuestra cabeza, nuestra vid, nuestro esposo».

El capítulo que dedicamos a la Iglesia precisará todo esto. Por ahora, es suficiente haber indicado que la fiesta de pentecostés es también fiesta de Jesucristo. La liturgia del tiempo de después de pentecostés podrá presentarse como una prolongación de la catequesis sobre Cristo, que «permanece entre nosotros hasta la consumación de los siglos».

La fiesta del Corpus Christi, la del Sagrado Corazón (que recuerda el amor encarnado de Dios, centro de la obra de salvación), la de los apóstoles

37. DANIÉLOU, J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, París 1953, capítulo sobre la cuaresma y pentecostés, desarrolla este simbolismo.

Pedro y Pablo (que subraya el hecho de que la Iglesia descansa sobre esas dos columnas, y especialmente sobre la roca de Pedro), la de la ascensión (que manifiesta la omnipotencia de la redención de Cristo en María), la de todos los santos, en fin, todo el año litúrgico, está dirigido hacia la visión de esta Jerusalén celestial que descenderá el último día, preparada como una esposa y que tiene por luz al Cordero.

La clave del tiempo después de pentecostés es: «Cristo volverá»; la oración de la Iglesia durante este tiempo es el *Maranatha*, «Ven, señor Jesús», que es el fin de la Escritura, como termina el año litúrgico en la visión de la parusía.

### Nota

#### INVESTIGACIONES RECIENTES SOBRE CRISTOLOGÍA (1955-1962)

1. La distinción entre las dos cristologías ha sido matizada en las recientes investigaciones. Por una parte, el esquema Verbo-carne, Verbo-hombre es la exteriorización de un problema más fundamental, el de la trascendencia inmutable de Dios, que hay que conciliar con el «devenir» de la encarnación; por otra parte, en la tradición «antioquena» existen múltiples corrientes que obligan a un análisis mucho más profundo.

La tradición «antioquena» se divide en dos grupos: El de Diodoro de Tarso, que se preocupaba menos del problema del alma de Jesús que de la conciliación de la inmutabilidad de Dios con el hecho histórico de la encarnación, principalmente en relación con el «neopaganismo» profesado por el emperador Juliano el apóstata. Y el del grupo de Teodoro de Mopsuesta, que, por el contrario, nacido de la tradición de Eustaquio de Antioquía, dirigía todos sus esfuerzos al problema de la realidad del alma humana en Jesús. Además, en cada uno de esos grupos hay representantes que tienen relación con el esquema «alejandrino» Verbo-carne.

En lo que se refiere a la realidad del alma humana de Jesús, cada vez aparece con más claridad que la patristica del siglo IV había entrevisto una solución en la escuela origenista de Dídimo el ciego. El error arriano estaba más en la cristología, que en la doctrina trinitaria. Una concepción errónea de la unión de lo divino y de lo humano en Jesús había conducido a los arrianos a atribuir a la divinidad unas pasiones del género de las que dan testimonio los evangelios en la narración de la agonía; de ahí se seguía que el Verbo no podía ser más que una divinidad inferior, creada, puesto que la pasión, el cambio, de cualquier tipo que sea, era incompatible con la divinidad.

La verdadera respuesta a esta dificultad sobre el sufrimiento real de Jesús consistía en la evidencia de la realidad de un alma humana en Jesús.

Eustaquio de Antioquía fue el primero que expuso este punto de vista, pero parece que no pudo escapar al peligro del dualismo. Atanasio y Cirilo, aun afirmando la presencia de un alma humana en Jesús, parece que no vieron que en eso consistía la respuesta al error de los arrianos. La tradición que procede de Dídimo representa en este aspecto un aporte absolutamente capital.

En un comentario sobre los salmos que está todavía inédito, cuyo autor es muy probablemente Dídimo el ciego, se afirma que «el alma de Jesús no es una "usía" inmutable; no hay ningún ser inmóvil fuera de la Trinidad»; puesto que Jesús «comenzó a temblar y a tener angustia», su alma no era inmutable; «puesto que el alma que Jesús asumió es distinta de la Trinidad», naturalmente ha sentido la pasión, el miedo y la angustia, según la palabra del Apóstol: «En vez del gozo que se le ponía delante, sobrellevó la cruz, sin tener cuenta de la confusión.»

La integridad de lo humano está, por lo tanto, claramente afirmada. Además, el autor de este comentario subraya el hecho de que Jesús no ha conocido el pecado. Pero hace la precisión de que esto no fue así *a pesar* de su carácter humano, sino por *causa* de esta integridad humana del alma; en efecto, «porque el alma de Jesús ha guardado el tipo según la imagen — no ha conocido, en efecto, el pecado y no lo ha cometido —, desde este punto de vista se le ha llamado hijo de este hombre, es decir, del hombre que fue hecho a imagen y semejanza de Dios». Dicho de otra manera, «el alma de Jesús es un alma plenamente humana... pero esta consubstancialidad con la nuestra no nos debe hacer olvidar que estubo libre del pecado, porque supo desempeñar la función que le había sido asignada y que nuestras almas no supieron conservar». Porque esta alma fue santa, aseguró la ausencia de pecado en Jesús y, *por lo tanto*, su perfecta consubstancialidad, puesto que el pecado no forma parte de la imagen divina conforme a la cual fue creado el hombre<sup>38</sup>.

La antropología que está subyacente en esta concepción es aristotélica y estoica. Los estudios recientes subrayan la importancia de esta corriente hasta el punto que se ha podido hablar de un «estoicismo de los padres»<sup>39</sup>. Si la solución del comentarista de los salmos no asegura la perfecta impecabilidad de Jesús-hombre (porque la doctrina del alma «fiel a la imagen divina» implica solamente, en el rigor de los términos, la impecancia), representa ya lo esencial de la solución a la que se dedicará la teología ulterior.

El eclipse demasiado prolongado de esta tradición sobre el alma humana de Jesús (que no se encuentra en la tradición alejandrina) se explica ciertamente por las condenaciones ulteriores del pensamiento de Orígenes, en que en parte muy importante estaba inspirada.

En fin, un trabajo todavía inédito de J. Lebon<sup>40</sup> nos permitirá establecer,

38. Mientras se espera la publicación de la tesis de Maitrise sobre el *Commentaire des Psaumes trouvé à Toura*, se puede consultar el interesante artículo de GESCHÉ, A., *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du commentaire du commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, en «Rev. Hist. Eccl.» LIV (1959) 385-425.

39. El mejor libro es: SPANNEJT, M., *Le stoïcisme des pères de l'Église. De Clement de Rome à Clement d'Alexandrie* (col. «Patristica Sorbonensia», n.º 1), Paris 1957.

40. Se trata de una edición de textos que se han perdido en su versión griega, pero que se conservan en la versión siria, del monje Marciano. Mientras esperamos esta publicación, que se editará bajo el cuidado de A. Van Roey, de la universidad de Lovaina, se puede consultar: LEBON, J., *Le moine saint Marcien*, en «Miscellanea Hist. in hon. A. De Meyer», Lovaina 1946, p. 181-193.

según parece, la existencia de una *tradición cristológica* a la vez *antiapolinaria* y *antidualista* (en oposición a Teodoro de Mopsuesta). En otros términos, en la región de Antioquía, a finales del siglo IV, habría existido una corriente que utilizaba las fórmulas de la «naturaleza única» y, por lo tanto, orientada en el sentido de la unidad ontológica de Cristo, y que combatía los errores de Apolinario (y, por consiguiente, salvaguardando la distinción necesaria entre lo divino y lo humano en Jesús)<sup>41</sup>.

2. Los trabajos más recientes ponen de relieve la resurrección como misterio de salvación. El texto de Rom 1, 2-4 sobre «el evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras, acerca de su Hijo nacido de la descendencia de David, según la carne, constituido Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor», subraya el lazo de unión entre la resurrección, el poder señorial y el poder del espíritu.

P. Benoit nos ha ofrecido unos estudios decisivos sobre la institución de la eucaristía y la ascensión. La primera conclusión es que la fracción del pan se relaciona, en la primitiva tradición cristiana, con la «última» cena, ciertamente, pero también con la comida que tomó Cristo con sus apóstoles *después* de la resurrección, lo que, evidentemente, manifiesta el lazo de unión de la primera predicación apostólica con el rito de la eucaristía<sup>42</sup>. Por otra parte, «cuando decimos y creemos con la Iglesia que Cristo glorioso ha subido al cielo, donde está ahora junto a su Padre, entendemos en esa expresión que Cristo ha penetrado para siempre en el mundo espiritual, nuevo, definitivo del que Él es la primera célula, mundo inaccesible a nuestros sentidos y a nuestra imaginación, pero soberanamente real, mucho más real que nuestro mundo actual. Y pensamos también, con la multitud de los más antiguos testimonios cristianos, que Él ha inaugurado ese nuevo mundo desde el día de su resurrección, al ser rescatado de la tumba por el Espíritu para ser exaltado junto al Padre»<sup>43</sup>.

Además, sería necesario en cierta manera dar la vuelta a la perspectiva habitual de la presentación catequética. En resumidas cuentas, el primer núcleo de la catequesis apostólica, el primero también que fue puesto por escrito, fue el hecho de la pasión-resurrección de Jesús; los discursos y milagros de Jesús se presentaron para explicitar esta significación fundamental; por último, se añadieron las narraciones de la infancia<sup>44</sup>. En este sentido, el «advenimiento», la llegada (el adviento, si se prefiere el término litúrgico) se realiza plenamente en la *resurrección*, según Act 13, 33: «Dios

41. Sobre este punto, léase: BAILLIE, D. M., *God was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement*, Londres 1940 (punto de vista anglicano).

42. BENOIT, P., *Exégèse et théologie*, París 1961, t. I, p. 164-262; DUPONT, J., *Les pèlerins d'Emmaüs*, en «Miscellanea biblica B. Ubach» (col. «Scripta et Documenta», n.º 1), Montserrat 1953, p. 349-374.

43. BENOIT, P., o.c., t. I, p. 363-411; el texto citado se encuentra en la p. 411; cf. también, sobre Mt 27, 52-53 (los muertos que resucitan en la muerte de Cristo); VITTONATTO, G., *La risurrezione dei morti*, Mt 27, 52-53, en «Sapienza» IX (1956) 131-150.

44. NEIRYNCK, F., *L'évangile de Noël selon saint Luc* (col. «Études religieuses»), Lieja-París 1960.

cumplió en nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús, según está escrito en el salmo segundo: «Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy.»» La presentación litúrgica y catequética de la «venida de Dios a este mundo debería, por lo tanto, partir de la resurrección y «retroceder» hasta los misterios de la vida terrenal de Jesús; el poner en el centro, de una manera viva, la fiesta pascual —mientras que, conviene recordarlo, la fiesta de navidad es todavía la más popular entre el pueblo católico, y, de los tres días de semana santa, el de la vigilia pascual es todavía el menos frecuentado y el menos comprendido— debe ser un elemento primario de la catequesis. La resurrección es ante todo un «advenimiento» antes que un «acontecimiento»; se trata, naturalmente, de una anterioridad «lógica», porque la salida del sepulcro no sería el advenimiento del Señor en su gloria si no fuese también y, en cierto sentido, ante todo un «acontecimiento», un hecho histórico, «el hecho» histórico central de la historia «sacramental». Este advenimiento del reino es también la victoria de Jesús y, finalmente, de su Iglesia<sup>45</sup>.

A continuación, se debe poner más en evidencia el significado salvador de la resurrección. El libro de Durrwell, ya antiguo, pero reeditado recientemente<sup>46</sup>, es todavía el mejor estudio bíblico sobre este tema. El lazo de unión entre encarnación, muerte y resurrección, la resurrección como efusión del Espíritu Santo y los efectos de la resurrección: Jesucristo, Señor, Hijo de Dios poderoso, Sacerdote eterno, se presentan en la perspectiva conjunta de la resurrección, del nacimiento de la Iglesia, de la vida de la Iglesia en el resucitado, así como del progreso y del cumplimiento del misterio pascual en la Iglesia.

Una catequesis inspirada en estos temas es una *revelación* para los oyentes y una preservación. Particularmente, la unión que se ha de poner en evidencia entre pecado y muerte, siendo la redención el retorno de la Vida total, aparece como decisiva en la revolución «copernicana» que es necesario producir en la conciencia de los cristianos. El «paso» desde una visión demasiado jurídica y moralizante de la vida cristiana a la visión tradicional en la que la victoria sobre el pecado es también victoria sobre la muerte, la del cuerpo y la del alma, la del hombre todo entero, parece que es la primera obligación de la catequesis cristológica<sup>47</sup>.

En fin, es útil hacer una reflexión sobre el «cuerpo glorioso», tanto desde el punto de vista de Cristo como desde el de los últimos fines. K. Rahner ha demostrado claramente la presencia de un «catecismo no impreso, del corazón» en el que la resurrección prácticamente no existe, mientras que sí está presente en el ejemplar «impreso»; o, todavía de una manera más precisa, en el catecismo ordinario de los fieles, entre las verdades que se han hecho ilegibles o que prácticamente faltan, la resurrección es la primera ausente<sup>48</sup>.

Guitton distingue entre las apariciones a los místicos, con las que las apariciones de Jesús se parecen en ciertos aspectos, y la manifestación cor-

45. COMBLAIN, J., *La résurrection. Essai*, Bruselas-París 1958, sigue este esquema.

46. DURRWELL, F. X., *La resurrección de Jesús, Misterio de Salvación*, Herder, Barcelona 1962.

47. Léase también BOURGY, P., *La résurrection du Christ et les chrétiens* (col. «Études religieuses», n.º 739), París 1959; THOMAS, J., *La résurrection*, París 1959; CONGAR, Y., *La Pentecôte, Chartres 1956*, París 1956.

48. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, t. II, Colonia 1955, p. 211-227 (trad. castellana: *Escritos de teología*, t. II, Taurus, Madrid 1961).



poral con la que estamos acostumbrados y que no exige ninguna clase de «fe» para ser manifestada. Guitton demuestra claramente que las apariciones no eran necesarias en sí para fundar la Iglesia, que está fundada sobre el testimonio de los apóstoles; tienen, sin embargo, un sentido determinado y preciso, el de hacer entrever, en nuestro mundo tridimensional, nos atreveríamos a decir, la presencia de una «cuarta dimensión», a la vez histórica y transhistórica (o «historial», para usar su propio término), el de una presencia eficaz y poderosa del Verbo encarnado en la Iglesia. En fin, insiste también en la noción de cuerpo<sup>49</sup>. Sobre este último punto, la fenomenología actual subraya que el cuerpo es a la vez un instrumento de acción sobre el mundo — el «cuerpo de la humanidad desmesuradamente agrandado» por la técnica de que hablaba Bergson — y signo de la presencia; a la vez, «tenemos» un cuerpo y «somos» nuestro cuerpo, no en el sentido de que nos reduciríamos a algo material, sino en el sentido de que nunca podemos hacer abstracción de nuestra «situación» concreta en el espacio y en el tiempo, siendo el «cuerpo» el mediador de nuestra presencia junto a los otros y de la presencia de los otros para con nosotros mismos. En el amor de los esposos, por ejemplo, la profundización no implica una desencarnación progresiva, sino una «encarnación» cada vez más matizada: cualquier imperceptible «parpadear» significa mucho más que las altisonantes afirmaciones explícitas; el cuerpo se convierte en «lenguaje» en el que se unen a la vez la limitación de la persona individual y la superación de esta misma en la intersubjetividad.

Si, además de todo ello, se recuerda que en muchos textos conexos con el tema de la resurrección la palabra «carne» significa la precariedad de la condición humana, mientras que «espíritu» significa, por lo contrario, el poder — y, llevada la noción al límite, cuando se habla del Espíritu de Dios se trata del poder mismo de Dios, idéntico con su santidad y su gloria —, se entrevé una teología del «cuerpo glorioso» en que la «gloria» permite una presencia más múltiple, más eficaz de los seres humanos entre sí. El paraíso, como una común-unió de los elegidos en la justicia y el amor, aparece de esta manera ligado esencialmente a la resurrección del Señor, cuya fuerza se comunica a los que han sido rescatados por los sacramentos. El testimonio de los santos, cuya vida no fue «desencarnada», sino, por el contrario, mucho más presente, operante, multiplicada en el amor y la atención a los detalles de cada vida, esclarecerá también esta perspectiva<sup>50</sup>.

3. Cristo resucitado nos conduce al Padre. Los trabajos recientes acentúan la importancia de la teología apofática, negativa como uno de los datos esenciales de la cristología<sup>51</sup>.

49. GUITTON, J., *Le problème de Jésus*, 2 vols., Paris 1952, contiene, en el tomo II, un precioso análisis del problema de la resurrección. Lo repite sucintamente en *Jésus*, Paris 1956.

50. Uno de los aportes valiosos de la fenomenología es el descubrimiento de la noción de «cuerpo»; RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté*, t. 1: *La volontaire et l'involontaire*, Paris 1949, p. 82-124, nos ofrece unos notables análisis. GUARDINI, R., *Les fins dernières*, Paris 1949, es digno de leerse en lo que se refiere a la reflexión sobre el «reino del fin de los tiempos».

51. Citemos algunos importantes estudios: ROQUES, R., *L'univers Dionysien* (col. «Théologie» n.º 29), Paris 1954; DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 3 vols. (col. «Théologie», n.º 41-42), Paris 1959-60; MEYENDORFF, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (col. «Patristica Sorbonensia», n.º 3), Paris 1959, y, del mismo autor, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (col. «Maîtres spirituels», n.º 20), Paris 1959; KOVALEVSKY, P., *St. Serge et la spiritualité russe* (col. «Maîtres spirituels», n.º 16), Paris 1959.

La doctrina espiritual se renueva<sup>52</sup> al mismo tiempo que la moral que aparece como la «ley de Cristo»<sup>53</sup>.

52. *L'histoire de la spiritualité chrétienne*, todavía en publicación, con la colaboración de BOUYER, L., LECLERCQ, J., VANDENBROUCKE, F., y COGNET, L. (han aparecido ya 2 vols.), Paris 1960-1961; SIX, J. F., *Carlos de Foucauld (itinerario espiritual)*, Barcelona 1962; THILS, G., *Sainteté chrétienne. Précis de Théologie ascétique*, Tiel 1959.

53. HÄRING, A., *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1963, está en camino de convertirse en un clásico. Conviene señalar que, por el momento, los estudios sobre los manuscritos del mar Muerto están en una fase analítica y crítica; se procede con mucha más prudencia en las relaciones con el ambiente neotestamentario y con la figura de Jesús: si los paralelismos parecen ciertos en lo que se refiere al medio ambiente neotestamentario, se presentan muy problemáticos en lo relacionado con la persona de Jesús, cuya «originalidad» se presenta cada vez más claramente. En lo que se refiere al problema del pueblo judío en sus relaciones con los cristianos, la cuestión, traspasada a los círculos del gran público con la novela de SCHWARZ-BART, A., *Le dernier des justes*, Paris 1959, inquieta todavía a los cristianos. El problema es triple: el de las tradiciones místicas judías y su importancia en el rabinismo «clásico»; el antisemitismo; en fin, el drama de la incredulidad judía en el presente siglo. Desde el punto de vista que interesa al catequista, léase: DEMANN, P., *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible*, Paris 1952. Una información más completa se puede obtener en los libros: CHOURAQUI, A., *Histoire du judaïsme* (col. «Que sais-je?», n.º 750), Paris, 1957; BARON, S. W., *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, 3 vols. aparecidos, Paris 1956-1961 (desde los orígenes a la expansión del Islam); POLIAKOV, L., *Histoire de l'antisémitisme*, t. 1: *Du Christ aux Juifs de cour*; t. II: *De Mahomet aux Marranes*, Paris 1955-1961; ISAAC, J., *Genèse et antisémitisme*, Paris 1956; SCHOLEM, G. G., *Les grands courants de la mystique juive*, Paris 1960; DEMANN, P., *Les Juifs. Foi et Destinée* (col. «Je sais. Je crois», n.º 134), Paris 1961. En lo que se refiere al punto de vista del islam sobre Cristo, léase HAYEK, M., *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959.

Parte tercera  
LA VIRGEN MARÍA

*He aquí la esclava del Señor...*

## Capítulo primero

### LA VIRGEN MARÍA EN LA MENTALIDAD CONTEMPORÁNEA

La visión panorámica que vamos a proponer ya está incluida en la que hemos esbozado a propósito de Jesucristo; y a su vez incluye la visión de la Iglesia, porque la mariología no se puede concebir independientemente de una doble relación, por una parte, a la cristología y, por otra, a la eclesiología. Entramos en un terreno en el que la literatura nos dará muy poca luz, puesto que el misterio de la Virgen no tiene sentido sino dentro de una opción cristiana. No es, sin embargo, que el gran público no haya estado al corriente y aun se haya apasionado por la definición de la Asunción. Sobre todo desde que la prensa mundial ha tomado la costumbre de dar a publicidad, a veces de una manera fantástica, a los principales actos del soberano pontífice. Además, esa especie de fascinación que en los períodos agitados ejercen siempre las apariciones extraordinarias, se ha verificado igualmente a propósito de la Virgen María. El interés por el papado se relaciona sobre todo con la doctrina sobre la Iglesia; en cuanto a los fenómenos extraordinarios, no podemos orientar nuestra visión panorámica partiendo de ellos, porque, por el contrario, son esos fenómenos los que han de ser aclarados por la misma teología. Nuestro propósito es ante todo doctrinal y sociológico.

#### I. MARÍA ENTRE LOS NO CRISTIANOS

Las reacciones de los no creyentes, como en el Salvador, son positivas y negativas.

##### 1. *La actitud negativa.*

La fe en la Virgen María, a los ojos de los que no creen, sería un resto de las mitologías infantiles de las que se libera el hombre que ha llegado al estado científico, como el adulto que abandona sus juegos

de niño. Hemos de repetir que esta manera de juzgar existe todavía en innumerables medios científicos.

Una actitud menos radical concede la legitimidad de un culto femenino en el comportamiento religioso del hombre, pero no ve en la Virgen más que una variante católica de las innumerables historias de diosas madres o de hijas de rey que, pretendidamente, engendraron sin intervención humana. Es otra de las manifestaciones del sincretismo sobre el que hemos hablado a propósito de Jesucristo.

En la misma línea, pero con más matices, algunos ven en la devoción a la Virgen una forma de refugio sentimental; sería «un *transfert* de la sensualidad de los castos, un análogo del eterno femenino».

Otros no creyentes verán en la mariología uno de los medios de los que se sirven los papas y los «curas» para ejercer su poderío; esta concepción viene, en resumidas cuentas, a decir que la Iglesia, que substituyó al paganismo, ha introducido subrepticamente en el mensaje evangélico la antigua idolatría que tenía necesidad de dioses (los santos) y de diosas (la Virgen y las santas).

*Perennial Philosophy*, de Huxley, expresa crudamente este punto de vista; la gran función de los lugares de peregrinación, de las estatuas marianas, sería el índice de una especie de magia blanca de la que se serviría la Iglesia para guardar a sus fieles. Aunque ciertas manifestaciones den a veces la impresión de que la superstición juega en ellas un papel importante —lo que quizá se da en ciertos países del nuevo mundo—, no es menester decir que este juicio es extraordinariamente simplista. El primero, por ejemplo, de los milagros de Lourdes es el de que los peregrinos comienzan por confesarse y comulgar; las conversiones obtenidas por las procesiones con las estatuas de la Virgen de Fátima prueban que, aunque a veces la apariencia es desconcertante, Dios se sirve de ellas para llegar hasta los hombres en un plano propiamente sobrenatural. Proscribir todo este aspecto exterior y popular de la religión muy frecuentemente proviene de cierto orgullo de espíritu; como ha dicho Gabriel Marcel, la gracia se proporciona a la condición de los hombres; sigue unos caminos inesperados: «Es una ley de toda obra histórica, encarnada — escribe J. Guittou —, el estar de esta manera coloreada por sus conjunturas, y es cierto que el culto a María, como toda esencia delicada, está sujeto al exceso y a la corrupción»<sup>1</sup>. Si, por lo tanto, hay que servirse de los medios populares de devoción para dirigir los hombres hacia el encuentro del plano propiamente sobrenatural; por lo demás, tal como se hace en los verdaderos lugares de peregrinación mariana, no es menester proscribir, por un purismo inhumano y completamente antirreligioso, el empleo de este culto mariano tan concreto. La apariencia paradójica de ciertos sueños religiosos en contacto con las ceremonias marianas es un índice, entre otros, de una de las leyes de la providencia: Dios se sirve «de las cosas que no son para confundir las cosas que son; Dios confunde la sabiduría de los sabios», como dice san Pablo. Estas reflexiones,

1. GUITTON, J., *La Vierge Marie*, París 1954, p. 214 (trad. cast., Rialp, Madrid 1952).

evidentemente, no significan que se haya de aprobar todo en la devoción popular mariana. Sería conveniente llamar la atención sobre el gran número de devociones marianas que ha prohibido la Iglesia: por ejemplo, la expresión *Virgo Sacerdos*, prohibida juntamente con ciertas representaciones iconográficas que pretendían ilustrar esta expresión. Como diremos más adelante, lo esencial es salvaguardar la jerarquía de los valores.

En fin, una última actitud muy extendida actualmente: el rechazo de la devoción mariana porque ésta sería una de las formas de la sentimentalidad burguesa, una encarnación malsana de ese «feminismo» del que Nietzsche veía en Rousseau al representante por excelencia.

Pensamos a este propósito en esa mentalidad tan extendida en este siglo, la que magnífica indebidamente la fuerza, la dureza, la vida peligrosa. No son únicamente las místicas totalitarias las que han demostrado su desprecio por todo el aspecto de ternura, delicadeza y feminidad en el amor; escritores como Montherlant, por ejemplo, han querido hacer de la mujer la «camarada» del hombre, tanto en las ocupaciones deportivas y «viriles» como en el placer. En esta línea, la especie de promoción del amor contra naturaleza, tal como aparece en la literatura actual, va directamente en contra de toda devoción mariana; es bien conocida la función de esta concepción del amor en el nazismo; se encuentra un buen ejemplo en *Le dernier civil*, de Glaeser. Sin caer en estas aberraciones, el marxismo proscribe también todo amor y ternura propiamente «femeninos»: la ideología marxista, por definición, es masculina; la mujer encuentra en ella su promoción en la medida en que se comporta como el hombre, por ejemplo, haciendo la guerra. En realidad, esta dureza que se expresa, por ejemplo, en la frase de Malraux: «El destino es una ocupación de hombres que hay que tratar entre hombres», es el anverso de una debilidad de carácter. La violencia, erigida actualmente en sistema, es el índice de una civilización que reniega de la mujer y que quiere demostrarse como masculina; ahí reside la fuente de esta crispación oratoria que caracteriza a tantos hombres públicos de esta generación, que no se puede comparar sino con su propia necesidad de evasión.

De esta primera visión de conjunto, aparece que la devoción mariana es una cosa compleja y delicada: debe evitar el aparecer comprometida con los elementos de esa turbia religiosidad que acucia sin cesar al «primitivo» que duerme en nosotros; pero a la vez debe temperar, equilibrar la brutalidad, el orgullo, la violencia, que constantemente amenazan al hombre. Es evidente que la verdadera devoción mariana no debe formularse partiendo «de abajo», es decir, tomando su punto de apoyo en las necesidades psicológicas del hombre, sino a partir «de arriba», de la misma revelación, para descender, desde arriba, hacia el hombre y operar esa síntesis delicada de los elementos de su psicología espontánea. A pesar de sus reales riquezas, el método de trabajo de los que sin ser creyentes aprueban el culto a la Virgen, peca por el defecto de estar demasiado exclusivamente orientado de abajo hacia arriba.

## 2. La actitud positiva.

Existen no creyentes que respetan en la Virgen a la «mujer perfecta», ideal, que es necesario presentar ante el hombre como una imagen agrandada de sí mismo, para que el hombre se eleve a un nivel propiamente humano. Se podrá, por ejemplo, indicar que existe en la humanidad una doble nostalgia, la de la virginidad y la de la fecundidad maternal. Estas dos nostalgias son inconciliables; la maternidad presupone la pérdida de la virginidad, y la virginidad permanece estéril, por lo menos en el plano fisiológico. Aun sin creer en sentido estricto que María sea a la vez virgen y madre, estos filósofos religiosos creen que el «mito» cristiano es útil, y aun indispensable, porque mantiene la tensión, la antinomia entre estas dos nostalgias, conjuntamente necesarias para la promoción espiritual del hombre.

Los representantes de esta tendencia subrayaron, por ejemplo, el papel desempeñado por el amor cortesano en el desarrollo del culto mariano, como también la influencia de este culto sobre el amor cortesano; harán recalcar que la promoción de la mujer está ligada a la expansión del cristianismo, y en éste por el lugar cada vez más marcado que, en occidente, adquirió la devoción a nuestra Señora<sup>2</sup>. Más recientemente, A. Comte pensaba que la idea de la Virgen-Madre «podría llegar a ser para las mujeres más puras y más eminentes un límite ideal; sobre todo, que podría dar a la religión nueva un resumen sintético equivalente al que la institución de la eucaristía daba a los católicos. Creía igualmente que la idea utópica de una virginidad fecunda podría servir a la ciencia biológica más positiva, fijándole un límite a la vez imposible y deseable, como la utopía de la transmutación de los metales había exaltado la actividad precientífica de la edad media»<sup>3</sup>. Sin ir tan lejos, un escritor como Marcel Proust da testimonio, *ab absurdo*, en toda su obra, de una inmensa nostalgia de la «pureza maternal» y de la virginidad; la hipótesis de Massis es exacta sobre este punto<sup>4</sup>. Bergson, esta vez, aun admitiendo casi por completo la verdad católica, ha dicho también que, por la mística mariana, «el hombre podría aprender de la mujer la continencia, como la mujer ha aprendido del hombre el placer»<sup>5</sup>.

La apologetica podría, con mucha prudencia, emplear este argumento de orden psicológico para hacer entrever el carácter razonable del dogma de la maternidad virginal de María: la Virgen es la realización divina de una necesidad espiritual inscrita en la misma substancia del hombre, su sueño de la mujer virginal y maternal, ideal que sólo se ha realizado muy incompletamente en los esposos cristianos y que siempre ha permanecido irrealizado en el plano fisiológico. Pero hay que tener mucho cuidado en que esta

2. Véase, sobre todo este asunto, *Le coeur* (col. «Études Carmélitaines»), París 1951, y nuestro análisis en «Coll. Mechliniensis», xxii (1952), n.º 3.

3. Citado por GURTON, J., o.c., p. 201, n. 1.

4. *Ibid.*, p. 207, n. 1; y MASSIS, H., *D'André Gide à Marcel Proust*, París 1948. Léase, por ejemplo, en *Les plaisirs et les jours*, la narración intitulada *Violante ou la mondanité*. BRIAND, CH., *Le secret de Marcel Proust*, equivoca totalmente el sentido de la nostalgia maternal en Proust.

5. *Las dos fuentes de la moral y la religión*, París 1937, p. 327.

consideración no prueba el dogma como tal, menos aún que el dogma sea verdadero porque expresa esta tendencia del hombre (esto sería modernismo), sino solamente que la verdad revelada puede parecer razonable, por añadidura, al que en sí mismo observa esta doble nostalgia humana. La experiencia nos ha demostrado que esta consideración facilitaba considerablemente el acceso a la fe; quitado este obstáculo previo, la inteligencia está más libre para abordar el examen de las razones históricas que fundamentan, como tales, el carácter razonable de la fe en el dogma mariano.

Todavía añadiríamos que la consideración de la síntesis realizada en María entre la virginidad y la fecundidad puede introducir al alma a la percepción del misterio de las bodas divinas de Dios con la humanidad, en la Iglesia, en el alma, en el sacerdocio y en la Virgen: por todas partes reaparece siempre la misma verdad, la de una fecundidad virginal, por ejemplo, en la Iglesia, nuestra madre. Además, en el clima pansexual o en la civilización afrodisiaca que caracteriza este tiempo, el descubrimiento de las implicaciones psicológicas de la mariología puede liberar al espíritu de la sensualidad y orientarlo hacia una visión en la que, por ejemplo, se pueda comprender que el matrimonio de María y José representa uno de los arquetipos de las bodas cristianas<sup>6</sup>.

Otro aspecto de la misma tendencia viene a decir que la devoción mariana es necesaria para endulzar y espiritualizar el impulso, siempre demasiado brutal y materialista, que caracteriza el comportamiento espontáneo del hombre (en el sentido de sexo masculino); todavía mejor, se diría que existe en el dinamismo del ser masculino un peligro permanente de orgullo luciferino, mientras que en la mujer es infinitamente menos pronunciado.

Recordamos sobre este asunto la consideración de Peter Wust sobre la mujer que sería la «vestal de la creación», la que debe equilibrar el orgullo luciferino del hombre. Se ha hecho notar, a propósito de Graham Greene, que sus personajes femeninos más profundos son esos «ángeles de piedad» que, como Antígona, desempeñan el papel de «hermana de la caridad» en que soñaba Rimbaud; es evidente que existe aquí, en su límite, un prolongamiento posible en el sentido de la devoción a la Virgen<sup>7</sup>. Los libros de la cristiana Gertrudis von Le Fort, especialmente *La femme éternelle*, aportan en este aspecto una visión católica de esta tendencia.

## II. LA VIRGEN MARÍA EN EL JUDAÍSMO Y EN EL ISLAM

Creemos que es importante recordar al profesor de religión que el judaísmo creyente y el islam profesan una devoción a María que, sin alcanzar la fe cristiana, retiene algunos de sus elementos.

6. FRANK-DUQUESNE, *Création et procréation*, París 1951; «La vie spirituelle», junio de 1949, dedicado a este tema.

7. Sobre todo este asunto, cf. ROSTENNE, P., *Graham Greene, témoin des temps tragiques*, París 1950, el capítulo dedicado a la mujer.

Sería deseable que los cristianos comprendiesen que los judíos creyentes y los musulmanes son «sus hermanos», porque Abraham es su padre común. Esta visión de las cosas haría que se comprendiese mejor que en cierto sentido los cristianos, los judíos y los musulmanes se sitúan en un mismo frente espiritual en la lucha contra todas las formas del ateísmo; además, evidenciar los puntos comunes de esta tradición permite que se proteja mejor la inteligencia cristiana de todo compromiso con las místicas sincretistas o panteístas que nos amenazan actualmente. Creemos que uno de los medios para hacer comprender esta comunidad fundamental de ciertos puntos de vista es el de señalar a los cristianos que judíos y musulmanes profesan una devoción a María, la madre de Jesús<sup>8</sup>.

Los judíos creyentes, aunque no admitan al Mesías en el que creemos nosotros, reconocen en María una de las encarnaciones más perfectas de esos *anawim*, esos «pequeños» que el Antiguo Testamento magnifica por su piedad, su bondad, su fervor en la esperanza del reino, y que opone a los «malos pastores» que dominan a sus súbditos bajo la férula de hierro. Si, en el pasado, el judaísmo envolvía en un solo bloque de reprobación a Cristo y a su Madre, se ha producido una evolución hacia una mejor comprensión de los hechos que narra el evangelio; numerosos escritores judíos reconocen el significado religioso de Jesús y de María; su actitud se parece a la de los judeocristianos, de los que hablábamos en nuestro capítulo sobre Jesucristo.

María está en el punto de unión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; no se captará la integral significación de su vocación si no se la ambienta en el medio veterotestamentario. Es imposible una inteligencia perfecta de los textos de Mateo y de Lucas, en sus primeros capítulos, sin esta referencia al medio bíblico que nos es común con Israel.

En cuanto al islam, podemos remitir al lector a las obras de Abd-el-Jalil: los musulmanes veneran en «Miriam» a la madre de uno de los profetas anteriores a Mahoma, y existe una verdadera devoción hacia ella; se la encuentra por lo menos en las partes más antiguas del Corán<sup>9</sup>.

### III. LA VIRGEN MARÍA Y LOS CRISTIANOS NO CATÓLICOS

Ya no es posible, sobre todo después de la publicidad que se dio a las reacciones protestantes y ortodoxas sobre el dogma de la asunción, enseñar la mariología a los fieles sin tener en cuenta, por lo menos en sus grandes líneas, las reacciones de las iglesias disidentes: a través del dogma de la asunción, es el *estatus* completo de la mariología el que se ha puesto en cuestión por las objeciones que la prensa ha popularizado y difundido en la conciencia de los católicos<sup>10</sup>. Además, nos

8. Señalamos dos fuentes para un estudio más profundo de esta materia: la revista «Cahiers Sioniens», dirigida por Demann, P., y los escritos de MASSIGNON, L., del que se encontrarán extractos en «Dieu vivant».

9. ABD-EL JALIL, *La dévotion à Marie dans l'Islam*, es el libro capital en esta materia.

10. Los grandes diarios como «Le Figaro» y «Le Monde» han publicado las declaraciones del pastor Boegner. El dogma de la asunción es un punto de tensión del drama de la desunión cristiana.

atrevernos a esperar que los catequistas, los predicadores y los profesores caerán en la cuenta de que ya no es posible presentar cualquier doctrina cristiana sin tener presentes las grandes líneas que reviste en las confesiones disidentes. La teología no tiene ningún temor a estas confrontaciones porque lo único que puede sacar de ellas es un aumento de profundidad y de *equilibrio*<sup>11</sup>.

#### 1. La Virgen y la ortodoxia.

La ortodoxia nos presenta en este aspecto una doble paradoja<sup>12</sup>. La primera la podríamos expresar bien de esta manera: por una parte, la piedad ortodoxa otorga a María un lugar eminente, aún más importante, aparentemente, que en el catolicismo, y, por otra parte, este lugar privilegiado de la Madre de Dios no pone nunca en peligro de dejar en la sombra la situación absolutamente central de Cristo en la obra de la salvación. Mientras que ciertos desarrollos de la mariología entre los autores católicos parece que a veces ponen en peligro la exacta comprensión del *único* mediador, Jesús, este peligro está completamente ausente de la ortodoxia.

Son innumerables los ejemplos del lugar que ocupa María en la liturgia bizantina. Señalemos únicamente los dos siguientes: cuando la fiesta de la anunciación coincide con el viernes santo, la liturgia combina los dos oficios, hasta tal punto le parece imposible a la ortodoxia pasar en silencio el papel que desempeñó la Madre de Dios en la encarnación; mientras que en el oficio divino del *Triduum Sacrum* la supresión de las doxologías y de los himnos supone la desaparición casi total de la mención explícita de la Virgen, el ritual bizantino asocia constantemente a María con los sufrimientos de su Hijo, por ejemplo, en el admirable oficio de las mirroforas, la tarde del viernes santo, en el que la liturgia pone en escena a María velando ante la tumba de su Hijo. El espíritu de emoción ferviente que empapa esta liturgia del dolor procede, en parte, de la presencia constante, como en una filigrana, de la Madre de Dios: participa en todo el drama no solamente como persona histórica, sino como representando misteriosamente a la Iglesia, y, en ella, la participación de la humanidad creyente en el drama de la salvación; el dinamismo apasionado que atraviesa toda esta liturgia de la semana santa se arraiga profundamente en esa compasión virginal de la Madre del Salvador, María, representando en la Iglesia no al elemento pasivo, sino al elemento dinámico<sup>13</sup>.

11. Creemos que es útil superar en la enseñanza catequética la presentación demasiado polémica de las verdades.

12. Consideramos a la ortodoxia según su tradición antigua, no según la forma que ha tomado en el movimiento eslavófilo y en la sofología de un Bulgakov, por ejemplo.

13. Tomamos estas consideraciones de una comunicación inédita presentada por un ortodoxo griego en una reciente reunión ecuménica. Este testigo añadía que aun «María es «necesaria» a la familia divina.»

Todos los que han practicado la liturgia bizantina saben que en ella se repite constantemente el himno *acathistos* sobre María, «más grande que los querubines»; saben también que esta presencia de María en nada oscurece el resplandor de Cristo glorificado, *Pantocrator*.

La explicación de esta paradoja se encuentra sin duda en el hecho de que María está constantemente considerada a la luz de la resurrección de Cristo, estando profundamente unida a su encarnación. La anunciación asocia la Virgen a Cristo, principio de salvación, al mismo tiempo que a su obra de restauración de la primera plenitud adamítica, en la resurrección que corona la pasión de Dios<sup>14</sup>.

La segunda paradoja de la mariología ortodoxa es que nos manifiesta el enraizamiento de la Virgen en nuestra humanidad al mismo tiempo que la asocia al principio de salvación, Cristo. Por una parte, María aparece llena de la humanidad más dulce y más esplendorosa, y, por otra parte, pertenece al orden trascendente de la salvación, asociada como está al nuevo Adán. La modestia de su aparición humana, en el evangelio, se une de esta manera a la exaltación de la Madre de Dios en la Iglesia de oriente.

«La gracia excepcional de la que María se ha beneficiado no ha roto nuestro parentesco con ella», según expresión de Teófanos. Al final de todos los oficios litúrgicos, la Iglesia menciona a su Padre y a su Madre para recalcar que la gloria de María no la ha privado de su humanidad y que esta gloria está destinada para todos nosotros. Los acontecimientos de su vida terrestre — su nacimiento, su santidad, que todavía fue una santidad del Antiguo Testamento, por así decir, “condensado en ella”, en el “cumplimiento de los tiempos”, su consagración a Dios el día de la anunciación, su maternidad, la misión que tuvo con ella el discípulo bienamado —, todos estos acontecimientos constituyen la vida de una mujer que fue semejante a nosotros, pero que mereció las maravillas que Dios le concedió. María se alegró en Dios, su Salvador, y encontró gracia ante Dios por su pureza. Realizó en sí misma el don de pentecostés y realiza actualmente su ministerio ante el trono de su Hijo, anticipándose a la gloria de todos los santos de la Iglesia, a esa gloria divinamente bella, resplandeciente de milagros divinos»<sup>15</sup>.

La explicación de esta segunda paradoja se encuentra sin duda igualmente en la concepción particular que el oriente tiene de la condición del primer Adán, transfigurado por la gloria de la imagen divina. María, que encarna esta santidad primera, como asociada, nueva Eva al lado del nuevo Adán, encarna también la «naturaleza humana» tal como Dios la quería. Recuérdese aquí todo lo que hemos dicho a propósito de la cristología ortodoxa<sup>16</sup>.

La gloria de María no va contra la de Jesús, único mediador, como tampoco se opone a la humilde condición humana de la joven de Nazaret. La mariología ortodoxa, tal cual la hemos presentado hasta ahora, no tiene nada que la oponga a la del occidente latino. Hay que recordar que la mariología católica dispone de dos fuentes, la oriental y la latina. «Cualquiera que sea el problema que pueda plantear su conciliación, la Iglesia romana reivindica como suya toda la herencia dogmática y religiosa de los padres griegos, tanto como la de los latinos, la de la liturgia bizantina tanto como la de la latina... En principio, no tendría que existir ningún tema de discordia entre oriente y occidente; todo lo que es autoridad para los ortodoxos, en efecto, es igualmente autoridad para los católicos»<sup>17</sup>.

De todo esto se sigue esta conclusión, de fundamental importancia: el teólogo occidental obraría mal ignorando la tradición oriental; encontrará en ella, al estudiar lo más de cerca posible la raíz de la armoniosa cohesión que la caracteriza, el secreto de un equilibrio teológico que a veces parece algo frágil en los tratados de mariología, casi exclusivamente inspirados en la teología occidental. En otros términos, el peligro al que a veces parece que ceden los mariólogos latinos, el de exaltar hasta tal punto a María, que la función del único mediador no aparece suficientemente resaltada, lo evitará fácilmente el teólogo que acuda a las dos tradiciones. La problemática ecuménica, también en este aspecto, es útil para el equilibrio interno de la mariología.

Señalemos aquí, con L. Bouyer, que la liturgia mariana católica depende constantemente de las fuentes griegas y orientales, por lo menos en las fiestas de la circuncisión, de la natividad de la Virgen, de la ascensión (por lo menos en el antiguo texto) y de la anunciación. Es de lamentar que los profesores, los predicadores y los teólogos no manejen sino insuficientemente estos textos de la liturgia mariana católica; encontrarían en ellos una visión equilibrada entre las respectivas funciones de María y de Cristo<sup>18</sup>.

Es necesario, sin embargo, señalar que a partir del cisma, sobre todo desde el siglo xvi, se ha producido cierto oscurecimiento de la teología mariana en oriente. El espíritu de polémica que surgió de la separación indujo a ciertos teólogos orientales a rechazar la inmaculada concepción — por lo menos según los términos de occidente — y a regatear algo sobre las diferencias de la fe de oriente en la ascensión con la reciente definición occidental.

14. La unión de la *Theotokos* con el misterio de la encarnación es central en oriente.

15. «Dieu vivant», n.º 18, 1951, p. 97, escrito por TH. SPASKY.

16. ЕВДОКИМОВ, П., *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1959, p. 148-151.

17. BOUYER, L., *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, en «*Irénikon*» xxii (1949) 140; *Le trône de la Sagesse*, Paris 1957.

18. BOUYER, L., *Le culte...*, p. 141 ss, 153.

La fe en la total pureza de María ha existido siempre en oriente, donde jamás se la puso en duda. La concepción diferente que los padres griegos tenían del pecado original — prefieren usar el término técnico «pecado» para designar las faltas personales de cada individuo — explica que no hayan visto en la santidad de María una excepción o exención ante una «ley» general, sino que sobre todo hayan subrayado el aspecto positivo de la santidad inicial de María. Al mismo tiempo que María está enraizada en el género humano adamítico, constituye, con Cristo, el punto de partida de la salvación. Según Cabasillas, María es el tipo ideal de la humanidad. Es tanto más sorprendente comprobar que el contacto con occidente, que debía revelar al oriente las reservas que nosotros teníamos sobre el tema de la inmaculada concepción, acabará por producir, como reacción en contra, cierto oscurecimiento de la doctrina. Se explica por la desconfianza ante las actas del primado romano, que dio a muchos escritos un aspecto polémico. Entre algunos se encontrará aún cierta confusión entre inmaculada concepción y concepción virginal<sup>19</sup>.

Sobre el tema de la ascensión, todos los ortodoxos han declarado que su Iglesia profesaba igualmente esta creencia cristiana. La ortodoxia ha reaccionado subrayando que se mantenía a igual distancia del extremismo de izquierda, el de los protestantes, que del de derecha, atribuido a los católicos. Todos los ortodoxos se opusieron a la oportunidad de la definición de 1950, puesto que, según ellos, únicamente un concilio ecuménico podría definirlo. Además, rechazan en la bula de promulgación todos los considerandos que relacionan la ascensión al «privilegio» de la inmaculada concepción, porque, según ellos, la «dormición» está unida exclusivamente a la resurrección del Salvador<sup>20</sup>. María, por la ascensión, preside, con su Hijo, los destinos de la Iglesia; intercede; es la imagen escatológica de la Iglesia. En fin, los teólogos subrayan su fe en la muerte corporal de la Virgen, que creen más o menos implícitamente defendida por la bula *Munificentissimus*<sup>21</sup>. Lo que la ortodoxia quiere, por lo tanto, asegurar es la unión de la santidad de María con la resurrección salvífica de Cristo: rechaza lo que llama una «marcha atrás» por el «privilegio» de la inmaculada concepción<sup>22</sup>.

Hemos de precisar en este aspecto que la ortodoxia griega ha tomado una posición más radical: además del juicio claramente afirmado sobre la inoportunidad de la definición de 1950, algunos teólogos parece que no admiten que la fe de su Iglesia se refiera al mismo objeto que el de la Iglesia romana. La «dormición», cuya festividad se celebra el 15 de agosto, significaría solamente la total unión del alma de María con su Hijo divino, no afir-

19. Es un resumen de la obra: JUGIE, M., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et la Tradition orientale* (col. «Bibl. Immac.», n.º 3), Roma 1952.

20. Conviene recordar que esta unión entre la inmaculada concepción y la ascensión está indicada en los considerandos de la bula *Munificentissimus*; estos considerandos no están garantizados por la infalibilidad; no pueden, por lo tanto, crear ninguna dificultad a nuestros hermanos ortodoxos.

21. Se trata de una errónea interpretación: la discusión sobre este punto permanece enteramente libre, habiéndose redactado la bula precisamente en un sentido que admita las dos opiniones. La tesis de Jugie, de que María no haya muerto, está lejos de ser la corriente en la mariología católica.

22. Todo esto se encontrará en «Dieu vivant», n.º 18, 1951, p. 95-96, y *Vers l'unité chrétienne*, n.º 28, diciembre de 1950, p. 17-18, en el artículo de DUMONT, C., del que hemos extraído muchas de nuestras ideas. BOUYER, L., art. c., p. 151, 156, muestra cómo el «privilegio» no separa a María de la humanidad, sino que es una primera realización de la salvación.

mándose nada cierto sobre el estado de su cuerpo; por otra parte, admitiendo la ortodoxia griega la tradición de Juan Damasceno sobre la ascensión corporal, parece que tengan aquí una dificultad especial<sup>23</sup>.

Esta débil rigidez de la ortodoxia, sobre todo la griega, no se refiere verdaderamente a nada esencial. Si el oriente no invocara los agravios tradicionales contra la autoridad pontificia y lo que considera como un abuso de «infracciones escolásticas», la unión de la ortodoxia y del catolicismo en mariología debería ser, en principio, fácilmente realizable. Aquí tiene el catequista un tesoro que podrá utilizar en su enseñanza, teniendo en cuenta las tendencias izquierdizantes que se advierten en las polémicas.

## 2. María en el anglicanismo.

La posición del anglicanismo, como siempre, es compleja. A propósito de la definición de 1950, las autoridades oficiales han recordado que la Iglesia anglicana venera a la Madre de Dios porque el anglicanismo acepta los cuatro primeros concilios ecuménicos (por lo tanto, también el de Éfeso, en 431, que definió la maternidad divina de María). Los arzobispos de York y de Cantorbery, que son los que representan más oficialmente a la autoridad en la Iglesia de Inglaterra, han afirmado, en una declaración sensacional, que su Iglesia no podía aceptar como un dogma de fe necesario para la salvación la ascensión corporal de María porque este dogma no estaba contenido en la Escritura ni en la enseñanza de la Iglesia primitiva<sup>24</sup>. Otros teólogos, también representativos, han manifestado una opinión mucho más matizada sobre ello.

El teólogo Mascall afirma, por ejemplo, que la fe de la Iglesia de oriente y de occidente en la ascensión es un hecho cierto que el buen sentido teológico nos obliga a admitir; manifiesta que él, personalmente, como el obispo de Exeter (doctor Mortimer), admite la ascensión: «Tal creencia, profesada casi unánimemente a partir del siglo VIII, apenas puede ser rechazada como falsa por aquel que crea que la Iglesia está bajo la conducción del Espíritu Santo.» Añade que María «ha alcanzado el destino definitivo del cristiano que es el de reinar con Cristo en la gloria. María ha pasado más allá de la muerte, más allá de la resurrección, más allá del último juicio. Participa en la gloria de Cristo; está a su lado; está asociada a su intercesión eterna. Es ya, antes del fin de los tiempos, aquello a lo que nosotros aspiramos a ser en definitiva. Es, por así decir, la Iglesia triunfante, por anticipación, en toda su santidad, la que, por gracia, ha sido perfectamente incorporada a la na-

23. Véase DUMONT, P., en «*Irénikon*» XXIV (1951) 79, 86-90. En él se encuentra también el mejor balance sobre la ortodoxia griega.

24. «*Vers l'unité chrétienne*», n.º 28, diciembre de 1950, p. 16, e «*Irénikon*» XXIII (1950) 422 ss.



turalaza humana del Hijo de Dios. Su entrada en este estado definitivo de perfección es la que se describe en la palabra asunción, su entrada, con su cuerpo resucitado, en la gloria celestial»<sup>25</sup>.

Es tanto más interesante comprobar este acuerdo sobre el fondo de la doctrina, cuanto que va unido en Mascall al rechazo de la definición dogmática como tal. Las dos razones aducidas deben retener la atención del teólogo. La primera es que es imposible afirmar que la fe en este dogma sea necesaria para la salvación, puesto que durante muchos siglos no lo ha sido: la Iglesia, al definirla, la ha hecho pasar a otro plano; en la antigua tradición eclesial, se pronunciaba una definición del magisterio cuando la salvación estaba en peligro por causa de las herejías amenazantes; entonces era necesario definirla e imponerla como necesaria bajo pena de condenación; en el caso de la asunción, no existiendo ningún peligro de herejía, la doctrina no es necesaria para la salvación sino porque la Iglesia la ha definido como tal. La segunda razón viene a decir que en el acto de 1950 existe un cambio del método teológico. El abuso de la noción de lo «revelado implícito» supondría este cambio, según el autor: antes, de la presencia de una verdad en el «depósito», la Iglesia deduciría su definibilidad; actualmente, de la presencia de esta verdad en la fe de la Iglesia se deduciría su presencia en el depósito revelado<sup>26</sup>.

La actitud de la confraternidad de Saint-Alban, que está especializada en el diálogo entre el anglicanismo y la ortodoxia, es también muy interesante: la definición romana representa una de esas paradojas misteriosas del ecumenismo; una línea de pensamiento que había sido seguida, bruscamente debe ser abandonada, pero a favor de una línea de investigación más profunda y más esencial; si el diálogo con el occidente parecía interrumpirse por el gesto de Pío XII, esto demostraba solamente que el ecumenismo no progresa siguiendo una línea rectilínea, sino según el trazado misterioso de una línea constante y providencialmente quebrada; actualmente, la línea que se tendrá que descubrir es la de un conocimiento más profundo del dogma de la comunión de los santos, es decir, de la doctrina de la Iglesia, cuerpo místico, común a los católicos, a los ortodoxos y a una fracción del anglicanismo<sup>27</sup>.

Hay que añadir, en fin, que, según ciertos pensadores anglicanos, la definición de la asunción debe invitar a los *High Church men* a abandonar el diálogo con Roma, para volver a emprender el que hasta ahora se tenía la tendencia a interrumpir con la ortodoxia<sup>28</sup>.

Las dificultades, por lo tanto, que el anglicanismo presenta ante la definición de noviembre de 1950 se reducen a dos fuentes: en la *Low*

25. Este texto es del doctor MORTIMER, obispo de Exeter, citado por MASCALL en «Dieu vivant», n.º 18, 1951, p. 100-101. Es notable observar el acuerdo de una fracción del anglicanismo con la ortodoxia y el catolicismo sobre esta doctrina de María, «icono escatológico de la Iglesia». Esta última expresión es de BOUYER, L., art. c., p. 156. Hay que notar también que Mascall se funda sobre la tradición de la Iglesia. En esto supera la línea de división entre ortodoxia, catolicismo, anglicanismo (por lo menos una de sus fracciones) y la reforma protestante.

26. Todo esto en «Dieu vivant», art. c., p. 102-103, 103-106. Y. CONGAR, en el mismo número, responde a esta objeción, doble en apariencia, única en realidad. Cf. también *Tradition et oecuménisme*, en «Irénikon» xxv (1952) 364-370.

27. «Vers l'unité chrétienne», n.º 28, diciembre de 1950, p. 27. Esta observación es acertada y profunda, pues la teología actual se orienta hacia la eclesiología, como afirmamos más adelante.

28. «Irénikon» xxiii (1950) 423 ss.

*Church*, bajo la influencia de la reforma europea, el fin de no recibir se une a la actitud protestante que vamos a exponer; en la *High Church* y en el anglocatolicismo, aun admitiendo el fondo del dogma, se rechaza su «definición»: es patente la influencia de la problemática ortodoxa; se ha de diagnosticar también aquí una crisis en el diálogo entre la alta Iglesia y el catolicismo, crisis que se supera por una nueva oscilación hacia el mundo ortodoxo.

### 3. *María en la reforma.*

Actualmente, el protestantismo europeo ha de luchar de nuevo en dos frentes, el de las «infiltraciones romanizantes» y el que se ha llamado tradicionalmente «anabaptismo». Una reciente editorial lanza un grito de alarma sobre el tema de la infiltración del modernismo teológico de Bultmann; una novela, que parece ser el paralelo protestante de *El diario de un cura de aldea*, manifiesta la marcada influencia del modernismo teológico sobre determinados pastores<sup>29</sup>. Este modernismo o, si se prefiere, este nuevo liberalismo teológico, cae fácilmente en el nestorianismo, lo que supone una minimización de la maternidad divina y de la concepción virginal<sup>30</sup>.

El protestantismo ortodoxo acepta el concilio de Calcedonia, con su corolario sobre la maternidad divina de María: «Para ellos, como para nosotros, por lo menos en principio, María es la madre virginal de Jesús según la carne.» Rechazando todos los desarrollos dogmáticos posteriores, el protestantismo ortodoxo afirma dos cosas: María está en los límites de la Iglesia; además, ocupa un lugar tal, que puede ser llamada una figura de la Iglesia; pero permanece enteramente de nuestro lado.

Hay que recordar que, para la reforma, la Iglesia es la asamblea de los creyentes; está constituida por la fe en la palabra, cuyo contenido esencial es el perdón de Dios en Jesucristo. Teniendo en cuenta esta precisión, aclaramos el primer punto por el siguiente texto del pastor Thurian: «La teología reformada quiere conservar a María en la Iglesia y acusa al catolicismo de sacarla afuera y colocarla encima y ante la Iglesia. Si María marcha a la cabeza de los que han creído, marcha con ellos, vuelta con ellos hacia

29. El editorial del n.º 21 de «Verbum Caro», la revista del neocalvinismo, aparecida en 1952, se refiere a la influencia creciente de Bultmann. El n.º 22 de la misma revista contiene, de la pluma de R. Stauffer, un análisis de la novela de HATZFELD, H., *La flamme et le vent*, París 1952. Este análisis subraya que no hay que confundir el testimonio de Hatzfeld con el calvinismo en general. Advirtamos también que, de manera general, una buena parte del protestantismo desconfía del RAM, en el que ve una especie de «religión del espíritu» que no puede amoldarse con la reforma protestante.

30. HATZFELD, H., o.c., p. 51-56. Este aspecto no debe hacernos descuidar la profundidad humana y pastoral del libro.

su Hijo, del que espera, como ellos, la redención de su cuerpo y la gloria eterna, después de haber recibido como ellos el perdón de sus pecados, la justicia y la santificación.» Además, María es figura de la Iglesia porque es perfectamente creyente y obediente al mismo Salvador. Y directamente no se puede admitir una maternidad espiritual de María con respecto a la Iglesia ni atribuirle un papel soteriológico: «No existe una segunda Eva, no hay más que un segundo Adán», dice el pastor Roux. María es el testigo ejemplar de la Iglesia, lo que la Iglesia ha sido llamada a ser en sí misma: la agraciada, el objeto de la bendición de Dios por causa de Jesucristo, la que corresponde perfectamente a la palabra por la obediencia de la fe.

Son bien conocidas las ideas que implica esta posición: la voluntad de no considerar a María sino a la luz de la cristología, como una de sus proposiciones auxiliares, mientras que el catolicismo haría de María una consideración aparte; la insistencia, al tratarse del don de Dios, sobre el Dios dador más que sobre el mismo don (sin tener suficientemente presente que, si Dios no da alguna cosa, no es verdaderamente dador), dicho de otra manera, la tendencia a negar la cooperación humana con Dios, por la gracia de Dios, en la realización de la salvación; la noción demasiado extrínseca de la gracia, tanto para María como para la Iglesia; en fin, el método teológico, fundado sobre una explotación literalizante del dato escriturístico<sup>31</sup>.

Conviene, sin embargo, señalar que la oposición a la mariología es más radical entre los reformados calvinistas que entre los luteranos<sup>32</sup>. Además, al lado de esta corriente general, aparecen en la reforma actual tendencias más positivas.

En 1951, el teólogo luterano Asmussen publicó un notable librito sobre *María, Madre de Dios*; sacó la conclusión de cierta «mediación» mariana, no «al lado» (neben) de la de Cristo, sino «en» la misma mediación del Salvador. Esta valorización va unida, en este libro, con la manifestación del elemento propiamente sacerdotal y mediador del pastorado luterano<sup>33</sup>. Un historiador reciente ha escrito la historia del culto de María en la reforma luterana: subraya el papel que los elementos medievales desempeñaron en la piedad de Lutero con respecto a la Virgen; además, muestra que han sido necesarios trescientos años para terminar con la actitud totalmente negativa que se ha dado a la reforma y que, en la literatura del último siglo, el tema mariano es más abundante que nunca en el protestantismo alemán; en fin, muestra que la definición de 1950 constituye la ocasión para un trabajo fecundo en las iglesias y entre ellas<sup>34</sup>.

Igualmente, en el calvinismo se manifiesta cierto retorno hacia la devoción mariana. El grupo neocalvinista<sup>35</sup> se distingue especialmente en este

31. CONGAR, Y., «Vers l'unité chrétienne», 48 (diciembre de 1952) 4-5.

32. «Vers l'unité chrétienne» 28 (diciembre de 1950) 10, y «Rev. Sc. Phil. Théol.» 4 (1951) 621.

33. El título del libro es *María, die Mutter Gottes*, Stuttgart, 1951. El análisis del libro se encuentra en LAURENTIN, R., «Iconographie mariale», en «La vie spirituelle», mayo de 1952, p. 531-532, y en CONGAR, Y., «Vers l'unité chrétienne» 48 (diciembre de 1952) 6, así como en «Rev. Sc. Phil. Théol.» 4 (1951) 621 ss.

34. SCHIMMELPFENNIG, R., *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952.

35. Este grupo se funda en el congreso calvinista de 1936. Auguste Lecerf fue el fundador; Leenhart es el exegeta; J. L. Leuba y Max Thurian, con el pastor Jean de Saussure, son los teólogos.

aspecto. El pastor Jean de Saussure, en una notable meditación, expone muy claramente la idea de una función maternal de la Virgen<sup>36</sup>. El pastor Thurian, por su lado, insiste sobre el peligro, por exceso de oposición al catolicismo, de minimizar los textos escriturísticos que se refieren a María<sup>37</sup>. En fin, F. Quiévreux, utilizando el método de exégesis fundado sobre los «nombres», descubre la doctrina de la maternidad espiritual de María en el evangelio de Juan, reencontrado de esta manera, aunque por un camino completamente diferente, las principales conclusiones de F. M. Braun en su reciente libro sobre la Virgen en san Juan<sup>38</sup>.

Estas tendencias no nos deben hacer olvidar la oposición extremadamente clara de la reforma contra la definición de la asunción; esta oposición se funda tanto sobre el método teológico implicado en el acto de noviembre de 1950 como sobre el contenido del mismo dogma<sup>39</sup>. La ausencia de esta creencia en la Escritura y en la tradición antigua, la doctrina sobre el magisterio infalible que está implicada en la definición, forman la base del rechazo a esta definición que han manifestado los reformados; además, todos han afirmado solemnemente que obrando de esta manera la Iglesia ha profundizado y agrandado el foso que separa a las confesiones cristianas, y han manifestado sus temores por el futuro del movimiento ecuménico<sup>40</sup>. Teniendo en cuenta tanto al mismo dogma como a la mariología católica en general, numerosos teólogos calvinistas han hablado de una influencia latente del monofisismo en la Iglesia romana<sup>41</sup>.

Volveremos, en el capítulo siguiente, sobre la objeción protestante al silencio de la tradición antigua con respecto al tema de la asunción; baste recordar aquí que la norma de la fe católica es el magisterio *viviente*, que, en virtud de una promesa de asistencia espiritual, interpreta con autoridad el sentido de la Biblia y el de las verdades contenidas en el depósito<sup>42</sup>. La

Léase, por ejemplo, DE SAUSSURE, J., *Catholicisme réformé*, en «Verbum Caro» 21 (1952) 3-12 (esta revista recoge los trabajos de esta escuela).

36. «Vers l'unité chrétienne» 48 (diciembre de 1952) 5-6.

37. GUITTON, J., o.c., p. 220, n. 1, cita un pasaje en este sentido del pastor Thurian.

38. QUIÉVREUX, F., *La maternité spirituelle de la Mère de Jésus dans l'Évangile de saint Jean*, en «Verbum Caro», 21 (1952) 15-38 (publicado también en *Documents de la vie spirituelle*, 1952). BRAUN, F. M., *La Mère des fideles, Essais de théologie johannique* (col. «Cahiers de l'actualité religieuse»), Paris-Tournai 1952.

39. CONGAR, Y., en «Rev. Sc. Phil. Théol.» 4 (1951) 622.

40. A partir de entonces, estos temores se han manifestado como vanos.

41. Para el conjunto de las actitudes protestantes, véase «Vers l'unité chrétienne» 28 (diciembre de 1950) 10-16. Sobre la acusación de monofisismo, véase sobre todo CONGAR, Y., *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris 1952, p. 80-88, y «Rev. Sc. Phil. Théol.» 4 (1951) 623. J. L., LEUBA, en «Verbum Caro», 20 (1950), señala también que la cristología es la base de las discusiones sobre la mariología y la eclesiología (cf. «Vers l'unité chrétienne» 38 [diciembre de 1951] 10-11). Se encontrará una excelente precisión en «Irénikon» xxiv (1951) 390-399 (firmado D.L.B.).

42. El trabajo que actualmente mejor intenta responder a las objeciones protestantes es el de PHILIPPE DE LA TRINITÉ, P., *Certitude de l'Assomption, en Magie des extrêmes* (col. «Études Carmelitaines»), Paris 1952, que está muy bien analizado por COPPENS, J., en «Eph. Théol. Lov.», septiembre de 1952, p. 616-619. El autor se funda en tres principios: la existencia de la tradición eclesial; las razones de extrema conveniencia, que alcanzan las fronteras de la certeza y situadas en la misma

inquietud protestante ante la posibilidad de una serie de definiciones marianas, nacidas de la de noviembre de 1950, ha sido bien juzgada en las líneas que siguen: «Hay que reconocer que en el seno de la Iglesia romana algunos teólogos, en efecto, se han propuesto como fin el llegar a tales definiciones. Otros, por el contrario, y no son pocos, se muestran netamente desfavorables a un ulterior desarrollo en este sentido de la teología mariana. No es éste el lugar para distribuirlos. Reconozcamos que, desde el punto de vista que motiva el temor de nuestros hermanos separados, las expresiones “mediadora” y “corredentora” están elegidas de la peor manera posible. Pero apresurémonos a asegurarles que, aun en la hipótesis de que fueran mantenidas, no les faltarían todas las precisiones necesarias para que no se pudiese confundir el papel de María y el de su Hijo en la economía de la redención. Se trataría algo más que de meros matices, y la diferencia no estaría únicamente al alcance de los teólogos consagrados, sino aun a la de los simples fieles»<sup>43</sup>.

La conclusión de esta visión panorámica es que las dificultades anglicanas y protestantes en materia de mariología provienen de dos fuentes: la suposición de un «monofisismo» entre los católicos, es decir, en fin de cuentas, el de una incomprensión de la cristología; una concepción diferente de la nuestra sobre el tema de la eclesiología. La primera razón nos conduce a las consideraciones del capítulo sobre Jesucristo en la mentalidad contemporánea; la segunda se refieren a las que haremos en el capítulo siguiente sobre la Iglesia. Lo que es importante ver aquí es que la problemática ecuménica de la mariología nos revela que está situada en el gozne exacto de la cristología y la eclesiología; como ha dicho J. Guitton, «La mariología pertenece a la conexión de las verdades católicas»<sup>44</sup>.

lógica de las Escrituras: la intervención del magisterio, único cualificado. En otros términos: el autor se basa en el sentido *plenior* de las Escrituras, que únicamente el magisterio puede autenticar y descubrir. No hay que confundir, explica el autor, el terreno de la promulgación histórica de las verdades reveladas y el terreno de la penetración metafísica (este término está mal elegido, según mi parecer) de las mismas verdades. La historia no manifiesta únicamente historia cuando se trata de hechos históricos que hay que cualificar al mismo tiempo como hechos dogmáticos; el hecho histórico no está garantizado, en estas circunstancias, sino indirectamente, por el dogma. El sentido *plenior* es el querido por Dios, autor de las Escrituras. La Biblia es el espejo de la sabiduría amante del Dios viviente, al cual pertenece, en consecuencia, el poder hacer declarar con toda objetividad por medio del magisterio lo que Él ha dicho o querido decir (p. 181-182). Si, por consiguiente, no es necesario buscar textos explícitos en la Biblia que hablen a favor de la asunción, ni hacer caso de «leyendas» apócrifas, es necesario buscar el sentido pleno de las Escrituras partiendo de los criterios que el autor esboza de la siguiente manera: la lógica de las Escrituras, la doctrina consonante con la Biblia, que se sitúa en su prolongación y es una consecuencia necesaria de las verdades explícitamente reveladas en la Escritura. En una palabra, el sentido pleno significa que la doctrina (y, por lo tanto, la asunción) está implicada bajo títulos diversos en los textos inspirados. Es importante ver que un exegeta tan destacado como J. Coppens se haya basado en esta manera de ver la asunción como «sentido pleno» de la Biblia en sus grandes temas considerados según su conexión mutua. Véase también «Irénikon» xxv (1952) 369, y CONGAR, Y., en «Dieu vivant», 18 (1951) 107-112 (que usa la analogía de la fe, método parecido al del autor del artículo en «Études Carmélitaines»).

43. «Vers l'unité chrétienne» 28 (diciembre de 1950) 12-13.

44. GUITTON, J., o.c., p. 214. En SAATMAN, J. W., *Le protestantisme américain*, Lovaina 1953, se encontrará una visión de conjunto sobre su situación en el nuevo mundo; las implicaciones mario-

Un texto de Jean de Saussure, sacado de la contemplación de la cruz, cuya cita extraemos de M. Villain, nos hablará largamente de la visión de un reformado que contempla en María a la que es «rica en su sola pobreza, grande en su sola humildad»; adviértase el entrecruzamiento de este tema con el de la Iglesia. Como ha hecho M. Villain, marcaremos *en cursivas* todos los pasajes inspirados o sacados de la Biblia: «Pobreza de tu Madre, única riqueza de la Iglesia. Sí, la que no te concibió sino *por el poder del Altísimo* y que no llegó a mantenerse cerca de ti hasta el pie de la cruz sino *sacriificándotelo todo*, permanece siendo el tipo de las almas vírgenes de todo pensamiento y de todo recurso humano y que no viven sino de la obra espiritual de tu Espíritu en ellas. Es el modelo de los *corazones puros* purificados de todo lo que no viene de ti y que tú has declarado *bienaventurados porque ellos verán a Dios*. Es el modelo de desprendimiento que han de reproducir todos los que deben aprender a desnudarse de los *bienes de este mundo*, de la vana *ilusión de la filosofía* de las *tradiciones humanas*, de *lo que mal se ha llamado ciencia*, de las *pasiones de toda especie* o de los *proyectos de su corazón*, para no subsistir sino de tu gracia. Es la imagen de los *pobres* que tú proclamas *bienaventurados porque el reino de los cielos está en ellos*. Y de hecho cada vez que la Iglesia *se ha dejado seducir como Eva* y que sus *pensamientos se han desviado de la simplicidad que tú pides*, siempre que *se ha dejado tentar* por esos tesoros falsos y ha creído poder decirse: “*Me he enriquecido, no tengo necesidad de nada*”, su peso *la ha llevado a su ruina y a su perdición*. La Iglesia, por lo tanto, no será nunca salvada sino en la línea de la Virgen; la Iglesia no será, como María, *bienaventurada* sino conformándose con sus rasgos. Desde el momento en que se mundaniza y, por lo mismo, da vuelta profundamente a tu mundo, siempre será volviendo a decir con María: “*Hágase en mí según tu palabra*”, cueste lo que me cueste, y exponiéndose a perderlo todo para vivir únicamente de tu Verbo, como, sin ningún recurso humano, volverá a ser la madre de innumerables creyentes por otros tantos nacimientos sobrenaturales... Humildad de tu Madre, única grandeza de la Iglesia. Sí, la Virgen santa, que siempre se *disminuye* para dejarse *crecer*, permanece siendo la mejor inspiradora de tu Iglesia que la que imaginaron los espíritus que engrandecen sin cesar a la una y a la otra. Porque también para la Iglesia la verdadera majestad no está en reinar, sino en servir. Y la única manera legítima para ella de *gloriarse*, es *gloriándose en ti, Señor*. De la misma manera, los que la exaltan en sí misma le causan un doble daño: ante todo, envanecer de esta manera a la Iglesia, *que no es más que tu cuerpo*, no se puede hacer sino en detrimento tuyo; y perjudicarte a ti daña en definitiva a aquella de la que tú eres *la cabeza*; además, darle un valor separadamente de ti la rebaja a las medidas de este mundo, quíerese o no, porque fuera de ti no existe más que ella. No, decididamente, solamente cerca de tu cruz, prostrada a tus pies, anonadada por tu resplandor, es como la Iglesia conserva su verdadera grandeza y su misión divina»<sup>45</sup>.

lógicas se imponen por sí mismas. Hay que indicar también que el luteranismo se está reorganizando no solamente desde el punto de vista eclesiástico, sino también desde el punto de vista doctrinal. Cf. los números de septiembre-diciembre de 1952 de «Vers l'unité chrétienne». ¿Estará el luteranismo a punto de desempeñar el papel de «Iglesia-puente» desempeñado hasta hace poco por el anglicanismo?

45. Citado por VILLAIN, M., *Introduction à l'œcuménisme* (col. «Église vivant») Tournai-Paris

## IV. MARÍA EN LA FE DE LOS CATÓLICOS

Se ha dicho y se ha vuelto a repetir que el siglo XX será un «siglo mariano». Tales aforismos deben ser explicados porque, tal como suenan, se prestan a malas interpretaciones no solamente entre nuestros hermanos reformados, sino también entre los medios católicos. Si los términos «siglo mariano» se entienden en el sentido de una importancia casi exclusiva concedida a la mariología, dando a entender que los otros tratados teológicos, estando perfectamente al día, puedan momentáneamente dejarse de lado, no podemos evidentemente aceptarlos. Es sumamente importante que la mariología no se desarrolle de una manera «ex-céntrica», en «círculo cerrado», de manera que sus lazos de unión con el conjunto de las otras verdades católicas estén constantemente sobreentendidos y aun difíciles de ponerse en plena evidencia. Por el contrario, es perfectamente exacto que este siglo (como también el precedente) es particularmente rico en investigaciones y descubrimientos mariológicos; la atención de los teólogos se ha dirigido hacia ciertos aspectos de la verdad católica que hasta ahora permanecían implícitos. Hay que aprobar los trabajos de la mariología en la medida en que, dejando de trabajar en círculo cerrado, por deducciones abstractas, partiendo de un principio (*potuit... decuit... fecit*)<sup>46</sup>, contribuyeron, por el contrario, a manifestar mejor «la conexión de los misterios revelados entre sí y su armonía con el fin último del hombre»<sup>47</sup>. Acabamos de decir que la problemática ecuménica en mariología revela esta situación de «eje central»; convendría, por ejemplo, que la expresión «siglo mariano» se hiciera olvidar a favor de la palabra ya célebre de Guardini: «Está a punto de realizarse un acontecimiento de una importancia inmensa: la Iglesia conoce un despertar en las almas»<sup>48</sup>. Nos parece más exacto afirmar que el siglo XX es un siglo «eclesial» antes que decir que es un siglo «mariano», aunque las dos afirmaciones signifiquen en cierto sentido la misma cosa, aunque desde ángulos de vista diferentes.

La mariología católica debe, por lo tanto, introducir más profundamente en la inteligencia de la teología simplemente, de la misma manera que la teología debe introducir a una mejor comprensión de las doctrinas marianas. Parece que en este aspecto la piedad y la doctrina pueden pecar de dos maneras, por defecto y por exceso.

<sup>3</sup>1961, p. 100-101. El lector, por sí mismo, hará las correcciones necesarias desde el punto de vista de la visión católica de la Iglesia.

46. CONGAR, Y., en «Dieu vivant» 18 (1951) 109-110.

47. Ésta es la definición de la teología especulativa según el concilio del Vaticano.

48. Citado por AUBERT, R., en «Coll. Mechlin.» XVI (1946) 27; se leerá con fruto el comentario que va anexo.

## 1. El error por defecto.

Nos referimos aquí a una tendencia a hablar demasiado poco de la virgen María, no que nosotros hagamos nuestro, sin matices, el *de Maria nunquam satis*, sino porque algunos teólogos pecan por un miedo exagerado ante el desarrollo de la mariología. Querrían de alguna manera detener el movimiento del pensamiento y de la piedad mariana, no siempre por una preocupación descentrada de arqueologismo, sino a veces también por una falta de inteligencia profunda de la significación de los dogmas marianos<sup>49</sup>.

Conviene precisar que esta actitud es a veces legítima ante los excesos cuya existencia vamos a señalar y que son inquietantes, por lo menos según su apariencia inmediata. En realidad, estos teólogos temen una mariología desgajada del conjunto de la teología. Por otra parte, exagerar este temor no está menos exento de peligros. Es evidente, por ejemplo, que no la liturgia, pero sí lo que llamaríamos «liturgicismo» ha conducido a ciertos teólogos a actitudes demasiado negativas en la materia. La encíclica sobre la liturgia manifiesta claramente la existencia en la teología y la espiritualidad de dos tendencias que se combaten con demasiada frecuencia, cuando deberían estar unidas en un mutuo respeto: por una parte, la espiritualidad fundada sobre la liturgia, entendida en su sentido integral, desconfía de las innumerables «devociones» modernas — y, por lo tanto, las que se refieren a la Virgen —, en las que ve lo que Heiler llama el *Vulgär-katholicismus* o lo que Newman describía diciendo que «el éxito de una devoción no es necesariamente el índice de su verdad teológica integral»; por otra parte, la tendencia de los que ante cierto fracaso de una liturgia «no popular» o inaccesible al hombre moderno orientan gran parte de sus energías apostólicas hacia las devociones llamadas «modernas»<sup>50</sup>. Hay que reconocer que el vocabulario de los partidarios de la segunda tendencia no siempre ha sido feliz, porque sus implicaciones bíblicas, patristicas y litúrgicas no aparecen.

La encíclica ofrece aquí los elementos de una síntesis porque, después de definir la liturgia, añade que las devociones modernas son útiles y necesarias a condición de que, «nacidas de la liturgia, conduzcan a ella». Es de lamentar que demasiados polemistas cristianos utilicen el texto pontificio de una manera algo exclusiva, usando unos sobre todo la primera parte de la encíclica para condenar a la otra tendencia, y los otros empleando la segunda parte, sobre las devociones, para intentar negar la primacía que reclaman los primeros a favor de la liturgia. Es evidente que los partidarios de la primera tendencia están más en línea del documento romano que los de la segunda, puesto que la liturgia es uno de los lugares privilegiados del magisterio ordinario de la Iglesia; pero no es menos evidente que ciertos

49. Pedimos al lector que comprenda en todos sus matices lo que decimos y lo que vamos a decir, para que no se engañe y crea que nos referimos a ciertos teólogos. Aquí se trata más de tendencias que de afirmaciones explícitas. No podremos decir lo mismo en los errores por exceso. Sobre el *De Maria nunquam satis*, cf. «Rev. Sc. Phil. Théol.» 4 (1951) 616.

50. «Quest. lit. par.» xxxiii (1952) 219-221.

«liturgistas» exageran en su desconfianza con respecto de la mariología porque vienen a englobar en sus temores tanto a los excesos que conviene denunciar vigorosamente como ciertos aspectos esenciales de la fe que los mariólogos expresan quizá a veces bastante mal, pero que con todo contribuyen a ponerlos en evidencia. ¿Podemos pedir a los unos y a los otros algo más de «sentido católico», es decir, una mejor comprensión de la tradición que es a la vez una renovación del presente por el pasado y una renovación del pasado por el presente?<sup>51</sup> Por lo demás, es necesario añadir que los partidarios del *Vulgärkatholicismus* están al margen de la verdadera mariología, de la que ya hemos esbozado las grandes líneas. Lejos de desgajarse del pasado tradicional, la mariología lo encuentra de nuevo y lo esclarece poniendo en el primer plano el significado eclesiológico, cristológico y escatológico de la mariología.

## 2. El error por exceso.

Un eminente teólogo nos dará aquí la idea maestra: «Existen dos maneras de hacer la teología que se refiere a la virgen María. Una, por desgracia seguida con demasiada frecuencia, procede esquemáticamente de la siguiente manera: Habiendo adquirido una vez por todas (estos teólogos no se preocupan ya más del “dato”) que María es la madre de Jesús, Verbo encarnado, y que por este título tiene “privilegios” excepcionales, esta teología la considera en sí misma, elabora sobre este tema una especie de metafísica o de gnosis, una deducción de atributos intemporales, derivando sin freno de estos “privilegios” una serie de consecuencias, algo parecido a como se deducen, en el tratado sobre Dios, los atributos de éste partiendo del principio de su perfección absoluta. Se utilizan principios sobre los cuales, sin embargo, se podría discutir, tales como éste: “María tiene por gracia todo lo que Dios tiene por naturaleza (y que es compatible con la condición de criatura).” Creemos, por nuestra parte, que ésta es una mala manera de teologizar sobre María, y no vemos cómo los que aplican únicamente este método escapan al principio, inscrito en todas las páginas de la Sagrada Escritura, sobre la libertad del propósito de gracia de Dios, del carácter libre y positivo de todo lo que depende de su elección. Otros, por el contrario, cuyo número aumentará cada vez más debido al movimiento actual de “renovación” bíblica y de teología más profundamente tradicional, hacen de la teología mariana el fruto de una elaboración de los datos de la analogía de la fe aplicada al misterio de la “economía” o del propósito de gracia de Dios, que es el objeto esencial del testimonio

51. Se ha de realizar una especie de traducción, «en lenguaje tradicional, patristico y escriturístico», del vocabulario, a veces demasiado vago, de los escritores espirituales que han escrito sobre las devociones modernas. Sobre este trabajo, cf. «Irenikon» xxiii (1950) 178-182, en el que se encuentran algunas sugerencias.

de la Escritura interpretada en la tradición de la Iglesia»<sup>52</sup>. Otro teólogo precisa este pensamiento al decir: «Todo se puede *reducir* al misterio de la maternidad de la Virgen; no se puede *deducir* casi nada»<sup>53</sup>.

Todos los excesos que vamos a indicar, según nuestra opinión, se reducen a esta mala manera de teologizar. Añadiríamos que, por lo menos según nuestra estimación personal, la definición de la asunción, por la ausencia de textos bíblicos explícitos, a partir de los cuales se la podría «deducir», obliga al teólogo a una investigación escriturística más profunda, fundamentada en la conexión de los grandes temas bíblicos; es imposible pensar teológicamente la asunción sin descubrir que está en el punto de juntura de la eclesiológica, de la cristología y de la escatología: los mejores estudios sobre este dogma, aparecidos alrededor de su definición, se orientan en estas direcciones. El «nuevo» dogma, lejos de favorecer una «mariología en círculo cerrado», reintegrará la investigación mariológica en la tradición total.

La era especulativa abierta por la definición de 1854, y que fue sobre todo deductiva, se cierra con la definición de 1950; ésta cambia el movimiento en el sentido de una reintegración de las «verdades» marianas, comprendiendo en ellas a la inmaculada concepción, a la verdad explícitamente contenida en el dato tradicional, la maternidad divina, puesta ella misma en su contexto bíblico y patristico integral<sup>54</sup>.

Si se han entendido bien las consideraciones precedentes, fácilmente se comprenderá que no se trata aquí de negar tal o cual punto descubierto por la mariología, sino de situarla a toda ella en un conjunto; la significación de este conjunto depende ante todo de la línea dinámica de perspectiva en la que se la coloque, del movimiento centrípeto o centrífugo que anime las verdades parciales. Bastará con enumerar rápidamente algunos de los peligros más precisos que amenazan a la mariología, como por lo demás a toda la teología.

Hay que procurar no aislar ciertos aspectos; con frecuencia, después de una experiencia espiritual profunda y original, se han edificado tratados mariológicos partiendo de ese núcleo primitivo; la teología se pone así, de manera a veces excesiva, al servicio de la piedad, cuando es la teología la que la debe inspirar. No existe aquí un error positivo, sino negativo, por omisión de verdades conexas que deben equilibrar y matizar la verdad especialmente vivida por el testigo espiritual.

Esta tendencia, que se ha llamado «teología espiritual», aunque el término se preste a equívocos<sup>55</sup>, se manifiesta, por ejemplo, en ciertas revistas

52. CONGAR, Y., «Dieu vivant» 18 (1951) 109-110.

53. LAURENTIN, R., *Le mouvement mariologique à travers le monde*, en «La vie spirituelle», febrero de 1952, p. 183.

54. «Irenikon» xxv (1952) 369 ss, leyéndolo en el contexto de todo el artículo.

55. CONGAR, Y., *Le Christ, Marie et l'Église*, p. 89 ss. y «Rev. Sc. Phil. Théol.» 4 (1951) 624.

piadosas que, consagradas a un solo aspecto de María, por ejemplo su mediación, usan un vocabulario que, tal cual se presenta y sin las explicaciones que la mayoría de los lectores son incapaces de formular, abren el camino del equívoco.

Seguidamente ofrecemos un ejemplo que transcribimos literalmente: «Cada vez que durante la renovación del sacrificio del Gólgota se pronuncia el nombre de Jesús, tengo cuidado de hacerlo seguir interiormente por ese otro nombre que Dios ha querido inseparable del primero: ...por Jesucristo, nuestro Señor, por nuestra Señora, María, su madre.» Cada uno tiene el derecho de asociar interiormente el nombre de María al de Jesús al celebrar la misa: ciertamente, no decimos que el texto citado exprese una herejía, pero es difícil liberarse de la impresión de que tal cual se expresan, colocados como epígrafe del artículo, e impresos simétricamente en dos líneas exactamente superpuestas, crean un equívoco en el espíritu del lector: es peligroso el dar la impresión de colocar en un mismo pie de igualdad o de conjugar la mediación sacerdotal de Jesús, en su humanidad orientada hacia el Padre, y la oración de María, *ad Christum* y no *ad Patrem*, como podría hacerlo pensar la simetría de las dos frases. ¿No se debería ser igualmente prudente en la distribución y difusión de ciertos calendarios que, en cada mes, alrededor de una reproducción central, agrupan diversas imágenes representando las fiestas marianas del mes, siendo igualmente mariana, desde luego, la imagen central?

Es en verdad una lástima que, por este procedimiento, el mes en que cae la fiesta de pascua no se realce por ninguna reproducción referente a esta fiesta o que, cuando existe alguna, sea una *Pietà* que, por sí misma, no orienta hacia la resurrección gloriosa. ¿No existe el peligro de descentrar la piedad vivida de los que van a usar esos calendarios? Los mismos católicos, se dirá, restablecen la jerarquía de los valores; ojalá fuera así, pero a veces lo dudamos.

Además, preguntamos: ¿No sería preferible evitar que nuestros hermanos separados se extrañen y aun se escandalicen ante esos excesos demasiado extendidos? ¿No sería en fin deseable que el *sobrie et pie*, del que habla el concilio Vaticano I a propósito de la teología, se pusiera en práctica siempre y que la verdadera jerarquía de las verdades cristianas, comprendiendo también las marianas, apareciera de entrada hasta en las mismas hojas de los calendarios de propaganda?

Otra desviación por exceso consiste en encerrar las verdades marianas en un sistema demasiado herméticamente cerrado sobre sí mismo, demasiado rígido.

Un teólogo de los más sagaces<sup>56</sup> planteaba recientemente el interrogante a propósito de problemas como el de la «visión beatífica concedida a María desde el primer instante de su concepción» y el uso de su razón en ese primer segundo de su vida. La tradición que considera como probable esta «visión beatífica», ¿no ha seguido excesivamente un método de deducción sistemática? ¿No sería preferible, teniendo los textos evangélicos que ates-

56. LAURENTIN, R., *Histoire de la théologie mariale*, en «La vie spirituelle», noviembre de 1952, p. 398-399.

tiguan un real progreso espiritual de María, de atenerse a «la hipótesis de que la riqueza de gracia de María debió por lo menos apresurar el despertar de su razón (como se ve adelantar el desarrollo intelectual de ciertos niños santos)... y que desde este instante existió en el alma de María un impulso místico — quizá encubierto y subconsciente —, pero profundo y total hacia Dios?»

En cualquier hipótesis, la doctrina de la inmaculada concepción no puede significar que María, «contrariamente a todos los santos, no haya conocido el progreso espiritual»; hay que conciliar la doctrina sobre el despertar a la vida mística desde el primer instante de la concepción con la otra doctrina que descubre «tres estadios de gracia radicalmente diferentes en su existencia»<sup>57</sup>.

Por nuestra parte, indiquemos que, si se centra toda la mariología y, *a fortiori*, toda la teología, en el adagio *Ad Iesum per Mariam*, hay que usar de la misma manera, abundante y correlativamente el otro adagio (tan verdadero como el anterior y aún más): *Ad Mariam per Iesum*. Si el teólogo usa simétricamente estos dos caminos, se evitará el desequilibrio ya señalado entre el lugar central que se concede a la intercesión de María y la situación no menos central y única de la mediación de Jesús: *Unus mediator, homo Christus Iesus*.

El tercer peligro por exceso consiste en una magnificación de ciertos aspectos de la piedad mariana. Si hay que tener cuidado en no minimizar la importancia parenética de las apariciones y de los milagros de la Virgen, tal como hemos dicho, hay que evitar igualmente confundir este terreno con el de las fuentes auténticas de la doctrina mariana, la tradición *eclesial* y la Biblia.

Las apariciones y «revelaciones» de la Virgen (como, por lo demás, las de Cristo y las de tal o cual santo) pertenecen al orden «privado»: pueden contribuir al bien espiritual de los fieles y de la Iglesia; y aun pueden ser (y lo son a veces) el origen parcial de ciertos progresos realizados en la conciencia que se va adquiriendo de las verdades teológicas, redescubiertas por otra parte en el testimonio de la tradición, pero por sí mismas no constituyen una fuente teológica. ¿Debemos recordar que las palabras de la Virgen de Lourdes a Bernada no son anteriores a la definición de 1854, sino posteriores?

Ciertamente, el juicio teológico que hay que dar sobre esos fenómenos ganaría más si se inspirase en lo que dice san Pablo a propósito de los carismas de Corinto: *Aemulamini charismata meliora*. También aquí, en vez de agrandar, es necesario *recenterar*<sup>58</sup>.

57. BOUYER, L., art. c., p. 153-155.

58. En «Nouv. Rev. théol.» LXXXIV (1952) 580-607, se encontrará, firmada por el padre Dhanis, la respuesta a las críticas «maximalistas» de ciertos teólogos sobre el libro del mismo autor a propósito de Fátima. La actitud del padre Dhanis nos parece un modelo, que habría que imitar, de sano equilibrio entre el respeto que hay que conceder a esos fenómenos extraordinarios y el sentido del método teológico; la actitud de su contrincante nos parece igualmente típica de la tentación de magnificación de la que hemos hablado.

Los tres peligros señalados — aislar, sistematizar exageradamente, magnificar — suponen con frecuencia otro, el más grave, el de rozar con el error, si no materialmente, por lo menos en esos «imponderables» que forman el clima de una vida espiritual. El error más frecuente aquí es doble: el primero es el de suponer que Jesús está «todavía» demasiado lejos de nosotros y que, por lo tanto, nos hace falta un elemento mediador entre Él y nosotros; el segundo, el de ver demasiado exclusivamente en el Salvador «al Dios, justo y terrible Juez».

Teniendo en cuenta todo esto, el peligro es de cierto «monofisismo» práctico, muy sutil, pero que no es menos sumamente peligroso, porque es imposible fundar una mariología coherente y verdadera sobre una cristología que deja en la sombra, hasta el punto de que a veces parece que las olvide, «las afirmaciones más incontestables de la revelación neotestamentaria sobre el tema de Cristo, las de Hebr 2, 10-11; 16-18; 4, 14-16, sobre la perfecta humanidad de Jesús, que ha venido para salvar lo que se había perdido, como Sumo Sacerdote elegido entre los hombres y capaz de compadecerse de sus enfermedades».

El padre Congar, del que hemos tomado estas líneas, enumera en *Le Christ, Marie et l'Église* algunos ejemplos de esta desviación en algunos textos, quizá en parte apócrifos, de san Bernardo, Olier, Nouet y hasta en el libro por otra parte tan sugestivo de J. Guittou. Señala que en ciertas formas de mariología científica, por otra parte muy interesantes, está latente el mismo peligro<sup>59</sup>. Con el mismo autor, creemos que este camino está absolutamente cerrado, y aun vemos en él el índice de lo que hemos dicho a propósito de la unión de la mariología y la cristología: porque la doctrina cristológica implicada por ciertos teólogos a partir del siglo XVII está matizada por cierto evolucionismo (por ej., en Bérulle y Condren, que no ven más que un solo aspecto de la encarnación, el anonadamiento interior, llevado tan al extremo, que parece que olviden la vida psicológica de la naturaleza humana de Jesús), su mariología no encuentra siempre el equilibrio que le corresponde. El *Traité de la vraie dévotion à la sante Vierge*, si a veces parece, sobre todo en su vocabulario, estar rozando con un cierto exclusivismo, contiene, sin embargo, frases como la siguiente: «Para ir a Jesús, hay que ir a María; es nuestra mediadora de intercesión. Para ir a nuestro Padre, hay que ir

59. Exposición técnica y crítica en «Rev. Sc. Phil. Théol.» 4 (1951) 626-629. La misma exposición más al alcance del gran público, en *Le Christ, Marie et l'Église*, p. 80-88. BOUYER, L., art. c., p. 139-140, dice que la mariología es un *test* de la cristología. El congreso ecuménico de Lund, en 1952, ha manifestado la importancia de la cristología para la construcción de una sana eclesiología (y, por lo tanto, para nosotros, para la mariología que está implicada en la eclesiología): cf., en AUBERT, R., *Problèmes de l'unité chrétienne*, el anexo redactado por DUMONT, C., p. 130 ss; del mismo autor, en «La vie spirituelle», enero de 1953, p. 99, donde se subraya esta importancia de la cristología. El libro de Guittou, sugestivo e interesante por otra parte, da a veces la impresión de ceder ante un cierto monofisismo, por ejemplo, en la página 164: «Pero entre Cristo y nosotros existe una distancia infinita, y nos sentimos impelidos a buscar la manera de que pueda ser disminuida. El pensamiento de María se presenta naturalmente.» Jamás se debería escribir una sola línea sobre la Virgen antes de haber repensado a fondo los elementos esenciales de la cristología

a Jesús; es nuestro mediador de redención»<sup>60</sup>; este texto, colocado entre los «principios generales», está lleno de un real sentido teológico que es una lástima no se encuentre siempre de nuevo entre los mariólogos actuales.

El pasaje de Péguy, en el que el poeta explica a su amigo Lhote que ya no podía decir el «Hágase tu voluntad» del padrenuestro, pero que a pesar de todo todavía podía decir el «Dios te salve, María», se ha de entender bien: no significa que cuando ya no se puede orar a Dios se pueda todavía rezar a la Virgen, lo que sería un equívoco, porque la oración a María se dirige finalmente a Dios, sino simplemente que, *psicológicamente*, es a veces más fácil, a aquel que «no quiere decir oraciones a la *mie de pain*», rezar por María en la salutación angélica<sup>61</sup>.

## CONCLUSIÓN

De los dos peligros, por defecto y por exceso, que acabamos de señalar en la teología y en la piedad marianas, el segundo es el más

60. *Traité de la vraie dévotion*, párrafo 86. Partiendo de este párrafo 86, se interpretarán otros pasajes que, en una primera y superficial lectura, podrían presentar alguna dificultad; por ejemplo, los párrafos 85, 130, 217, 221, 224, 225, 270, 273. Para comprender el verdadero sentido de este libro, hay que hacer abstracción del vocabulario, porque ostenta la marca de su época y no es siempre tradicional (aunque lo sea mucho más que numerosos folletos modernos que se publican sobre el tema); hay que tener también presente que fue escrito en contra del minimalismo jansenista de su tiempo en materia de devoción mariana. El peligro, actualmente, es más bien a la inversa: el de magnificar sin tener en cuenta el conjunto de la teología. Sería excesivo considerar el libro de san Grignon de Montfort como un esquema que hay que seguir en todo. Pero tenemos que hacer la precisión de que, cuanto más sólidos nos parecen los principios generales en los que se basa este tratado, tanto más nos parece que las aplicaciones cedan con frecuencia al exclusivismo de una «experiencia espiritual privilegiada», auténtica, ciertamente, pero demasiado desarrollada en el sentido único de una reacción contra el jansenismo (en el que no era todo falso sobre este punto) y de la preocupación por una piedad popular inmediata. El movimiento espiritual de la Legión de María nos parece, prescindiendo de un vocabulario «militarista» muy irlandés, uno de los medios de revitalizar el apostolado sobrenatural de los cristianos; además, la riqueza propia de la espiritualidad de la Legión consiste en que, en María, está abierta a las dos vertientes: a la función del Espíritu Santo y a la de la Iglesia. Se podría traducir en sentido más «técnico» la espiritualidad de la Legión, por ejemplo, señalando que, cada vez que se dice que hay que hacerlo todo «en María», no se significa por ello la persona histórica individual de la Virgen, sino su papel en la economía providencial, el de figura, imagen perfecta de la Iglesia. Decir «en María» significa también, aunque no únicamente, «en la Iglesia, por ella». Léase, en este sentido, a monseñor SUEÑENS, L., *Théologie de l'Apostolat de la Légion de Marie*, Brujas 31953; del mismo autor, *Une héroïne de l'Apostolat*, Edel-Mary Quinn, Brujas 1952, en el que se encuentra un testimonio concreto de apostolado mariano en los cuadros de la Legión.

61. Bastará señalar los peligros de la sentimentalidad en materia mariana. ¿Qué pensar de un título como éste, puesto en el encabezamiento de un libro sobre la misa: *A nous deux Maman! On sonne la Messe?* ¿Qué se puede decir de esa relación, presentada recientemente, en la que la navidad es la «fiesta de Mamá»? Cf. «Rev. Nouv.», diciembre de 1952, p. 481-487, en la que se hace un esfuerzo por poner en evidencia la significación litúrgica, y por lo tanto tradicional, de la fiesta de «navidad-epifanía, único misterio de la encarnación». En fin, hay que desconfiar de las «aproximaciones» equívocas de ciertos autores literarios a propósito de la ascensión. Mauriac ha escrito que la definición de 1950 era una «revelación»; Graham Greene afirma, en «Life», que mientras la resurrección de Cristo puede ser considerada como la resurrección de un Dios (!), la resurrección de María presagia la de cada uno de nosotros (citado por CONGAR, Y., *Le Christ, Marie et l'Église*, p. 82). Prescindiendo de las páginas de BERNANOS en *El diario de un cura rural*, y la admirable *Ève* de PÉGUU, hay poco que escoger en la literatura sobre el tema de María, por lo menos poco que valga la pena. En los países de habla inglesa, la colección «Marian Studies», Washington, de la que han aparecido diez volúmenes de 1950 a 1959, proporciona instrumentos de trabajo.

grave actualmente. Quisiéramos ahora señalar simplemente qué nos parece esencial de esta demasiado superficial visión panorámica.

La mariología ha llegado a un recodo; es tiempo de orientar la piedad mariana y la teología en el sentido de una reintegración, no empobrecedora, sino para enriquecerla, en el conjunto de los misterios revelados tales como los propone la tradición *viviente*. Minimizar el papel que desempeña la Madre de Dios en la economía de la salvación equivaldría simplemente a amputarla de uno de sus ejes esenciales; sufrirían la cristología y la eclesiología. Pero, inversamente, no reintegrar la mariología en la teología «económica», sino desarrollarla, permítansenos la comparación, como una planta de invernadero, sería empobrecer la misma mariología y desorbitar gravemente la cristología y la eclesiología. En estos temas existe causalidad recíproca y simultánea: el movimiento debe ser continuo en los dos sentidos, de la mariología a la cristología y a la eclesiología, por una parte, y de estas últimas disciplinas a la mariología, por otra.

La síntesis que hemos presentado a propósito del mundo no creyente ha mostrado cuán inmenso es el papel que desempeña María en el plano histórico y psicológico. Es tanto más importante cuanto que la respuesta que se da a las aspiraciones modernas por la «mujer ideal», la dulzura y el amor, está inspirada no en consideraciones sentimentales o sistemáticas que con frecuencia son contestables, sino en la fuente integral de la teología: se trata de la verdad revelada. Hay que precaverse con el mayor cuidado de imaginarse que la mariología es un «dominio fácil» de predicación o de estudio, y que se puede decir «más o menos cualquier cosa» con tal que sea «piadoso». La mariología, que está en plena formación, es un terreno difícil en teología porque está situada en la encrucijada en la que se reúnen y se cruzan algunas de las líneas teológicas esenciales. En otros términos, es imposible hacer mariología sin, al mismo tiempo y a veces más profundamente, construir la cristología, la eclesiología y la escatología.

El resumen de las opiniones de nuestros hermanos separados en materia mariológica habrá demostrado, esperamos, que el teólogo ha de tener en cuenta sus posiciones, especialmente la de la ortodoxia, para lograr la integración equilibrada de la mariología en la cristología, y la de la reforma para alcanzar un mayor rigor de método y de doctrina teológica. Ya ha pasado el tiempo de las polémicas fáciles, con frecuencia injustas e inexactas.

Sin duda, el catequista y el profesor que hayan leído estas páginas creerán que son difíciles. No pretendemos negarlo. Cuanto con mayor instancia deseamos que María, Madre de Dios, nueva Eva, imagen

escatológica de la Iglesia, sea predicada y enseñada, tanto más deseamos, porque éste es el mismo deseo de la Madre del Salvador, que esta predicación nos conduzca a Cristo. ¿No ha dicho María a los sirvientes de las bodas de Caná: «Haced todo lo que Él os diga»?<sup>62</sup>

62. Conviene que no identifiquemos con la corriente central de la reforma ciertas afirmaciones de teólogos protestantes aislados. El hilo central continúa siendo la preocupación de recordar el tema bíblico del «único mediador, el hombre Cristo Jesús», del «único redentor». La mayoría de los teólogos protestantes, a los que se unirían los anglicanos, dirían, simplemente, que el mejor modo de decir que no existe más que un solo mediador, un solo redentor, es el de ni siquiera comenzar a dar a entender, por medio de un vocabulario ambiguo en el que María sería llamada mediadora y corredentora, que pudieran existir dos mediadores, dos redentores. Ningún mariólogo católico lo piensa ni lo dice. Pero los términos «mediadora» y «corredentora», dicen los reformados, ¿no son de tal manera ambiguos por sí mismos, que casi fatalmente suponen, si se los aplica a María, que van a causar graves malentendidos en el espíritu de los cristianos?

Dicho esto como descripción de su mentalidad y de sus legítimos temores, permanece siendo verdad que la reintegración de los temas marianos en el pensamiento reformado se realiza en un plano absolutamente diferente del de la mediación y la corredención; se orienta en la línea de la relación de María y de la Iglesia, bajo el signo de la que es modelo de la aceptación de la salvación. Nos podemos preguntar si ante esta reserva claramente expresada, que subsiste a pesar de la superación de la psicología de controversia, la discreción de un san León, que no deseaba que el concilio de Calcedonia diese ninguna definición, no debería inspirar a los mariólogos católicos. ¿No sería mucho más prudente, teológicamente, y también ecuménicamente, permanecer, en lo que se refiere a los aspectos «mediación, corredención, realeza de la Virgen», en el estado de los *theologumena*, de opiniones teológicas legítimas dentro de una tradición cristiana viviente, pero que, a no ser que apareciesen peligros urgentes y graves — y mal se ve cuáles podrían ser éstos —, sería mucho más tradicional no constituirlos en dogmas definidos? (nota de 1962).



## Capítulo segundo

### ORIENTACIONES DOCTRINALES Y PERSPECTIVAS CATEQUÉTICAS

La mariología es principio de luz y factor de equilibrio para todo el resto de la doctrina cristiana. En el origen, la realidad de la maternidad de María se dirigió contra el docetismo, que destruía la naturaleza humana de Cristo; después, el título de *Theotokos* (Madre de Dios) fue la ocasión para definir la divinidad de Cristo, y así sucesivamente hasta la reciente definición de la asunción, proclamada con el fin explícitamente formulado de afirmar la fe en el destino divino del hombre y en la resurrección de los cuerpos, proponiendo, en una palabra, a María como modelo y como tipo de la humanidad rescatada en marcha hacia su triunfo. Brevemente, a imagen de la Virgen, «esclava del Señor», la mariología es a su vez «esclava» de la teología, y los que durante el siglo XIX, sobre todo, le han quitado su misión para hacer de ella algo como una especialidad cerrada, la han conducido al mismo tiempo a la miseria y a la esterilidad. A partir del siglo XVII se ha cavado un foso entre teología y mariología. Gracias a la relación que se establece entre la Iglesia y María, se entrevé la posibilidad de equilibrar la tendencia que asimila en exceso a María con Cristo<sup>1</sup>.

El hecho de que se esté rellenando el foso entre la mariología y la teología general nos parece que es el punto esencial que hay que señalar ante todo en este ensayo de orientación doctrinal. Es necesario, sin embargo, acordarse de que la teología mariana está en plena formación y que es un tema difícil. Nos limitaremos a indicar las perspectivas que nos parecen suficientemente firmes para poder servir de puntos de partida a los catequistas y a los profesores de religión. No se encontrará,

1. Citaremos nuestras fuentes principales en siglas. Las cuatro crónicas de LAURENTIN, R., en «La vie spirituelle», febrero, marzo, mayo, noviembre de 1952 = L, I, II, III, IV; CONGAR, Y., «Bull., Théol.», en «Rev. Sc. Phil. Théol.» 4 (1951) = C, I; CONGAR, Y., *Le Christ, Marie et l'Église* = C, II; CONGAR, Y., *Réflexions sur l'Assomption*, en «Dieu vivant» 18 (1951) = C, III; BOUYER, L., *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, en «Irénikon» XXII (1949) = B; GUITTON, J., *La Vierge Marie* = G; nuestro artículo sobre *Tradition et oecuménisme*, en «Irénikon» XXV (1952) = TO. El texto que hemos citado al principio está tomado de L, IV, p. 400-401, y L, II, p. 295, 303.

por lo tanto, aquí una síntesis personal; *a fortiori*, no se deben buscar ideas nuevas. En fin, conviene indicarlo, nos vamos a abstener de describir y discutir las hipótesis más atrevidas presentadas en nuestros días, por ejemplo, la opinión sobre el mérito corredentor *de condigno*<sup>2</sup>. Lo que simplemente queremos esbozar son algunas orientaciones fundamentales de la mariología.

### I. METODOLOGÍA Y ORIENTACIÓN DE CONJUNTO

Haremos dos observaciones en lo que se refiere a la metodología. La primera es para recordar que tenemos dos caminos de acceso hacia el misterio mariano, el de la Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento, y el de la tradición eclesial.

El profesor debe estar al corriente de la significación general de los textos y sobre todo de los temas veterotestamentarios que forman el fundamento de la revelación mariana del Nuevo Testamento. María está situada en el mismo gozne entre la antigua y la nueva economía: por una parte, María es la floración suprema de esa preparación humana (aunque realizada en la gracia<sup>3</sup>) de la cuna destinada a recibir al Mesías; por otra parte, después de Jesús, María representa «el consentimiento y la cooperación de la Iglesia»<sup>4</sup>.

Además, los mismos textos del Nuevo Testamento, especialmente los de Mateo y Lucas, se han de entender y exponer ante todo según su sentido literal: conviene que el alumno se prepare para *realizar* (en el sentido de Newman) la personalidad histórica de la Virgen, porque es necesario que esta personalidad aparezca enraizada en la humanidad adamítica<sup>5</sup>. Se evitará así una presentación unilateral de la Virgen, la que partiría exclusivamente de la figura que reviste en el misterio litúrgico y en la tradición patristica. Concretamente, si es necesario hablar de la imagen gloriosa de la «Mujer coronada de estrellas», tal como aparece en el Apocalipsis, igualmente hay que evocar a la humilde joven de Nazaret, modesta, oculta, llena de un fervor atento, tal como aparece en los sinópticos. Con la condición de que se entienda bien, diríamos que es necesario precaverse de no presentar sino los pri-

2. L, I, p. 180-184, expone claramente el punto fuerte y débil de esta teoría. La bibliografía enumerada, p. 249, n. 1, que remite, en gran parte, a las crónicas marianas más completas, nos dispensará, con algunas excepciones, de citar directamente las referencias completas de los autores, porque se los encontrará en L y C, I.

3. B, p. 155.

4. C, III, p. 111-112.

5. G, p. 25-82, hace una buena exposición de este punto de vista. Hay que combinarlo con lo expuesto en p. 137-189, en que el autor expone el misterio de María.

vilegios supereminentes de la Virgen, su maternidad divina, por ejemplo, descuidando su humanidad histórica. De esta manera se cometería el mismo error que se cometió a propósito de Cristo, al subrayar demasiado exclusivamente su divinidad. El error sería aquí más grave, puesto que María es y permanece siendo una criatura. Creemos necesario subrayar que existió, por ejemplo, un progreso en la santidad de María, en su comprensión de los misterios divinos que se realizan en ella, porque sobre este tema son formales los textos de los sinópticos<sup>6</sup>.

Por otra parte, el profesor enseñará la mariología usando el segundo método de investigación, el de la tradición teológica, en la liturgia de los padres. A esto se refiere lo que J. Guittou llama «el misterio de María». El profesor mostrará que si María aparece en la eternidad inmutable, su presencia no es un alejamiento, sino un *envolvimiento*: en el interior de la esfera más envolvente, la de Cristo, se suceden otras esferas, entre ellas la de la Virgen<sup>7</sup>.

Sin duda, la dificultad consiste aquí en hacer el paso «de la criatura humana, histórica, a este ser celestial que representa la piedad y el dogma». Esta dificultad se encuentra ya al estudiar a Jesucristo; en mariología hay que aceptar las dos imágenes, como igualmente verdaderas. Si se comprende bien que para cada uno de los cristianos ya ha comenzado la eternidad, aunque todavía no se haya fijado, y que «el misterio de la eternidad es el de la personalidad finalmente constituida», se captará cómo la idea de nuestro ser está ya secretamente realizada, por lo menos en substancia, por la gracia. En María, inmaculada y totalmente rescatada, esta «idea eterna» y esta «personalidad» estuvieron ocultas durante el tiempo de su vida terrestre, pero el paso a la vida bienaventurada no hizo sino manifestar lo que ya era sobre la tierra.

Hacer comprender bien a los alumnos que esta doble imagen (para nosotros) de la Virgen, en el tiempo y en la eternidad, no es más que una sola a los ojos de Dios, y que la vida de María no es más que el paso del envolvimiento oculto de esta imagen a su manifestación gloriosa, es hacerles captar la ley esencial de la economía de la fe sobrenatural, a saber, que la eternidad comienza en el tiempo<sup>8</sup>.

Se comprende ahora la importancia de usar al mismo tiempo las dos fuentes teológicas que nos enseñan la verdad sobre María, la de la

6. B, p. 154, y G, p. 25-82.

7. G, p. 209-211, 237 ss.

8. G, p. 137-146.

vida «histórica» de la Madre de Dios y la de su significación «transhistórica», sobrenatural y oculta, la del «misterio de María».

La segunda observación metodológica pretende precisar la significación de la tradición en mariología. Mientras que el primer conjunto de verdades marianas, las de María en la historia, está sobre todo centrado sobre los sinópticos, el segundo tiene sus raíces en la tradición joánica, sobre la que vamos a insistir más adelante.

Es de esperar que la definición de 1950, si se comprende bien, contribuya a la elaboración de una mariología equilibrada. El «nuevo dogma» nos obliga a profundizar la conexión de los misterios entre sí y su armonía con el fin último del hombre, tales como aparecen en la Escritura y en la tradición: ésta es la función normal de la teología. Solamente que, como en el caso de la ascensión, siendo imposible el método del literalismo inmediato y explícito, estando mudos la Escritura y los siete primeros siglos, explícitamente por lo menos, sobre esta verdad, el teólogo está obligado a profundizar e investigar sus criterios en la analogía de la fe<sup>9</sup>. Dicho de otra manera, es necesario que la exposición sobre Cristo, el Espíritu Santo y la Iglesia se haga de tal manera, que el papel de María aparezca inmediatamente; por otra parte, la exposición mariológica hay que hacerla de tal modo, que aparezcan inmediatamente en su conjunto las implicaciones cristológicas, eclesiológicas y pneumatológicas. Es afirmar que la teología mariana debe dirigir la espiritualidad mariana, y no, inversamente, ponerse ciegamente al servicio de aquélla<sup>10</sup>.

Se captará mejor nuestro pensamiento si decimos que la definición de 1950 nos debe hacer comprender mejor los otros misterios de la economía de la salvación. La ascensión de María se presenta a la Iglesia tan profundamente unida no solamente a las otras verdades marianas, la maternidad divina y la inmaculada concepción, sino también a las otras verdades de la fe, que negarla sería equivalente a poner en peligro estas verdades esenciales. El criterio para una buena enseñanza mariológica consiste en esto: hay que distinguir, ciertamente, pero no separar; hay que «distinguir para unir»; la mariología es el gozne, «el microcosmos que refleja el macrocosmos de la teología general sobre el tema de la encarnación, de la gracia y de la Iglesia»<sup>11</sup>. Un buen profesor hablará de tal manera de María, que los alumnos vean mejor la conexión de las verdades de salvación. Las dos grandes líneas directrices que vamos a seguir antes de esbozar la síntesis están abiertas ambas sobre el «macrocosmos» de la teología.

9. C, III, p. 110.

10. C, I, p. 634.

11. G, p. 133.

La orientación doctrinal esencial es una consecuencia, por lo tanto, de esta metodología general. En cierto sentido, por su apertura sobre las disciplinas teológicas, una enseñanza mariana especializada no es necesaria en la predicación y en la catequesis; el hilo conductor de la predicación, en efecto, debe ir sobre lo esencial de los misterios y, mientras muestra las conexiones sobrenaturales, ir explicando cada vez tanto la economía general de salvación como sus aspectos mariológicos.

## II. LA PRIMERA LÍNEA MAESTRA: «MATER DEI»

La anunciación realiza la encarnación del Verbo divino en una naturaleza humana. Las fuentes son, de una parte, los textos sinópticos y, de otra parte, la definición de 431<sup>12</sup>.

En la anunciación existen dos elementos, la elección divina, el llamamiento, por la voz del ángel, y la respuesta, el *fiat*, que representa la cooperación de la humanidad a la encarnación del principio divino de nuestra salvación.

El tema del *llamamiento* divino se encuentra a través de todo el Antiguo Testamento; comprende tanto la elección de seres individuales, Abraham, Moisés, como la de un pueblo particular, el «pueblo de Dios», Israel. Hay que advertir que el llamamiento de un individuo está inscrito siempre en la Biblia dentro de un llamamiento comunitario: Abraham, Moisés, los profetas, son elegidos dentro del plan de la salvación del pueblo de Dios. María es escogida por Dios, pero su elección se inscribe también dentro del cuadro de la elección general del pueblo de Dios, por lo menos cronológicamente, porque, ontológicamente, la elección de María es anterior, es el arquetipo del llamamiento hecho al pueblo de Dios, imagen de la Iglesia. La anunciación es, por lo tanto, la coronación de las «anunciaciones» anteriores: es la transposición, en un plano superior, diferente no solamente en grado, sino también en naturaleza en relación con las elecciones anteriores; es, diríamos, la transfiguración, porque esta vez se trata de la elección para la maternidad divina. Mientras que los profetas eran los testigos de la palabra divina, durante sus manifestaciones orales o «sacramentales», María es el tabernáculo de la encarnación de la palabra substancial, personal, el Verbo divino que ha bajado entre nosotros. La unidad de hipóstasis en Jesucristo es el fundamento de la denominación de Madre de Dios según la carne. El misterio de María<sup>13</sup> se ha desarrollado alre-

12. C, I, p. 624.

13. La cumbre es aquí el siglo XII. El texto del «pseudo-Agustín», que tuvo tanta influencia, tiene fecha, según parece, de esta época. Cf. L, IV, p. 393.

dedor de esta maternidad divina, situada en el centro mismo de la obra de salvación, porque la resurrección, la Iglesia, el don del Espíritu, la gloria escatológica son prolongamientos de la encarnación.

Hay que hacer ver a los alumnos la continuidad de esta línea profunda que, partiendo de la presencia misteriosa de Dios en el desierto, en la columna de nube, termina en el texto de Juan: «La palabra puso su tienda de campaña entre nosotros»<sup>14</sup>, al mismo tiempo que hay que subrayar en María, Madre de Dios, el paso a un plano absolutamente trascendente, el de una iniciativa divina esencial, la encarnación en el sentido fuerte, cuyas iniciativas anteriores no eran más que la sombra y la preparación.

En el misterio de la anunciación, existe también la respuesta, el *fiat*. La respuesta de María no es solamente psicológica; es, diríamos, igualmente ontológica, es decir, alcanza al ser todo entero, la criatura de Dios que, en la gracia, por su aceptación, se convierte en creadora, y creadora en la integridad original, porque, si María es madre, permanece virgen en su misma maternidad.

Conviene recordar aquí uno de los puntos esenciales de la fe: «La humanidad está hecha a imagen de Dios en el sentido de que no es un objeto muerto, algo acabado, sino un sujeto vivo que, por más paradójico que esto parezca, está llamado a tomar parte en su misma creación, en cuanto que a él le pertenece el perfeccionarse.» Por ejemplo, «la fecundidad de la humanidad es el carácter mismo que afirma en ella la imagen divina, puesto que la hace creadora al mismo tiempo que criatura. La creación nacida de Dios es tan profundamente “creación”, que otorga al hombre el poder de ser a su vez “creador”, en un sentido analógico y dependiente, ciertamente, pero real, el que permite decir que “Dios tiene necesidad de los hombres”. Únicamente después del pecado, “la fecundidad humana se ha hecho fundamentalmente ambigua, porque la generación propaga, inextricablemente confundidos, la vida y el mismo pecado, es decir, la muerte. Al mismo tiempo que continúa afirmando nuestro parentesco divino, nos reduce al nivel de la simple animalidad. Está unida al hecho, tan bien afirmado por Pablo, de que la corporeidad de la humanidad es santa, es una glorificación de Dios, mientras que su carne es pecadora, es el instrumento del diablo. Para hablar más concretamente, la vida, en la humanidad adamítica, ya no se propaga sin desgarrones. El ser que la transmite no lo hace sin dañar su propia integridad, y el ser que resulta es, nativamente, un ser separado. Como dijo Orígenes, *ubi peccatum, ibi multitudo*.»

Siendo María una madre *virgen* representa la integridad original: en ella la criatura vuelve a ser «creadora» sin ambigüedad, sin el desgarrarse de la integridad original. Ella es, no solamente en su pensamiento y en su amor, sino en su ser de madre virginal, la respuesta perfecta de la criatura, la cooperación humana querida por Dios en la gran obra de la vida y la santi-

14. Recordamos que el término *eskénosen*, de Ioh 1, 14, hace alusión a la tienda del tabernáculo sobre la que reposaba la columna de nube.

ficación; ella realiza, en el plano más elevado de la misma vocación de la humanidad en cuanto criatura, su maternidad divina. Lo que constituye en este aspecto la gracia propia de María, no es simplemente el ser virgen, y la más pura de las vírgenes, sino el que es virgen en su misma maternidad. Su maternidad no implica para ella ninguna hendidura, ninguna disminución; y, lejos de hacer nacer un elemento más en una humanidad en plena disociación, María da a luz al nuevo Adán, por quien y en quien «todos los hijos de Dios dispersos se reunirán en un solo cuerpo». La gloria total y única de la Virgen, «plenamente concentrada en el hecho de que es la madre del Salvador, consiste en ser a la vez el retorno a la integridad primitiva de la creación tal como salió de las manos del Creador, y la culminación del fin supremo que Él proyectó por ella. Por la perfecta respuesta de su iniciativa creada a la iniciativa creadora, la humanidad entera vuelve a ser tal como Dios la había concebido y, al hacerlo, pone en el mundo el producto perfecto de la obra *común* de Dios y de la humanidad, el Dios-hombre»<sup>15</sup>.

Los dos aspectos de la anunciación-encarnación están expresados en los términos litúrgicos: *Rorate coeli desuper et nubes pluant iustum; aperiat terra et germinet Salvatorem*. Esta frase resume, en María, todo el Antiguo Testamento. Es una manifestación de que la humanidad coopera también realmente a la salvación; es decir, que, si Dios da, da realmente *algo*; la criatura se convierte, «ella misma», en la receptividad, la acogida; pero esta receptividad es *creadora*.

La misma noción de creación es la que debe ser profundizada aquí por el catequista: Dios da a la criatura «el ser una substancia, el ser activa y el alcanzar su fin». La condición de criatura no es pasividad, sino receptividad activa, participación ontológica en el poder activo y «creador» del mismo Dios; la doctrina de la imagen divina implica esencialmente este aspecto. Esta receptividad creadora se verifica también en el plano de la gracia. Es, por lo tanto, necesario insistir paralelamente en la idea de que el *fiat* de María es enteramente don de Dios, lo que salvaguarda la trascendencia de la iniciativa divina, pero don real; es decir, la acción de Dios penetra tan profundamente el ser natural y sobrenatural, que le concede el cooperar realmente en la obra de creación y de redención. No existe, por lo tanto, aquí una conjunción pelagiana de Dios y del hombre, sino simplemente una visión de la amplitud y de la profundidad ontológica y sobrenatural de la obra de Jesús.

Estamos aquí ante uno de los ejes teológicos de los que hablábamos al principio: lo que está en juego en el misterio de la anunciación, bajo el aspecto del *fiat*, es el papel de la humanidad en la obra de la redención. En el horizonte de estas consideraciones esenciales sobre la maternidad divina de María apunta el peligro «monofisita» señalado, por otra parte, tanto en la cristología (en la que se minimizan los actos de voluntad y conocimiento de la naturaleza humana de Jesús), como en la eclesiología

15. B, p. 143-144. El profesor se fundará aquí, como lo hace B, en los textos de las antífonas de la circuncisión, que es la fiesta de navidad celebrada en una atmósfera mariana.

(en la que no se consideran más que las estructuras sobrenaturales) y la mariología (en la que no se subraya más que la elección, el privilegio sobrehumano, descuidando la cooperación humana, en la gracia, de la Madre del Señor)<sup>16</sup>.

Si en la maternidad divina existe la elección divina y la respuesta humana (en la gracia), y si esta respuesta es el cumplimiento perfecto de la vocación de la criatura llamada a una función «creadora», tanto en el plano terrestre como en el de la santificación, se ve ahora en el horizonte una de las verdades esenciales de la mariología: «La correspondencia libre a la gracia divina en virtud de la cual tenemos el deber de trabajar nosotros mismos por nuestra salvación, aunque sea verdad que siempre es Dios el que opera en nosotros el querer y el obrar, nunca puede existir sino como envuelta y ligada por la de la Virgen, que constituye su más perfecta realización. La libertad santa y creyente de María engendrará perpetuamente la nuestra. Nunca puede el hombre aceptar la gracia de otra manera que calcándola sobre la suya y como dejándose llevar y absorber en la suya»<sup>17</sup>. María, por su *fiat*, es el arquetipo trascendente de todos los *fiat* de los hombres ante el llamamiento de Cristo, porque en ella se encuentran realizadas las dos líneas de fuerza de la redención, el don de Dios y la respuesta de la libertad, no formando esas dos líneas de fuerza más que una sola, la actividad de la creación sobrenatural por la que Dios a la vez *se da* y *nos da* el aceptar libremente en la gracia. Existen aquí unas bodas entre Dios y la humanidad, estando la respuesta de la humanidad envuelta, llevada, *creada* en la verdadera libertad, por la misma iniciativa divina.

Hay que precaverse aquí, según nuestro parecer, de una extrapolación peligrosa, la que representa, por ejemplo, la tesis de H. M. Köster (que no hay que confundir con M. D. Koster). Este teólogo, optando por la cristología alejandrina, según la cual el mediador sacerdotal es el Logos *divino*, cree que, no existiendo personalidad humana, Jesucristo no puede cumplir la función de expresar la solidaridad, la cooperación, la aceptación del don de Dios; existiría aquí un «espacio libre» en el que poder colocar la mediación de María sin disminuir la de Cristo, representando María, en la obra de la *constitución* del tesoro de la redención, la parte de la *persona* humana, la *aceptación activa*. Como han dicho Laurentin y Congar, existe en esa concepción un peligro de monofisismo. En cualquier caso, lo que hemos dicho anteriormente no implica en ningún título esta teoría de Köster<sup>18</sup>.

16. C, II está completamente concebido en este sentido, sobre todo el capítulo primero.

17. B, p. 145.

18. C, p. 627-629, y L, II, p. 302. La mayor dificultad del sistema de Köster es que se apoya fuertemente sobre la bilateralidad, dando la impresión de una especie de «conjunción» de María y de Cristo, en un mismo plano. Semmelroth escapa a estas dificultades, aunque esté influido por Köster.

Una vez reconocido el papel de arquetipo al *fiat* de María en la aceptación humana del don de la salvación en nosotros (pero no en la constitución objetiva de este mismo don)<sup>19</sup>, estamos orientados, partiendo de esta primera línea maestra, la de la maternidad divina, hacia una maternidad de gracia, por lo menos en el sentido de que María es el modelo de toda receptividad creadora a la vida sobrenatural en la humanidad<sup>20</sup>.

Se podría preguntar si, al profundizar la significación teológica del *fiat*, no se encontraría la segunda línea maestra, a través del sesgo de lo que nosotros llamaríamos «la sponsabilidad». En el texto *Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*, algunos teólogos, parece que después de san Bernardo, han visto implicado un tema que expresan por las palabras *Sponsa Spiritus Sancti*. Personalmente, no vamos a elegir estos últimos términos, porque no se comprende bien cómo pueden unirse con otra denominación, mucho más antigua y sobre todo mucho más unida a los temas centrales en eclesiología, *Maria, Sponsa Verbi*; pero se puede preguntar legítimamente si la importancia del *fiat*, es decir, de la cooperación creadora de María, no implica, en el mismo centro del misterio de la maternidad, una relación de esposa. Esta relación implica evidentemente una unión muy directa con la noción de «maternidad extendida, integral».

Al finalizar la exposición de esta primera línea maestra, descubrimos, por lo tanto, dos verdades centrales de la mariología y de la teología general: la primacía absoluta del designio de elección divino, puesto que únicamente Dios puede «dar a Dios», Dios solamente puede dar al hombre una libertad natural y sobrenatural verdadera, porque Él la ha creado y re-creado (en la gracia); el consentimiento maternal, imagen de todos nuestros consentimientos, realización perfecta de la vocación natural y sobrenatural de la humanidad, imagen de Dios, es decir, criatura-creadora, tomando estas últimas palabras, evidentemente, en el preciso sentido con que las hemos expuesto.

El punto de unión de estas dos verdades centrales se encuentra en la cristología: el Verbo divino es el que se encarna libremente, pero en una naturaleza humana, dotada de energía y de voluntad humana; esta naturaleza humana, porque y en tanto que asumida ontológicamente en la persona divina, obra la salvación, se convierte en el «sacramento» de la divinidad. En Jesús existen la vida divina y la vida humana, unidas pero no confundidas, distintas pero no separadas. Evidentemente, con las distinciones que se imponen, estas dos mismas verdades se encuentran de nuevo en la mariología y en la eclesiología. No existe, por consiguiente, ningún peligro de restar a Cristo lo que se

19. Cf., infra, p. 243-245.

20. B, p. 145-146.

da a María, puesto que la maternidad divina está orientada esencialmente hacia el Hombre-Dios.

### III. LA SEGUNDA LÍNEA MAESTRA: «SPONSA VERBI»

Los puntos máximos son aquí la inmaculada concepción y la ascensión. Desde el punto de vista escriturístico, el clima es sobre todo el de la revelación de Juan, aunque estos dos dogmas aparezcan, más directamente que el precedente, ligados al magisterio vivo de la Iglesia. Sobre todo a partir del final del siglo XII, la tradición ha esclarecido estos aspectos del misterio mariano. Con la inmaculada concepción y la ascensión nos encontramos ante dos datos que pertenecen a la economía positiva, libremente querida por Dios. Ante todo, vamos a profundizar el tema María-esposa en sí mismo; a continuación expondremos su manifestación en los dos dogmas antedichos.

#### 1. *El tema de María-esposa*<sup>21</sup>.

Este tema incluye dos aspectos: María está asociada al principio de salvación, no solamente en el momento histórico de la encarnación, sino en toda la economía; María es esposa fecunda, es decir, es madre de los rescatados, por su maternidad de gracia.

a) *Los temas bíblicos.* Se trata aquí de temas y no de textos aislados, porque la imagen de María, *Sponsa Verbi* aparece en el juego de las conexiones de los temas revelados, en la misma intersección de éstos, gracias a la luz de la analogía de la fe.

El tema de las bodas se encuentra a través de todo el Antiguo Testamento; se refiere a Israel, pueblo de Dios, del que la Biblia dice que es la esposa de Yahveh, pero comprende igualmente al alma individual de cada uno de los miembros del pueblo de Dios. Nos parece que uno de los puntos culminantes del Antiguo Testamento, aquel en que se unen una serie de líneas de la revelación, está expuesto en este concepto.

La imagen de las bodas reaparece en el Nuevo Testamento, en el tema de la Iglesia-esposa, de la que hablan san Pablo y el Apocalipsis: Cristo se ha entregado a fin de que la Iglesia aparezca como una esposa sin mancha y sin arruga ante el trono de Dios; el sacramento del ma-

21. La perspectiva que nos sugieren las palabras de este título está inspirada en la mariología especulativa. Pero creemos que está fundamentada en la teología positiva, como vamos a ver.

trimonio es grande «en relación con Cristo y la Iglesia»; en fin, la mujer coronada de estrellas, que tiene la luna debajo de sus pies y que está dando a luz en el dolor, es, entre otras significaciones, una imagen de la Iglesia.

Añadamos, en fin, que para el Antiguo Testamento el texto del Protoevangelio, sin implicar por sí mismo la imagen de la esposa, expresa sin embargo la idea de la descendencia de la mujer asociada a la obra de la victoria sobre el demonio. Si no implica explícitamente el tema de la esposa, tampoco lo excluye.

Una vez recordada esta línea de temas bíblicos explícitos, del Génesis al Apocalipsis, se nos presentará una segunda serie de temas que vuelve sobre la primera profundizándola y revelando en ella las implicaciones marianas. Esta profunda serie de temas se encuentra en la revelación joánica, que, a nuestro parecer, representa una de las cumbres del Nuevo Testamento. Los textos marianos del evangelio de Juan (2, 1-11; 19, 25-27) ligados, por una parte, al versículo 13 del prólogo y al Génesis 3, 15 y, por otra parte, al Apocalipsis 12, insinúan que María, esposa del Verbo, está asociada a la redención y es madre espiritual de los fieles.

Se trata de conexiones entre las diferentes partes del evangelio, por una parte, y, por otra, entre este evangelio, el Génesis y el Apocalipsis. Existe, por ejemplo, en las palabras «Mi hora no ha llegado todavía», pronunciadas en Caná, un lazo de unión entre el misterio de las bodas de Caná y el de la hora de la cruz. El misterio de Caná es una anticipación del de la cruz; este último, manifestando la gloria de Jesús, funda también el nacimiento de la Iglesia, nacida del costado del «nuevo Adán» «dormido sobre la cruz» y vivificada por los dos sacramentos *del Espíritu*, el bautismo y la eucaristía; María está presente. María está presente también en Caná, donde el agua cambiada en vino simboliza la eucaristía: las bodas de Caná son bodas mesiánicas, banquete del reino, porque, en san Juan, se colocan inmediatamente después del bautismo de Jesús en el Jordán, donde Juan el Bautista cumple su misión de precursor del reino.

Este primer lazo de unión entre Caná y el Calvario se anuda, por lo tanto, alrededor del tema de la gloria de Jesús en la muerte gloriosa; pero este tema significa también el nacimiento de la Iglesia, nueva Eva nacida del nuevo Adán; María, presente en estos dos acontecimientos centrales en el evangelio de Juan, está, por consiguiente, unida misteriosamente al misterio de la muerte salvífica que funda el reino, y al del banquete nupcial que funda a la Iglesia, nueva Eva.

Sin duda, los papiros Bodmer II y XV establecen como segura la lección original de Ioh 1, 13, *nati sunt* y no *natus est* (lección que habría nacido en un medio de gnosis ptolomeana): no existe, sin embargo, aquí ninguna alusión al nacimiento virginal. Esta observación invita a la prudencia y recordará el peligro de «sistematizar» partiendo de ciertas relaciones preconcebidas. Por otra parte, los acontecimientos que se narran hasta el

acontecimiento de las bodas de Caná están agrupados por san Juan en *siete días*; y, haciendo alusión claramente en las primeras palabras del prólogo, «En el principio...», al primer versículo del Génesis, se podrá entrever que la primera sección del evangelio, la que está centrada alrededor de los testimonios de Juan Bautista y de María, es, según el autor inspirado, la manifestación de la nueva creación sobrenatural, el retorno en Jesús a la integridad adamítica. En otros términos la primera sección del evangelio de Juan es un *nuevo génesis*, la narración de la nueva creación en Jesús.

Estamos, por lo tanto, en presencia de dos series de aproximaciones: Caná-Calvario, por una parte, y, por otra, Prólogo-Bautismo-Caná y narración de la creación en el Génesis. Debemos mencionar ahora una tercera conexión, la que une el evangelio al Apocalipsis en la imagen de la mujer coronada de estrellas. Esta triple conexión hace aparecer a María como la mujer enemiga de la serpiente, madre asociada al Salvador en la obra de la redención; ésta es la razón por la cual se la representa en dos pasajes paralelos (19, 26 y Apoc 12, 17) como la madre de los fieles. Además, en el momento en que Juan escribía, la consideraba, colocada en su lugar, bajo el aspecto glorioso que sólo es comparable con el del Cordero triunfante y el de la Jerusalén celestial.

Si consideramos ahora que la Jerusalén celestial está presentada por Juan, en el Apocalipsis, como una esposa preparada para su esposo, y que todos los temas describen el misterio de las bodas de Dios y del mundo en el reino, alrededor del banquete mesiánico (aunque el evangelista no atribuya explícitamente a María el título de nueva Eva), estas aproximaciones muestran que María está íntimamente asociada al nuevo Adán. Existe aquí una base para el título de nueva Eva que, por lo menos en parte, la tradición concede a María. Aquí se encontrará la raíz escriturística para el título de *Sponsa Verbi*<sup>22</sup>.

b) *Los temas tradicionales.* El paso de la revelación joánica a la liturgia es fácil: mientras que en la primera línea maestra la solemnidad litúrgica era sobre todo navidad-circuncisión, en la segunda línea, las fiestas que se presentan en conjunto son las de la dedicación de las iglesias, la ascensión (nuevo oficio) y la inmaculada concepción, y, superando estas tres solemnidades, la de la epifanía<sup>23</sup>.

El centro de gravedad aquí es el misterio de la Iglesia, mientras que el de la primera línea maestra era el de la encarnación. María es *Urbild der Kirche*, según la idea de Semmelroth<sup>24</sup>. María es la Iglesia. Si la Iglesia es la nueva Eva, siendo María el arquetipo de la Iglesia, es igualmente nueva Eva. Si la Iglesia es esposa del Verbo, María es igualmente, y esta vez con un título completamente particular, *Sponsa Verbi*. Si la Iglesia es nuestra madre, María lo es también, con un título único.

Nueva Eva, esposa, madre de los fieles: estos tres títulos se pueden decir igualmente de María y de la Iglesia.

Existe aquí una línea de pensamiento algunos de cuyos trazos se encuentran ya en la tradición más auténtica. Aunque sólo recientemente los teólogos se han dedicado a poner en evidencia esta conexión de María y la Iglesia, este tema es tan antiguo como la Escritura leída en la tradición eclesial. Las dificultades comienzan desde el momento en que se quiere precisar de cerca, tanto desde el punto de vista especulativo como positivo, el juego sutil de las relaciones y de las diferencias que existen entre María y la Iglesia.

Una primera precisión sería que María es la Iglesia en el orden de la santidad ontológica y no en el de la santidad sacerdotal, en el sentido estricto, porque el carisma sacerdotal está inmediata y esencialmente ligado a la humanidad del Verbo mediador<sup>25</sup>. En segundo lugar, conviene recordar que María no es una «persona social, como Cristo, sino una persona con misión social»<sup>26</sup>. Esto no obsta a que uno se pueda limitar a la consideración de la Virgen como persona histórica individual; hay que verla en relación con el Cristo total; de la misma manera que el centro de la economía no es el Cristo «histórico», sino el Cristo total, así también el centro de la mariología no es su persona histórica, sino su «persona con misión social»<sup>27</sup>. En tercer lugar, hay que hacer advertir una diferencia importante en el modo cómo occidente y oriente tratan el tema de María-Iglesia: el oriente va de la Iglesia a María (lo que parece más conforme con san Juan), mientras que occidente va más bien de María a la Iglesia<sup>28</sup>. Esto nos conduce a una cuarta precisión, hecha por el padre Congar: la tradición sobre el tema Eva-María no se ha estudiado todavía de manera completa y precisa; en el estado actual de las investigaciones, aparece, por una parte, «cierta relación entre Eva y María, y, por otra parte, la relación paulina entre Adán y Cristo, aunque en los padres la nueva Eva, como esposa del nuevo Adán, es la Iglesia. Según los padres, María sería más bien el nuevo paraíso»<sup>29</sup>.

No habiéndose solucionado todavía estos problemas, conviene ser prudentes en la utilización de las relaciones entre María y la Iglesia. Personalmente, preferimos remontar, como los orientales, de la Iglesia, nueva Eva, a María; pero esto en nada modifica la realidad de la unión de los dos aspectos de la economía salvífica. Por ambos lados existe «femineidad, receptividad creadora»<sup>30</sup>; por ambos lados existe una relación de esposa (asociación, vivificación de la esposa por el es-

22. Inspirado en BRAUN, F. M., *Marie, Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris 1952.

23. TO, p. 357-362, y nuestro artículo *Noël-Epiphanie, unique mystère d'Incarnation*, en «Revue Nouvelle», diciembre de 1952.

24. C, I, p. 625. Citemos también a RAHNER, H., cuya recensión se encuentra en el mismo lugar.

25. JOURNET, CH., *La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge, Saint-Maurice* (Suiza) 1951 (art. de «Nova et Vetera» reproducido en separata).

26. L, I, p. 182.

27. C, I, p. 626.

28. L, II, p. 296.

29. C, I, p. 625, n. 79, y DE LUBAC, H., *Méditations sur l'Église* (col. «Théologie», n.º 27), Paris 1953, p. 273 ss.

30. L, II, p. 299.

poso, el Verbo), fecundidad maternal (engendrar a Cristo) en el alma<sup>31</sup> y eficiencia del Espíritu Santo (que es el alma de la Iglesia, como fue también el agente de la encarnación *ex Maria*<sup>32</sup>). La ventaja que tiene esta perspectiva es que es perfectamente asimilable por los fieles, porque está ligada a las verdades centrales de la economía de salvación en la Iglesia, nuestra madre, al mismo tiempo que subraya el papel que María desempeñó en esta obra. En fin, ¿no es evidente que también aquí, al elegir como centro de gravedad la eclesiología, se evita encerrar la mariología en sí misma, puesto que el misterio de la nueva Eva, de la esposa del Verbo, tanto en María como en la Iglesia, no tiene sentido si no es por la relación con el Esposo divino, Cristo encarnado?

Añadiremos que esta manera de presentar la segunda línea maestra ha sido la que han seguido los trabajos más importante y más valiosos que se han hecho estos últimos años<sup>33</sup>: además, se ha visto ya en nuestro resumen sociológico, esta perspectiva reúne la de oriente, la del anglicanismo y aun la de la reforma, por lo menos en el sentido de que admite en María una figura de la Iglesia, aunque afirma su voluntad de mantener a María en la Iglesia, siendo así que María la supera en un sentido difícil de precisar teológicamente, pero que es evidente, puesto que es el objeto de los dos dogmas de la inmaculada concepción y de la asunción. Esta relación con las cristiandades disidentes indica que esta mariología está en la línea de la «Iglesia indivisa»<sup>34</sup>.

## 2. Inmaculada concepción y asunción.

Hemos creído conveniente presentar ante todo los temas de conjunto en los que se sitúan estos dos dogmas, porque nuestro método es el de manifestar siempre las conexiones de los misterios entre sí y de evitar así una teología deductiva, peligro que frecuentemente es muy real en mariología. Sin embargo, no nos equivocáramos completamente si de todo lo que antecede se dedujera que no existe más que una simple diferencia de grado entre María y la Iglesia. La inmaculada concepción y la asunción manifiestan precisamente que, si María es la Iglesia, lo es en otro orden distinto, el de asociada a Cristo, autor de la salvación, con un título privilegiado. En otros términos, si María es la imagen de la Iglesia, lo es como arquitecto trascendente.

Hay que volver aquí a lo que hemos dicho a propósito de la primera línea maestra, la maternidad divina, virginal, porque en ello se fundan

31. B, p. 145: «Pero este nacimiento en el Espíritu Santo no podemos alcanzarlo sino haciéndonos participantes, mística pero realmente, del mismo nacimiento de Jesús, puesto que la nueva creación que debe producir en nosotros es el mismo Cristo.»

32. Cf. SUEÑENS, L. J., *Théologie de l'apostolat de la Légion de Marie*, capítulos I y X.

33. L, II, p. 295-304; C, I, p. 624-629; B, p. 149 ss.

34. C, I, p. 626.

las otras glorias de María inmaculada y elevada a los cielos. La maternidad virginal está en el orden de los privilegios únicos e incommunicables como tales; por este título, María está en un orden cercano (no decimos ni parecido ni idéntico) al de la unión hipostática, que también es incommunicable como tal. Sin duda, María es «inmaculada» *ex praevisis meritis Christi*<sup>35</sup>, y este hecho es capital, como ya hemos dicho. Pero por la integridad virginal de su maternidad, como también por el hecho de que es Madre de Dios, tabernáculo en el que nace el nuevo Adán, María, por una gracia insigne y única, pertenece al orden de la nueva creación; está en la línea de ese «nuevo paraíso» que repite pero igualmente trasciende el primero. Encontramos de nuevo aquí los textos de la liturgia católica en la que María está representada por «la Sabiduría que presidía la constitución del mundo, que existía antes que él», y el alma de la liturgia oriental, en la que María aparece unida a su Hijo, en un orden aparte.

a) *Inmaculada concepción*. Una vez expuestas estas perspectivas, bastará indicar algunas líneas dedicadas a la catequesis. El principio es aquí que, «desde los orígenes, la Virgen posee aquella integridad de pertenencia a Dios que la Iglesia sólo realizará en su término. La inmaculada concepción no dispensa a María de la salvación, pero es su primera realización, cuya perfección original en María es para nosotros el ejemplar y las arras de lo que será la perfección final en todos nosotros»<sup>36</sup>.

Aunque nuestra perfección final — y la de la Iglesia — no igualará nunca la santidad personal de María inmaculada, es sin embargo una participación real en esa santidad de María; en el plano de la economía eclesial, estamos en el mismo orden. La misma realidad de pertenencia sponsal a Dios es la que se refracta a títulos diversos, en María, en la Iglesia y en cada una de las almas. El dogma de la inmaculada concepción subraya solamente que en María esta pertenencia existe con un título supereminente que es el fundamento del título llamado de «hiperdulía». Conviene indicar a los fieles que la inmaculada concepción no significa que los padres de la Virgen hayan concebido sin la concupiscencia y que no hayan transmitido, por lo tanto, a María nuestra vida de hijos de Adán, «es decir, una vida manchada en su misma fuente; el dogma significa que desde el primer instante de su concepción la gracia de Cristo estuvo trabajando en ella, rescatándola desde el principio y por completo, levantándole la maldición que pesaba sobre la raza adamítica»<sup>37</sup>. Hay que llamar también la atención sobre el hecho de que la inmaculada concepción no significa lo mismo que la «concepción

35. El aspecto histórico de esta parte de la definición se encuentra en L, IV, p. 396-399 (donde se analizan las obras más recientes sobre los problemas conexos).

36. B, p. 151.

37. B, p. 152-153.



virginal» de Cristo en María, confusión todavía frecuente. También es útil subrayar que la integridad original de María no suprime el progreso en su vida santa<sup>38</sup>. En fin, conviene llamar la atención sobre el hecho de que la santificación original de María *ex praevisis meritis Christi* no plantea más problema que el de la santificación de los justos del Antiguo Testamento (y, añadiríamos nosotros, el de las almas de buena voluntad, en las otras religiones, antes y después de Cristo)<sup>39</sup>. A partir de los primeros tiempos, «el Logos se ha acostumbrado a permanecer entre los hijos de los hombres».

b) *Asunción*. «María es el icono escatológico de la Iglesia. María presenta, en el origen de la Iglesia, como condensada en una persona, la misma perfección que se debe desarrollar al final en la multitud de los creyentes reunidos en el Único. María es así el símbolo y las arras de la unidad católica»<sup>40</sup>.

Este dogma dirige la atención a la vez sobre la Iglesia del fin de los tiempos y sobre la salvación del hombre entero, cuerpo y alma. Mientras que el dogma de la inmaculada concepción ilustra sobre todo a la Iglesia como reintegración de la primera integridad adamítica, la asunción tiene sobre todo una importancia escatológica, considerando aquí la escatología en toda su riqueza eclesial y coextensiva al universo entero, alma y cuerpo, espíritu y materia.

Aconsejamos a los profesores que no busquen textos escriturísticos literales a partir de los cuales se pueda deducir el dogma; que eviten también la más pequeña alusión a las leyendas sobre el fin de la Virgen; al comentar los iconos de la dormición o de las pinturas y esculturas que la representan, que subrayen que se trata de un símbolo de una fe fundamentada por lo demás en la tradición viviente de la Iglesia. La bula *Munificentissimus* es en esto un modelo. Se ha de insistir poco en las posibles razones de conveniencia que unirían de alguna manera directamente la inmaculada concepción y la asunción. Creemos que es mejor presentar este dogma a través de una visión clara de la Iglesia que, por su tradición, transmite estas realidades, y, como esposa, está asistida por el Espíritu en la interpretación del depósito revelado. Además, les aconsejamos insistir sobre tres cosas: María es el arquetipo de la Iglesia triunfante; es, por excelencia, la que ha vencido a Satanás (son evidentes en este aspecto las aplicaciones al mundo moderno, hasta el punto de que la oportunidad de la definición se manifiesta, en parte, por el cuidado de la Iglesia en profundizar la fe de sus hijos en la victoria de Dios sobre el mal aparentemente todopoderoso); en fin, por la asunción de su cuerpo, la Virgen es desde ahora lo que nosotros mismos y la Iglesia seremos al fin de los tiempos. De estos tres aspectos, el de la escatología nos parece el principal<sup>41</sup>, porque es necesario devolver a los cristianos en sentido cósmico de la redención, demasiado olvidado en occi-

38. B, p. 154.

39. B, p. 154-156.

40. B, p. 150, 156.

41. C, I, p. 620; «Construire» vi (1951) 58-61.

dente. En todo esto se ha de insistir en el hecho de que la asunción manifiesta en María la redención integral, que procede de Cristo resucitado. La resurrección de la Iglesia es la que ha sido anticipada en María, pero está fundamentada sobre la del Salvador, Esposo de la Iglesia y Esposo de María.

### 3. *Mediación y corrección.*

Abandonamos ahora el terreno de las verdades definidas por el magisterio extraordinario de la Iglesia, para entrar en el de la vida de la Iglesia manifestada en una serie de creencias cuya importancia teológica exacta todavía no aparece con claridad.

a) *Mediación*. Siendo María el arquetipo de la Iglesia, posee como ella, pero con un título supereminente, fundado en su privilegio personal de Madre de Dios, un poder de intercesión. Este poder no se ejerce *apud Patrem*, sino *apud Filium*, como se dice en la oración de la misa de María mediadora, concedida para ciertas diócesis<sup>42</sup>. San Grignon de Montfort nos parece que puede ser seguido en este punto cuando escribe que María es mediadora *de intercesión* ante su Hijo, mientras que el Hijo es mediador *de redención* ante el Padre<sup>43</sup>; en otros términos, María no colabora en la constitución del tesoro de la salvación, la cual es la obra de Jesús, sumo sacerdote según el orden de Melquisedec.

Expresamos aquí nuestra preferencia completamente personal por la fórmula de La Taille, la *omnipotentia supplex*. Sugerimos a los profesores que subrayen la importancia de la fórmula *per intercessionem Mariae et omnium sanctorum*, que tiene la doble ventaja de evidenciar la unión de la intercesión de María con la de la Iglesia triunfante y evitar el término, difícil en sí mismo, de «mediadora», que no es fácil de conciliar con el *unus mediator, homo Christus Iesus*. Y aun nos preguntamos si el término «intercesión» no nos coloca en el camino hacia una fórmula más afortunada.

Sobre el carácter «universal» de la intercesión de María, sugerimos se la presente en el contexto general de la Iglesia: en cuanto *catholica*, la Iglesia dirige, *in Christo*, una oración de intercesión universal; María, arquetipo de la Iglesia, lo hace también, *a fortiori, in Cristo*. Pero hay que evitar el urgir excesivamente los términos, dando a creer que María intercedería directamente ante el Padre: siendo Cristo el único intercesor *apud Patrem*, la Iglesia lo alcanza por medio de Cristo, siendo Cristo el que ora y el que ofrece. Creemos que aquí María se ha de considerar *en* la Iglesia (de la que, por otra parte, es el arquetipo). En fin, evitense en esta materia tanto las expresiones vagas, como las precisiones que se adelantarían indebidamente al juicio de la Iglesia; que el profesor deje este trabajo a los

42. No se puede decir más.

43. *Traité de la vraie dévotion*, párrafo 86 (hed. cast. BAC. Madrid 1954).

teólogos especializados; sería de desear que los predicadores hicieran lo mismo <sup>44</sup>.

b) *Corredención*. Con Y. Congar, L. Bouyer y R. Laurentin, somos partidarios de no usar mucho este término y tener preferencia por el de «asociada» en la redención <sup>45</sup>; tal cual, el término podría hacer olvidar que, «cuando Dios da su gracia al hombre (*gratia creata*), este don es el medio creado del don que el mismo Dios hace de sí mismo al hombre (*gratia increata*): ¿Puede una criatura merecer esto con equivalencia?» <sup>46</sup>.

Esta crítica nos parece que elimina radicalmente la reciente teoría sobre el mérito *de condigno*, que, por lo demás, supera la fórmula de Pío X sobre el mérito *de congruo*. Estas últimas palabras, ¿no se acercan a la sana medida, expresada por el término, preferible para nosotros, de «asociada al redentor, co-operadora de la redención»? Creemos que sí, *salvo iudicio meliori Ecclesiae*. Los profesores y los predicadores se han de abstener de usar estas fórmulas demasiado nuevas.

Sea lo que fuere del término, que, por lo demás, la Iglesia no ha dejado penetrar en la liturgia (y esto constituye un índice importante, por lo menos en el plano de la prudencia teológica), parece que es necesario admitir que María coopera a la redención subjetiva, es decir, a la aceptación de la redención, aceptándola libremente. Por lo demás, es todo el cuerpo místico el que es en este aspecto «corredentor».

Semmelroth precisa que la aceptación de la redención por la Iglesia totalidad viviente se hizo, durante la pasión, por María, que en este aspecto era una «causa receptiva». Existe, por lo tanto, algo más que la corredención subjetiva, pero se sitúa por completo en el orden de la acogida, dejando plenamente en todo su esplendor el papel único del Redentor en la *constitución* del tesoro de gracia. Como, por otra parte, Semmelroth evita el «bilateralismo» de la alianza propuesto por Köster, como la opción a favor de una cristología únicamente alejandrina, su hipótesis parece muy fecunda <sup>47</sup>.

El padre Bouyer insiste en que la redención no puede ser recibida pasivamente y como padecida por la humanidad; no hay aquí ningún semi-pelagianismo, porque precisamente toda la eficacia de la salvación está en resucitar toda la realidad de la creación: en el mismo don de Dios, la acción libre del hombre, misteriosamente, debe estar también incluida. Además, no existe redención sin sufrimiento, y se capta el sentido de la frase paulina: «Hay que trabajar en nuestra salvación con temor y temblor, sabiendo que es Dios el que opera en nosotros el querer y el hacer.» Entonces

44. Sobre los adagios como «Un hijo de María no se condenará», de los que hay que usar con mucha prudencia, véase L, II, p. 303.

45. C, I, p. 635, n.º 79, L, I, p. 183 y B, p. 147.

46. L, I, p. 183, a propósito de la teoría del mérito *corredentor de condigno*.

47. C, I, p. 626, y L, II, p. 302.

se comprende cómo «la santísima Virgen, de pie ante la cruz, el corazón atravesado por la espada de la profecía de Simeón, representa eminentemente esta cooperación que la humanidad entera debe aportar a su propia salvación, aunque se la deba a la única virtud de su Jefe divino».

La «corredención mariana» está aquí en la misma línea que la de todo el cuerpo místico, según la palabra de san Pablo sobre los sufrimientos de los cristianos que «completan» los de Jesús «en su cuerpo, que es la Iglesia». El pensamiento del padre Bouyer, al mismo tiempo que subraya el aspecto activo, cooperador» de María (aspecto que aparece menos en Semmelroth), pone más en evidencia la unión entre la intercesión mariana y eclesial, que se relaciona con una concepción integral de la salvación que devuelve al hombre «la acción libre y sobrenatural». El padre Bouyer se une a Semmelroth al añadir que la expresión «corredentora» merece ser atribuida de manera especial a María, ante todo como consecuencia de la anterioridad cronológica de su respuesta a la gracia, y después por el hecho de que, por causa de su virginidad y su maternidad, como consecuencia de la ausencia de pecado en ella, la generosidad de María en la «compasión» fue «absolutamente pura»; es, por lo tanto, de una cualidad «absolutamente *sui generis*», y, así, de una virtud completamente singular para el conjunto del cuerpo místico <sup>48</sup>.

¿Será necesario ir más adelante y hablar de corredención «objetiva»? No vamos a dilucidar la cuestión, contentándonos con señalar dos observaciones de un buen teólogo a propósito de Köster y Semmelroth: le otorgarían *demasiado* a María en cuanto que tienden a dar a su papel una especie de necesidad relacionada con cierta insuficiencia del lado de Cristo, y *demasiado poco* en cuanto que reducen a María a un papel pasivo que la deja al exterior de la redención objetiva. Este teólogo propone los términos de «comunidad activa» <sup>49</sup>. Sea lo que fuere de esta cuestión, es más prudente abstenerse de hablar de estos problemas en la catequesis y en la enseñanza ordinaria.

Resumiremos la segunda línea maestra en los términos siguientes: María está totalmente rescatada por Cristo. El término «totalmente» implica la inmaculada concepción y la ascensión, considerando a esta última, además, en su incidencia escatológica; el término «rescatada» (en el sentido propio de María, *in instanti conceptionis, ex praevisis meritis Christi*) manifiesta la amplitud de la redención en sí misma, al mismo tiempo que implica la posibilidad en María de cooperar realmente en la obra de la salvación; las palabras «por Cristo», en fin, afirman que, tanto en el término como en el comienzo, Dios tiene la primacía, obrando en María como en nosotros «el querer y el hacer».

48. B, p. 147-149.

49. El libro de C. DILLENCHNEIDER, citado en L, II, p. 302, es uno de los más serios sobre la cuestión.

#### IV. ¿EXISTE EL PUNTO DE UNIÓN ENTRE LAS DOS LÍNEAS?

Las dos líneas maestras han surgido del dato positivo, fundado sobre la libre elección de Dios. No hemos deducido nada, sino que, por el contrario, constantemente lo hemos reducido todo a estos dos centros: *Mater Dei* y *Sponsa Christi*. ¿Sería posible reducir estas dos líneas a una tercera que las contendría a las dos? ¿O hay que colocar como primera a una de las dos, ensayando la reducción de la otra?<sup>50</sup> Este trabajo se ha de dejar a la teología especulativa porque es de orden sistemático. No obstante, vamos a presentar lo esencial de las recientes investigaciones.

Se ha propuesto el unir las dos líneas hablando de una «maternidad esponsal»; es la idea de la *brautliche Muttergottes*, profundamente trabajada por Scheeben<sup>51</sup>. Esta noción es tradicional, por lo menos en sus elementos. Pero, tal cual se enuncia, ¿supera la simple unión de las palabras? Recientemente se ha propuesto, en el prolongamiento de la línea de Scheeben, la idea que hemos tomado como elemento central de la segunda línea maestra, la de *María Urbild der Kirche*; pero aquí no se trataría solamente de un aspecto de la mariología, que es evidente, sino del principio a partir del cual se podría construir en su totalidad: la relación de María con la Iglesia como su *Urbild*, y no la maternidad, sería la primera de las nociones que explicarían los privilegios y el papel de María, porque el centro de la economía no es el Cristo físico, sino el Cristo total<sup>52</sup>. Esta teología presenta grandes ventajas; por ejemplo, dejar intacta la mediación de Cristo, y esto de una manera muy clara; pero ¿no tiene un defecto, por otra parte, al reducir la maternidad divina, explícitamente revelada en la Escritura, a la Iglesia, que es una consecuencia? La distinción entre el orden de la intención y el de la ejecución, ¿es suficiente para responder a esta objeción?<sup>53</sup> ¿Será, por consiguiente, necesario elegir como punto de partida para la sistematización mariológica el tema de María-nueva Eva? Es uno de los elementos del conjunto, pero no puede ser el núcleo central, porque, ya lo hemos visto, en la tradición patristica, aunque existe una relación entre Eva y María, la nueva Eva es sobre todo la Iglesia<sup>54</sup>.

Parece, por lo tanto, que es mejor considerar la «maternidad esponsal», la idea de *María Urbild der Kirche* y de nueva Eva como elementos especulativos interesantes en el conjunto, pero sin centrar toda la exposición de la mariología sobre una u otra de estas nociones. Con el padre Congar, nos parece que otra imagen, que engloba las tres precedentes, no presenta sus inconvenientes: la de *María nuevo paraíso*. En el seno de la misma mariología, esta imagen manifiesta su unidad: por la inmaculada concepción, Ma-

ría es el nuevo paraíso de Dios, la nueva creación; por la asunción, María representa el paraíso escatológico, anticipado en ella; por la maternidad divina y virginal, que encuentra aquí su lugar central, María aparece como el paraíso en el que Dios es totalmente recibido, en el que se encuentra a gusto, «paseándose a la brisa del atardecer», el jardín cerrado en el que se realizan las bodas de Dios y la humanidad en Cristo encarnado.

La noción teológica del paraíso indica por sí misma la criatura, pero en cuanto se ha hecho transparente a la divinidad que la habita. María, como nuevo paraíso, está netamente en el orden de la creación. De esta manera se evita el peligro de oscurecer la mediación de Cristo, al mismo tiempo que se encuentra el lugar en el que situar la mediación y la corrección: como criatura perfecta, paraíso de Dios, María realiza la idea perfecta de la criatura, creadora y cooperadora, en la gracia, de la obra de Dios.

Esta imagen, que tiene nuestra preferencia porque mantiene en una misma línea la maternidad y la esponsalidad, sin subordinarlas entre sí, es además patristica. Seguramente encontrará las simpatías de nuestros hermanos orientales, al mismo tiempo que se encuentra en los tratados marianos modernos, por ejemplo, en el de Grignon de Montfort<sup>55</sup>.

#### CONCLUSIÓN

La mariología tiene una función de gravitación alrededor de los principales centros de la teología; aquí está el secreto de su equilibrio y de su enriquecimiento. En otros términos, ninguno de los misterios de María es «opaco», ninguno hace sombra, absorbiendo en sí mismo la luz que robaría a los otros; cada uno de esos misterios es transparente: está esclarecido por otro misterio, como a su vez esclarece a otros.

La maternidad divina, por ejemplo, gravita alrededor de su polo, la encarnación del Verbo divino, porque esclarece tanto el aspecto de llamamiento como el de respuesta libre. La segunda línea maestra alrededor del misterio de la Iglesia: la inmaculada concepción, alrededor de la Iglesia en su aspecto de peregrinación al paraíso escatológico.

Parecería, por lo tanto, que, como hizo María constantemente en su vida terrena, los misterios mariológicos desaparecen en la luz que proviene de más allá y de la que ellos mismos resplandecen. Parece que desaparecen, porque nos indican que hay que superarlos, no para olvidarlos ciertamente, sino para hacernos entrar más íntimamente, gracias a la luz divina de la que están llenos, en los misterios de Cristo, del Espíritu, de la Iglesia y del fin de los tiempos.

Creemos que esta perspectiva de la mariología como «teología de gravitación» tiene la oportunidad de reencontrar la atención de nuestros

50. C, I, p. 624, y L, II, p. 299.

51. C, I, p. 624.

52. C, I, p. 626.

53. L, II, p. 299-300, y la tesis de A. Muller, cuya recensión se encuentra en L, II, p. 297 (no habría más que «una sola maternidad»).

54. C, I, p. 625, n.º 79.

55. *Traité de la vraie dévotion*, párrafo 261, en el que el santo vuelve a encontrar una vena tradicional olvidada en occidente en esa época. Sobre la iconografía mariana, L, III, p. 528-532

hermanos separados. Creemos sobre todo que responde a la intención de esta tercera parte mostrar el lugar de la mariología en la formación religiosa general. Con todo, sabemos que estos misterios, que parece se contentan con gravitar alrededor de los misterios más grandes, son la fuente misteriosa de estos mismos misterios. Si todo proviene de la iniciativa de Dios en Cristo, no es menos cierto que, sin María, el Verbo no se hubiese podido encarnar; ahí está el misterio insondable del amor de Dios, que a tal punto respeta y re-crea a su criatura, que tiene como necesidad del *fiat* de María para que se realice la encarnación. Si María gravita en la órbita de la Iglesia, sabemos que María es al mismo tiempo, anteriormente, desde el punto de vista cronológico y ontológico, su arquetipo trascendente. En una palabra, sabemos que la manera como la mariología parece gravitar alrededor de los otros misterios esconde el hecho de que María tiene privilegios incommunicables, supereminentes, por su misma persona como Madre de Dios.

La mariología es así al mismo tiempo «esclava de la teología», a la vez que la explica (poniendo aparte la cristología). Esta paradoja a la que hemos llegado revela, a nuestro entender, el misterio mariano que aparece ya en el evangelio, del que explica la aparente sobriedad, es decir, el oscurecimiento, la humildad de la que era Madre de Dios. Al mismo tiempo que encontramos de nuevo los datos de los sinópticos, de los que habíamos partido, reencontramos también el doble y único misterio de salvación, el de la grandeza divina escondida en el abati-miento. María no puede apartarnos de Cristo porque realiza esa palabra inspirada que es el alma de la obra de Jesús: *exinanivit semetipsum*<sup>56</sup>.

56. «Cada vez más se considera el principio primero de la mariología no como un axioma, sino como un foco de luz que esclarece la personalidad de la madre de Dios en sus diferentes aspectos.» Los estudios sobre Lc 1-2 (LAURENTIN, R., *Structure et théologie de Luc, 1-2* [col. «Études bibliques»], París 1957) renuevan la discusión sobre dos puntos: ¿Tuvo María desde el principio perfecto conocimiento de la divinidad de su Hijo? Su voto de virginidad, ¿fue anterior o lo hizo bajo el influjo de la gracia de la anunciación? Por otra parte, la narración de Lucas, al mismo tiempo que coloca a María en la intersección de la antigua y la nueva ley, sitúa el conjunto de su testimonio en un contexto literario impregnado de la fe de pentecostés. Estas investigaciones recuerdan el aspecto «existencial» de la figura de María. La serie de estudios aparecidos entre 1955 y 1961 revelan una superabundancia de investigaciones sobre la historia de las escuelas (a partir de la era carolingia) y de reflexiones de una gran intrepidez especulativa; por lo contrario, es muy débil el conjunto de las investigaciones patristicas y litúrgicas. Si la unión de María y la Iglesia, estudiada en estos últimos tiempos, se ha enriquecido, los temas de la mediación, de la corredención, de la realeza de María, parece que todavía están lejos, aun al nivel de las escuelas teológicas, de haber alcanzado la claridad deseada; a los teólogos especulativos no les preocupa en absoluto su base tradicional. El «piadosamente, sobriamente» del concilio Vaticano se impone aquí más que en ninguna otra parte. El mejor estudio de conjunto es: PHILIPS, G., *L'orientation de la Mariologie contemporaine. Essai bibliographique, 1955-1959*, en «Marianum» XXII (1960) 209-253. Del mismo autor, léase: *Marie et l'Église*, en «Revue du clergé africain», septiembre de 1958, p. 1-24 (hemos utilizado la separata); *B. V. Mariae locus et munus in Ecclesia*, en «Ephem. Mariologicae», 1961, p. 65-86. Monseñor G. Philips une el cuidado por los fundamentos tradicionales de la mariología con el interés legítimo por las investigaciones de las escuelas y con una sana discreción. VAN DER SCHUEREN, G. L., *Le médecin jusqu'au seuil du miracle*, en «Maria et Ecclesia», vol. XIII, Roma 1960, p. 189-204, recuerda que las condiciones científicas y críticas de las investigaciones hechas en Lourdes sobre los enfermos todavía dejan que desear en precisión (nota de 1962).

## Parte cuarta

### LA IGLESIA

*Y vi la nueva Jerusalén,  
ataviada como una esposa  
que se engalana para su esposo.*

## Capítulo primero

### LA IGLESIA EN LA MENTALIDAD CONTEMPORÁNEA

Todas las confesiones cristianas asisten actualmente a un despertar del sentido de la Iglesia. Ya en 1921 escribía Guardini: «Se va a realizar un acontecimiento de una extraordinaria importancia: el sentido de la Iglesia está despertando en las almas»<sup>1</sup>. Los historiadores cristianos dirán sin duda de nuestro siglo xx que fue un siglo «eclesial». Aunque el sentido que se le da al término «Iglesia» varía a veces considerablemente de una confesión a otra, la cristiandad parece desentenderse del individualismo religioso del que estuvo excesivamente marcada durante el siglo xix. Actualmente revive el carácter comunitario de la vida cristiana; la noción de «pueblo de Dios» vuelve a ser el norte magnético de la investigación apologética y dogmática.

A pesar de ciertas apariencias, el mundo no cristiano da testimonio de una sed análoga. Ante el universo impersonal, anónimo, que pesa sobre nosotros — al que Gabriel Márce! llama el universo de «los hombres contra lo humano» —, las conciencias reaccionan en el sentido comunitario; el hombre de hoy día busca las comunidades fraternales animadas de una especie de esperanza religiosa o mística; busca en ellas el calor de la presencia, la seguridad de una salvación, la esperanza de una felicidad que el tecnificado universo parece que pone en peligro. El éxito de los totalitarismos muestra la necesidad que tiene el ser humano de «fundirse en un alma colectiva» y el peligro de buscar esta «alma colectiva» en otra parte que no sea el pueblo de Dios instituido por Cristo. El inquietante desarrollo de las sectas revela también la

---

1. El texto se encuentra en «Hochland», 1921-1922, p. 257. Cf. también DE LUBAC, H., *Méditations sur l'Église* (col. «Théologie», n.º 27) París 1953, p. 13-21 (citamos ME); con LECLERCQ-*La vie du Christ dans son Église* (col. «Unam Sanctam», n.º 12) París 1944, p. 4-13, De Lubac indica que parece que ha llegado el tiempo de escribir un tratado completo y coherente de la Iglesia. No hay que olvidar que el tratado dedicado a la Iglesia como sección aparte no ha aparecido en teología sino como resultado de las circunstancias creadas por la reforma; anteriormente el *De Ecclesia* estaba repartido entre las otras partes de la teología y al constituirse como disciplina particular, coincidiendo con la reforma, el acento, inevitablemente, se puso sobre aspectos ciertamente esenciales, pero que no agotan toda la riqueza que la Iglesia contiene en sí misma.

necesidad de una vida de fe sostenida y alimentada en las pequeñas asambleas fervientes y dinámicas.

## I. LA IGLESIA Y LOS INCRÉDULOS

El hecho primero parece ser, por lo menos en Europa, el desmembramiento y aun la desaparición de la cristiandad: el antiguo régimen se fue borrando poco a poco, y, con él, esa «república cristiana» que la edad media se esforzó en fundar. No existe la cristiandad, aunque sí los cristianos, un pueblo de Dios, aislado, a veces perseguido, en las sociedades políticas que se proclaman mayores de edad, profesan la neutralidad o pretenden reemplazar las antiguas sociedades cristianas<sup>2</sup>.

La consecuencia de este hecho — que se extenderá todavía más<sup>3</sup> — es que la Iglesia católica no aparece ya como la única sociedad religiosa posible, sino como una de las sociedades que, entre las otras, proclaman su origen divino y el deber de incorporarse a ellas para encontrar la salvación. Los progresos de la información han revelado a todos la existencia de las grandes religiones no cristianas, la importancia numérica y teológica de las iglesias separadas y la proliferación de sectas.

Si el hombre contemporáneo tiene sed de encontrar una comunidad religiosa auténtica, siente también, al mismo tiempo, un profundo desasosiego ante la elección de esta comunidad, porque es la víctima de propagandas tenaces, en medio de las cuales se pierde. Es doble el peligro que le acecha: o un escepticismo radical ante todas las denominaciones confesionales, que a veces irá acompañado de la nostalgia de una «gnosis ecléctica» que, más allá de las «religiones», pretende implantar la «religión» o la «filosofía eterna»<sup>4</sup>; o bien la adhesión fanática a una comunidad sectaria<sup>5</sup>.

Ante este hervidero de opiniones, la Iglesia católica debe presentar «dos veces» la demostración de su origen divino: no solamente debe aportar las pruebas tradicionales de su fundación por Cristo, las que

2. CONGAR, Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (col. «Unam Sanctam», n.º 20), París 1950 (citamos VFRE), p. 30-35. Véase también *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961, primera parte.

3. Pensamos en las «cristiandades» de detrás del telón de acero, como en las de Iberoamérica. Sobre los problemas de Iberoamérica, véase «Documentation catholique», 1137 (28 de diciembre de 1952), col. 1645-1652 (G. TAVARD). *Así en la tierra como en el cielo*, la obra de teatro de HOCHWÄLDER, da una versión dramática de este desmoronamiento de las «cristiandades» (su análisis en *Indications*, serie segunda, 19, Rue du Marteau, Bruselas). Cf. el capítulo siguiente.

4. Citamos a Huxley, del que ya hemos hablado en los capítulos sobre Cristo y la Virgen.

5. El fanatismo es uno de los signos característicos de las sectas (aunque se presente acompañado de una gran paciencia y una gran caridad ante los que resisten a su doctrina; es un fanatismo de «cabeza»). Los católicos no están exentos de este peligro, como diremos más adelante, al hablar de la falsa intransigencia.

jamás ha cesado de manifestar a los ojos del mundo, porque es «un gran signo levantado en medio de las naciones», sino que debe también justificarse explícitamente ante las cuestiones del exterior.

Sería un error sacar la conclusión de esta primera comprobación de que la Iglesia católica estaría de tal manera perdida en el anonimato de las sectas y de las iglesias, que ya no aparecería como un «signo» que se manifiesta por sí mismo y atrae la atención del que busca lealmente. No se puede negar que la Iglesia se manifiesta, no como un árbol mezclado con otros árboles y confundido con ellos, sino como una encina que domina el bosque. Que se la exalte o que se la ataque, la Iglesia se manifiesta inmediatamente como la sociedad religiosa más importante, que es imposible ignorar.

Este interés, de simpatía o de crítica, con respecto a la Iglesia, es un hecho. La cátedra de Pedro permanece siendo el blanco de los recelos y de las persecuciones, como también la autoridad espiritual a la que se acude con la mayor ansiedad e interés. De cualquier manera, la Iglesia, como Dios, no deja indiferente.

Si el mundo moderno se preocupa de la figura de Jesús, es a través de las iglesias; se asciende más fácilmente de la Iglesia al evangelio; el camino contrario, de Jesús a la Iglesia, se hace más raramente. El hombre moderno busca la verdad religiosa, la juzga, la acepta o la rechaza a través de «una comunidad existencial». En este siglo, el hombre camina hacia la fe «por su hermano». La mayoría de las objeciones contra el cristianismo no son dificultades que se refieran a la exégesis o la historia, fundamentos importantes de la apologética propiamente dicha, sino que son objeciones contra la Iglesia. Es la Iglesia la que, como una pantalla, se interpone, para los ojos de mucha gente, entre la necesidad religiosa y la figura de Cristo. El núcleo existencial de la problemática moderna sobre Dios es el problema del mal, de la aparente absurdidad de un mundo de silencio de Dios; la mira existencial de la problemática eclesiológica es la necesidad comunitaria.

Un tercer hecho completará esta primera visión de conjunto. Al mismo tiempo que la Iglesia católica aparece como la sociedad religiosa más importante, el hombre contemporáneo muestra una ignorancia, una incompreensión radical ante el misterio esencial, sobrenatural de la Iglesia. Se la contempla desde un punto de vista exterior; se le plantean problemas a los que no tiene qué responder; se confunden puntos de vista que deberían permanecer distintos.

### 1. Los obstáculos.

Son de dos clases: la Iglesia es objeto de «aprobaciones periféricas» o es el blanco privilegiado de una «crítica de rechazo».

Las *aprobaciones periféricas* exaltan en la Iglesia elementos que son secundarios: su poder conservador, guardiana del orden social o político, o la función histórica irremplazable que ha ejercido en un pasado glorioso, pero definitivamente superado.

Ciertos movimientos políticos han exaltado la prudencia con la que la Iglesia romana habría purificado las bienaventuranzas de su «fermento revolucionario». El drama espiritual de la *Action française* es el de haber defendido a la Iglesia católica únicamente desde un punto de vista exterior, sin que Maurras, su teórico, pueda ir más allá, hasta su significación propiamente sobrenatural; la mezcla de comtismo y de tomismo que presentaba el «empirismo organizador» de Maurras es típico de la «aprobación periférica». El radicalismo, en sus orígenes, proclamaba también, por boca de Thiers, la necesidad de proteger a la Iglesia, porque sólo ella podía impedir que las clases «pobres» cayesen en las peligrosas agitaciones revolucionarias.

Otros no cristianos admiran en la Iglesia la función histórica que ha desempeñado: fue la maestra irremplazable de la libertad individual en Europa; Malraux, por ejemplo, afirma que el sentido de la persona humana, individual y libre, es tan vivo en occidente por la influencia subterránea que han ejercido los principios cristianos<sup>6</sup>. Comte admiraba la pedagogía con la que la Iglesia había preparado poco a poco la humanidad a la «antropología social»<sup>7</sup>. Todos están de acuerdo en afirmar que el tiempo de la Iglesia ha terminado: pertenece ya a un «pasado respetable»; ha desempeñado el papel de esas andaderas que sostienen los primeros pasos del niño, pero que rechaza el hombre adulto.

La *crítica de rechazo* se resume en un solo argumento: la Iglesia «aliena» al hombre, lo hace extranjero a sus esenciales obligaciones terrestres, al mismo tiempo que le somete a una violencia inadmisibles. En especial, se rechaza con vigor la intervención de la Iglesia en el dominio temporal (sobre todo político): o se pretende relegar a la Iglesia al dominio puramente espiritual, o se la quiere hacer un simple engranaje de la máquina totalitaria del Estado.

Un texto de Merleau-Ponty esclarece esta actitud: «La Iglesia no se funde en la sociedad de los hombres, cristaliza al margen del Estado... Por segunda vez, los hombres son alienados por esta segunda mirada que pesa sobre ellos»<sup>8</sup>. La Iglesia es un poder de ruptura, de desintegración, ante la tendencia totalitaria que impele al Estado a absorber todas las funciones de la vida humana; la Iglesia defiende la libertad; pertenece a «otra patria», universal. Las actuales tentativas de *mise au pas*, en los países de detrás

6. Estas ideas se encuentran en MALRAUX, *La tentation d'Occident*, París 1925, como también en *Les voix du silence*.

7. ME, p. 194, presenta los matices sobre el verdadero pensamiento de Comte. Por antropología social hay que entender la eliminación del «ser ficticio», es decir, Dios.

8. ME, p. 141-142.

del telón de acero, son indicios de este conflicto entre la Iglesia y el Estado. Además, numerosos testimonios de los que no creen reprochan a la Iglesia el ser reaccionaria (por ejemplo, Malraux, a propósito de España, en *L'Espoir*), retardataria y obscurantista (acusación violenta al aparecer la enciclopedia *Humani Generis*, por ejemplo, en la revista «Synthèses»), opresora y clerical (el hombre moderno está «en carne viva» ante todo lo que, de cerca o de lejos, recuerde la «teocracia medieval»). En este último aspecto, se producen violentas reacciones ante las intervenciones de la Iglesia en política: el régimen de Franco, que oficialmente sostiene a la Iglesia católica, ha venido a ser para la conciencia de numerosos americanos, ingleses y franceses el núcleo de cristalización de su cólera contra una Iglesia-inquisición que, con el pretexto de valores absolutos, permite la opresión de los humillados y los oprimidos.

En fin, no es necesario recordar la violenta oposición a la Iglesia «reaccionaria» en todos los medios socialistas y comunistas. Lo que se reprocha en este aspecto a la Iglesia es el haber pactado con la clase capitalista y el haber abandonado a la clase obrera a su pobreza, adormeciéndola, drogándola con religión, «el opio del pueblo»: la acusación es de desencarnación; muchos de los espectadores de la obra de Hochwälder, *Así en la tierra como en el cielo*, han visto en ella la apología de un cristianismo totalmente desencarnado que, por la voz de los jefes de la Iglesia (comprendiendo también el papado), invita y obliga a los cristianos a no querer «establecer el reino de Dios en este mundo». Si la obra de Hochwälder no tiene este significado, puede, sin embargo, ser equívoca para muchos lectores o espectadores superficiales.

Las acusaciones positivas dirigidas contra la Iglesia son, por lo tanto, dobles y, aparentemente, contradictorias: por una parte, se la acusa de desinteresarse de este mundo temporal — se ha hecho, por ejemplo, a propósito de los «sacerdotes-obreros» —, mientras que, por otra parte, se pretende relegarla al dominio puramente espiritual. La clave de esta doble oposición es que la Iglesia debe ser el instrumento de la realización del reino de Dios: éste debe comenzar *en* este mundo, y, por consiguiente, encarnarse lo más que se pueda, y al mismo tiempo no es *de* este mundo, y, por lo tanto, parece desinteresarse de lo temporal.

## 2. Los eslabones de unión.

El mundo no creyente es atraído por la Iglesia en la medida en que ve en ella un poder que salvaguarda la libertad, asegura una auténtica solidaridad comunitaria y constituye un medio sacral.

La amenaza que actualmente pesa sobre la libertad es la que mejor hace comprender cómo la cátedra de Pedro es un bastión sólido de la libertad política y social en el mundo. Los numerosos embajadores que las potencias «democráticas» han nombrado ante el Vaticano son un índice de este hecho. Además, la necesidad de solidaridad orienta a ciertos espíritus

hacia la Iglesia en la medida en que ésta se les aparece con el aspecto de «cuerpo místico», en la proporción en que se manifiesta como la salvaguarda necesaria de los «aspectos sociales del dogma». Romain Rolland, al fin de su vida, descubrió a la Iglesia desde este ángulo leyendo el libro de De Lubac, *Catholicisme*. Hay que añadir que esta solidaridad frecuentemente la conciben los espíritus modernos como únicamente «horizontal», es decir, según las categorías demasiado abstractas de la «fraternidad»; el espíritu moderno desconfiaba de la solidaridad «vertical», la que funda la fraternidad sobre un lazo común de dependencia ante una paternidad; detrás de este término, el ateo moderno ve siempre ese «paternalismo», ante el que siente horror. Es inútil decir que el aspecto «autoridad paternal», tan marcado en la Iglesia romana, ha caído en el mismo descrédito que acompaña al paternalismo.

En fin, el sentido del simbolismo de las cosas que revive en la mentalidad moderna presenta una posibilidad de acercamiento de los espíritus hacia el aspecto sacramental de la Iglesia. Sin embargo, también en este aspecto hay que recordar el «antropomorfismo», tan marcado en el hombre moderno, su naturalismo, que le impide comprender realmente la necesidad de una jerarquía divina que, en nombre de Cristo, da los sacramentos, medios necesarios de una salvación sobrenatural.

Los sillares que permitían un ensamblaje con el mundo moderno se refieren, por lo tanto, al descubrimiento de la Iglesia como guardiana de ciertos valores de solidaridad, libertad y sacralidad. La Iglesia, como testigo divino de verdades sobrenaturales y de gracias teológicas, no entra en la comprensión de los más simpatizantes de los incrédulos modernos.

Además, la Iglesia romana aparece a los no creyentes como poderosa y vetusta. Esta actitud paradójica se explica por el hecho de que la consideran únicamente desde el punto de vista exterior.

«Los no católicos tienen la impresión general de que la Iglesia, desde hace dos o tres siglos, se ha solidarizado constantemente con las fuerzas del pasado. En el plano político, siempre se ha mostrado favorable a las formas de gobierno que pasaban como hostiles a toda novedad; en el plano social, en nuestro siglo democrático, se ha refugiado en ella la preocupación de mantener las diferencias sociales y de defender las jerarquías antiguas. El Vaticano es el último reducto en el que los príncipes destronados son recibidos con honores soberanos. Trátese de arte, de literatura, de filosofía, de música, se tiene la impresión de que la Iglesia sospecha de la novedad por el simple hecho de ser nueva. La Iglesia es, por lo tanto, una fuerza del pasado y, como tal, cualquiera que sea su apariencia de poderío, cualquiera que sea aún actualmente su poder, y por más fuerte que parezca su disciplina, no es más que una supervivencia y debe desaparecer más pronto o más tarde. En esta doble impresión de poder y de vejez, aunque se contradigan, en definitiva, la que predomina es la impresión de vetustez, excepto entre el reducido número de los que perciben los signos de un renacimiento; pero estos signos parece que no son perceptibles todavía sino a los espíritus atentos que participan en la vida íntima de la Iglesia.» Para todos los demás, «nada parece

que esté inspirado en la Iglesia por las ideas ni por las necesidades de nuestro tiempo»<sup>9</sup>.

Sólo los espíritus que participan en la vida íntima de la Iglesia pueden apreciar tanto su significación sobrenatural como los signos de rejuvenecimiento que la caracterizan: esta afirmación debe estar constantemente ante la vista del predicador y el catequista al hablar de la Iglesia a sus auditorios, aun cristianos, en la medida en que éstos sólo viven superficialmente en la Iglesia.

## II. LA IGLESIA ANTE LAS «SECTAS RELIGIOSAS» DE NUESTROS DÍAS

Es necesario introducir aquí un párrafo especial sobre las sectas. Las doctrinas aberrantes y atrevidas que propagan son un índice de que el hombre moderno, «despersonalizado» y racionalizado por un universo inhumano, tiene siempre hambre de lo sagrado, de ritos religiosos y de una comunidad mística. Todas las sectas dan muestras de una hostilidad claramente afirmada con respecto a la Iglesia católica, bautizada frecuentemente como «la gran prostituta»; de la misma manera se inscriben falsamente contra la ciencia moderna, en particular contra la hipótesis de la evolución, defienden doctrinas en las que la Biblia, entendida en un literalismo estrecho y radicalmente impermeable a la sana exégesis, está mezclada con las elucubraciones francamente «gnósticas» (en el sentido herético del término): predicación del fin de los tiempos, milenarismo, negación de la inmortalidad del alma, negación de la divinidad de Cristo y de la Trinidad, junto con un mesianismo temporal, marcadamente apocalíptico (el mundo moderno es radicalmente malo) y una afectada pretensión de usar técnicas de felicidad y de curaciones temporales; frecuentemente está implicada la doctrina de la reincarnación. Estas sectas disponen de abundantes fondos monetarios; la mayor parte de ellas realizan un activo apostolado, directo, por medio de la propaganda pública (revistas, carteles, emisiones radiofónicas), juntamente con los contactos directos «de puerta en puerta». Entre los años 1946 y 1949 (fecha de las últimas estadísticas), la mayoría de las sectas han duplicado o triplicado sus efectivos y han alcanzado todos los medios sociales. En fin, es esencial afirmar que estas sectas — que con frecuencia se autoafirman cristianas — no tienen nada de común con lo esencial del cristianismo y son rechazadas tanto por el catolicismo como por las confesiones cristianas separadas.

9. LECLERCQ, J., *Perspectives de chrétienté nouvelle*, en «Revue Nouvelle», noviembre de 1952, p. 372 (citamos PCN).



Se pueden clasificar en dos grandes corrientes las sectas y los profetas de nuestros días: por una parte, la corriente «teosófica», que ha captado en su seno un considerable número de tendencias «espiritistas» (por ejemplo, el antonismo), aunque sin absorberlas totalmente; por otra parte, las sectas que, acogándose a la Biblia, proclaman que el fin del mundo está destinado para esta generación y que, por lo tanto, ha llegado la hora de la gran separación entre los elegidos y los réprobos. En la primera corriente, además de las eternas manifestaciones de los magos y sus prácticas (supersticiones, videntes, faquires, horóscopos), hay que agregar el espiritismo, el caodaísmo, la teosofía, el antonismo, la Christian Science; en la segunda, hay que inscribir al adventismo y sus dos cismas, los Testigos de Jehová y los Amigos del hombre; a continuación, los mormones y los cuáqueros. El Movimiento de Pentecostés, por la cualidad de su fe, está más cerca de las confesiones protestantes «no conformistas», que de las sectas de las que ahora tratamos. El rearme moral es una variedad moderna de los *revivals*, de inspiración protestante; se proclama del Espíritu Santo, al mismo tiempo que pertenece netamente al protestantismo liberal. Como el Movimiento de Pentecostés, se alinea más bien junto al protestantismo no conformista.

Un profundo estudio de la historia de las diferentes sectas revela un hecho inquietante: *todas* han nacido durante el siglo XIX. Aun las que pretenden descender de movimientos religiosos más antiguos (como lo hacen, por ejemplo, la teosofía y el caodaísmo), su organización y su expansión sistemática tienen su origen en el siglo precedente. El fenómeno es paralelo con el retroceso de la influencia católica en el mundo de esa época. Se podría preguntar si muchas de las confusiones que hicieron los católicos durante el siglo XIX entre el catolicismo y una especie de deísmo moral, jansenizante (en el que la masonería «cristiana» de Joseph de Maistre ha ejercido su influencia), no explica este retroceso de la auténtica fe cristiana en las almas al mismo tiempo que la eflorescencia de las sectas<sup>10</sup>. Sea lo que fuere, parece evidente que las influencias «gnósticas», que desde su origen no han cesado de actuar, han experimentado un nuevo vigor durante el siglo XIX.

Las sectas teosóficas se caracterizan por su preocupación de eclecticismo sincretista, su voluntad de comunicar una «ciencia» por el camino de la iniciación, es decir, una técnica a la vez científica y mística que permita obtener una especie de salvación terrestre. Las sectas «apocalípticas» reeditan el viejo milenarismo. El enemigo por excelencia de todas estas sectas es la Iglesia católica, aunque envuelvan en la misma reprobación a todas las confesiones cristianas y a todas las religiones constituidas. Un aspecto característico de las sectas, sobre todo las del tipo «adventista», es el fanatismo: se oponen tanto al mundo moderno, político y científico, como a todas las otras religiones, declaradas diabólicas. En fin, estas sectas reintroducen en el reino de la salvación las distinciones radicales entre los «elegidos» (por ejemplo, los 144 000 «príncipes» del reino) y las «otras ovejas». Es increíble hasta qué punto las masas populares (y también las clases «intelectuales») son permeables a estos sueños simplistas. En la medida en que los católicos son incapaces de encontrar a «Cristo en la Iglesia» y experimentan una especie de lasitud ante los «viejos ritos» — o porque

ignoren completamente lo referente a su fe o porque hayan sido mal instruidos —, son permeables a estas sectas, que los alcanzan directamente por medio de la propaganda «de puerta en puerta» o por la radio (el *Watch Tower* dispone, por ejemplo, de un espacio especial escuchado *diariamente* por unos diez millones de radioescuchas).

La situación de la Iglesia ante las sectas hace pensar en la época sincretista del final del imperio romano. Únicamente los cristianos ilustrados, capaces de buscar por sí mismos el verdadero rostro de la Iglesia, están al amparo de la influencia de estas sectas.

Después de la necesaria reacción de defensa contra el protestantismo, reacción que se preocupó demasiado exclusivamente de asegurar la obediencia de los católicos a la autoridad eclesiástica, la teología se esfuerza ahora en manifestar mejor la verdad de que es menester reencontrar a «Cristo en la Iglesia». Existe una diferencia de acento según que se insista sobre el «en la Iglesia» o sobre el término «Cristo (que hay que encontrar en la Iglesia)». El resurgimiento bíblico, litúrgico, patristico al que asistimos actualmente tiene su enraizamiento en lo que Marcel denomina «conciencia vespéral», es decir, conciencia de un «fin de civilización»<sup>11</sup>.

Las sectas nos obligan a ponderar mejor la responsabilidad de los profesores, predicadores, catequistas, pastores y fieles. La razón del éxito de las sectas, por ejemplo, es que ofrecen al hombre una comunidad cálida y fraternal, con un culto en lengua viva; insisten sobre el aspecto escatológico del mensaje bíblico; en fin, exigen y *obtienen* de sus fieles un apostolado animoso y efectivo. Es, por lo tanto, necesario que se acentúe en la Iglesia el movimiento litúrgico y bíblico; hay que manifestar también cada vez más claramente el aspecto de «comunidad misionera» de la parroquia. Es indispensable que se insista en el aspecto de esperanza escatológica, esencial en el cristianismo; en fin, hay que multiplicar el número de los católicos que dan un testimonio vivo.

Hay que citar la conclusión de una reciente encuesta realizada por el padre Chéry: «Se habrá notado que la disidencia llama a la disidencia... Es algo parecido al fenómeno de desintegración en cadena. Todas [las sectas] proclaman un mismo principio: la palabra de Dios, tal como nos la ofrece la Escritura, interpretada por cada uno bajo la luz del Espíritu Santo. El resultado, ¿no condena el mismo principio?... Invenciblemente, uno tiende a pensar que el Señor, que sabe lo que hay en el hombre y que quiere la unidad de su Iglesia, ha debido poner remedio desde el principio a las disidencias que necesariamente engendraría la interpretación de la Biblia abandonada a las fantasías individuales. Es necesaria una autoridad viva.

11. DANIEL-ROPS, en su prefacio a COLINON, M., *Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui* (col. «Présences»), París 1953, p. I, subraya esta relación; PCN se centra igualmente sobre este tema.

10. MORE, M., en «Dieu vivant» 21 (1952) 55 ss.

asistida por el Espíritu Santo, para asegurar la unidad de la interpretación de la Biblia a través de los vaivenes de la historia.»

Esta primera conclusión podrá servir como incitación a una apologetica del magisterio vivo de la Iglesia católica. Mostrar, por ejemplo, que los Testigos de Jehová y los Amigos del hombre son dos disidencias, dos cismas del adventismo, hacer ver que estas diferentes sectas se anatematizan entre sí con una violencia que desconocen las condenaciones más graves de la Iglesia católica, detallar las aberraciones doctrinales extraídas de la Biblia por un método siempre idéntico (aislar ciertos textos, rechazar otros o pasarlos en silencio), constituye una prueba a favor del magisterio de la Iglesia católica.

«No obstante, el estudio del fenómeno de la “disidencia” nos enseña otra cosa. La Iglesia establecida, porque está sólidamente segura sobre sus fundamentos, tiene tendencia a esclerotizarse. La rutina la está acechando, aun en el plano doctrinal, cuando sus doctores se contentan con repetir fórmulas; todavía con más razón en el plano disciplinario y en el plano espiritual, cuando las fórmulas ya no pasan a la vida, cuando la disciplina se inmoviliza en lugar de adaptarse a un mundo en perpetua evolución. La causa del éxito de los albigenses estuvo en la decadencia intelectual y moral de los clérigos. Y el movimiento de renovación iniciado por san Francisco y santo Domingo fue una respuesta más eficaz que la inquisición. El éxito actual de las sectas nos debe llevar a un examen de conciencia. ¿Por qué se hace uno adventista? Ésta es la respuesta de un religioso que los conoce bien: “Porque encuentran en ellos una comunidad cálida, fraternal; porque se les hace rezar en su lengua (no es porque el adventismo reemplace el domingo por el sábado ni porque exija los diezmos de sus fieles, etc.)” ¿Quién no ve que esta respuesta (valedera para todas las sectas) exige la acentuación del movimiento litúrgico y bíblico, el desarrollo de nuestras parroquias en comunidades fraternales y misioneras?<sup>12</sup> ¿Quién no ve igualmente que el aspecto escatológico de nuestra doctrina, abandonada en el silencio por sacerdotes más preocupados por la exhortación moral inmediata, es susceptible de atraer y entusiasmar? Además, está plenamente dentro de la tradición católica.

»En fin, subrayaremos el coraje de los militantes de las sectas actuales, que no dudan en soportar el ridículo, las malas acogidas, las humillaciones, por propagar lo que ellos creen que es la verdad, y esto generalmente con la dulzura y la caridad ante los que los rechazan. En todos los principios de un movimiento existe ese fervor de neófitos, es verdad. Pero para ser católicos de siempre no tenemos el derecho de ser unos “habitados”. La fidelidad a nuestras fuentes, a nuestra única fuente, Cristo, exige que encontremos de nuevo este espíritu, el espíritu que existió en las primeras comunidades cristianas, sin olvidar los veinte siglos de enriquecimiento realizado bajo la guía del Espíritu Santo, pero reencontrando en la novedad permanente del evangelio la juventud eterna de la Iglesia. El ejemplo de nuestros hermanos disidentes debe ser para nosotros, en este aspecto, un poderoso estímulo»<sup>13</sup>.

12. Cf. la declaración de los obispos de Francia, en «Doc. Cathol.», n.º 1188, col. 1545.

13. Sobre esta gravísima cuestión de las sectas modernas, además del libro de COLINON, M., véase: CHÉRY, P., *L'offensive des sectes* (col. «Rencontres»), París 1954, p. y 423 ss, un excelente artículo en «Documentation Catholique», 1144 (5 de abril de 1953), col. 403-441, donde se encontrará una bibliografía.

### III. LA IGLESIA Y LOS CRISTIANOS SEPARADOS

En el dominio de la eclesiología es donde afloran las razones más aparentes de las separaciones. Si es verdad que la Iglesia de Jesús está adornada de las tres funciones, jurídica, profética y sacerdotal (jurisdicción, magisterio y orden), parece que el cisma oriental se haya producido sobre todo por una divergencia de concepción con respecto a la jurisdicción, dejando intactas las funciones profética y sacerdotal (por lo menos en cuanto a lo esencial), mientras que la reforma ha atacado de hecho (sin haberlo quizá querido conscientemente) la función sacerdotal (lo que supone una minimización grave de las otras dos).

Una segunda observación se refiere a la noción de «Roma, Iglesia madre»: mientras que los reformados admiten esta noción (aunque al mismo tiempo afirmen que esta Iglesia madre ha errado gravemente), parece que para nuestros hermanos ortodoxos reviste un sentido muy diferente; diríamos que para ellos, en el límite, esa noción «se evapora» en el sentido preciso de que el carácter «apostólico» de numerosas iglesias orientales les impide ver con plena claridad el primado de la cátedra apostólica de Pedro.

La divergencia entre Roma y los ortodoxos se refiere ante todo al primado papal. Los elementos sacerdotales y proféticos están salvaguardados en la comunidad de doctrina sobre los sacramentos y la tradición de la Iglesia (exceptuando la divergencia sobre el magisterio pontificio). La reforma ha modificado la estructura sacerdotal de la Iglesia: el extrinsecismo supone una minimización del elemento de la encarnación de lo divino en lo humano llamado a cooperar, con la gracia, a la salvación. Por otra parte, mientras que los reformados admiten cada vez más que Roma es la Iglesia madre a la que desean unirse (cuando «se reforme», añaden), los ortodoxos, teniendo una concepción más descentralizada de la Iglesia (insisten sobre la «confraternidad de la caridad»), tienen tendencia a ver solamente en la cátedra de Pedro la prioridad y únicamente como *prima inter pares*.

Se debe hacer todavía otra observación: el movimiento ecuménico crea poco a poco una atmósfera pacificante entre las iglesias, sin caer por eso en los concordismos eclécticos o los compromisos diplomáticos. Las guerras de religión entre las iglesias están a punto de desaparecer. Cada vez con más insistencia se expresa la certeza de que la Iglesia una debe ser una Iglesia *visible*; la idea de una comunidad invisible, de la que cada una de las confesiones sería «una rama», está perdiendo partidarios.

Este cuadro, sin embargo, debe matizarse. Algunas iglesias del nuevo mundo (hablamos de los cristianos reformados) están todavía animadas de un espíritu antirromano. El ecumenismo realiza pocos progresos en esos países. De igual manera, las cristiandades latinas (italianas, portuguesas y españolas) están poco impresionadas por el movimiento ecuménico y permanecen muy en la defensiva. La penetración en América del Sur por los misioneros protestantes suscita allá abajo reacciones que hacen pensar en las del siglo XVI<sup>14</sup>. Conviene también señalar el antirromanismo de las iglesias ortodoxas de detrás del telón de acero. Sin embargo, hay que desconfiar de las informaciones que se nos comunican, porque están hechas para el uso «externo», se dirigen al exterior<sup>15</sup>.

El predicador, el catequista y el profesor harán bien de abstenerse de hablar de las iglesias separadas, y, si lo hacen (en los países en los que los disidentes son numerosos es necesario), se han de documentar con precisión, lealtad y caridad, antes de enseñar<sup>16</sup>. Siempre se ganará y no se perderá nada hablando un lenguaje preciso y claro sobre el tema de la eclesiología de nuestros hermanos separados. Si la conclusión del padre Chéry sobre las sectas es verdadera y justa, *a fortiori* es mucho más válida si se trata de iglesias infinitamente más cercanas a nosotros que esos movimientos de gnosias aberrante.

No se trata de predicar un «irenismo de mala ley», sino de repensar lo más claramente que nos sea posible la apologética eclesiológica: conviene hacerlo porque muchos católicos escuchan los sermones protestantes por la radio y están, por lo tanto, al corriente; hay que hacerlo también por el mismo interés de la eclesiología católica: «Las partes que se desprenden del bloque aurífero contienen igualmente oro», ha dicho Pío XII, a propósito de nuestros hermanos separados; estas partes nos ayudarán sin duda a comprender mejor ciertos aspectos reales de nuestra eclesiología católica, aspectos que se encuentran en el catecismo, pero que frecuentemente están olvidados en el testimonio vivido de la enseñanza corriente; por ejemplo, la comunidad sacral, la teología del laicado, el sentido de la trascendencia de Dios, que purifica a su Iglesia (como dice una de las oraciones de cuaresma), la visión clara del lazo que une a la Iglesia visible con Cristo encarnado. De una manera general, la problemática ecuménica en materia de eclesiología ayudará a poner de relieve el aspecto «Cristo en la Iglesia» mejor de lo que hacen ciertos tratados todavía demasiado divulgados<sup>17</sup>.

14. Cf. el artículo ya citado en «Documentation Catholique», 28 de diciembre de 1952, de TAVARD, G.; del mismo autor, se puede leer el libro *Le tourment de l'unité*, París 1953.

15. Se puede seguir en la crónica religiosa de la revista «Irénikon» el detalle de esta lucha de la iglesia ortodoxa de Rusia contra el Vaticano.

16. El resumen más accesible sobre las cuestiones ecuménicas es el de AUBERT, R., *Problèmes de l'unité chrétienne* (col. «Irénikon»), Chevetogne (Bélgica) 1952. Todos los catequistas y profesores deberían estar suscritos a una revista como «Irénikon».

17. ME, p. 79, n. 1, indica un tratado *De Ecclesia* que, en sus 434 páginas, dedica sólo media página al estudio de la Iglesia *ab intra relate ad Christum*. Tales casos son menos raros de lo que se piensa en los manuales corrientes.

### 1. La ortodoxia.

De las dos imágenes bíblicas sobre la Iglesia, la del cuerpo y la de la esposa, la ortodoxia usa preferente la del cuerpo porque esta imagen tiende a subrayar cuán profundamente la Iglesia prolonga y encarna a Cristo glorificado. Esta insistencia sobre la imagen del cuerpo es la que entraña el rechazo del primado visible del romano pontífice, porque «un cuerpo no puede tener dos cabezas», la una invisible, Cristo, y la otra visible, el papa<sup>18</sup>.

Además, la ortodoxia está centrada sobre la resurrección divinizante cuya gloria transfigurada se transmite de esta vida a la Iglesia<sup>19</sup>. Es la Iglesia del Tabor la que tienen siempre ante la vista nuestros hermanos ortodoxos. En esta perspectiva insistirán, sobre todo, en el aspecto «escatología de pentecostés», «paraíso sobre la tierra»: atribuyen tanta importancia a la función jerárquica (*Amt*), como a las gracias carismáticas (*charisma*). Sin negar el aspecto *Gesellschaft* (sociedad organizada, jerarquizada), subrayan sobre todo el elemento *Gemeinschaft* (comunidad de vida transfigurada); la expresan por la noción de *So-bornost* (término que se podría muy bien traducir por «colegialidad»). La eclesiología ortodoxa se caracteriza, por lo tanto, por su aspecto de pentecostés continuada; desconfía de lo que considera como prudentias excesivamente humanas en la Iglesia latina (jurisdicción, teología especulativa, definiciones y cánones, centralización). El núcleo de la eclesiología ortodoxa se manifiesta en la santa liturgia, que es una anticipación del paraíso: la función profética y jurídica está considerada sobre todo a la luz de la función sacerdotal, concebida ella misma como un prolongamiento de la resurrección-encarnación divinizante. El aspecto cósmico de esta resurrección divinizante está fuertemente subrayado.

Lo ortodoxia considera la Iglesia a la luz de la escatología comenzada en el pentecostés apostólico; los carismas no son únicamente, como en la Iglesia occidental, meras gracias gratuitas (*gratis datae*), útiles pero accidentales; la ortodoxia tiende a subrayar la necesidad de los carismas, es decir, de las gracias visiblemente transfigurantes, en la vida de la jerarquía eclesial. Los sacramentos, en sentido estricto (el de la teología latina) y en sentido lato (lo que llamamos «sacramentales»), están considerados a la luz de la resurrección. La catequesis ortodoxa, que corresponde al magisterio de occidente, es sobre todo una prolongación de la liturgia; en cierto sentido, es la misma liturgia porque es un signo sagrado, prolongación de la naturaleza humana divinizada de Jesús.

18. Cf. *Tradition et oecuménisme*, en «Irénikon» xxv (1952) 362 ss.

19. Léase ROUSSEAU, D. O., *Anthropologie et Incarnation en Orient et en Occident*, en «Vers l'unité chrétienne» 51 (marzo de 1953) 3-5 y, del mismo autor, el editorial de «Irénikon», 1953, p. 3-5.

Esta predilección por la Iglesia del Tabor se traduce en la noción de *Sobornost* en el sentido de una comunidad mística del pueblo de Dios, resucitado. Sería un error ver en la *Sobornost* una concepción «democrática» y profana de la Iglesia: esta noción no tiene nada de común con la de la comunidad de los creyentes tal como aparece en determinadas denominaciones protestantes. Sería igualmente un error pensar que la *Sobornost* implica una noción de comunidad invisible que se opondría a la organización visible de la vida de la Iglesia. La jerarquía sacerdotal desempeña una función de primer orden en la eclesiología ortodoxa; simplemente, la jerarquía está en la comunidad, siendo su emanación y su guía. La insistencia que se pone en los carismas transfigurantes en la misma jerarquía se vuelve a encontrar en la noción de *Sobornost*: por ambos lados, el Espíritu Santo anima el cuerpo eclesial<sup>20</sup>.

Dentro de esta perspectiva, se comprende la desconfianza ortodoxa con respecto al «juridicismo» occidental: existiría en eso, según ellos, una falta de confianza en el poder del Espíritu dado por Cristo resucitado en pentecostés. La ortodoxia tiene tendencia a ver la historia de la Iglesia como una prolongación pura y simple del primer pentecostés; por eso la santidad monástica (de la que una de las formas características es el palamismo, alma teológica del hesicasmo) tiene una importancia por lo menos igual que la jerarquía; la expresión mayor es que el mismo obispo — que encarna la cumbre de la perfección eclesial y cristiana — *debe ser* monje.

De este espíritu se desprende otra consecuencia: el magisterio, por lo menos a nuestros ojos, es algo impalpable; habiendo rechazado el primado romano, porque estaría en oposición con la «confraternidad de la caridad» tal como se manifiesta en la época apostólica, es difícil averiguar cuál es la autoridad que puede solucionar las dificultades teológicas que se presentan a la Iglesia de oriente: un ejemplo lo constituye la ambigüedad del concilio palamita en el juicio de los teólogos ortodoxos.

Si la Iglesia aparece sobre todo en la jerarquía carismática (tanto en la liturgia como en la santidad monástica transfigurada), se comprende que el término «católica» se explique distintamente en oriente y en occidente. Para la ortodoxia, contiene misteriosamente en sí mismo la universalidad tanto vertical (la totalidad de las gracias de la resurrección) como horizontal (la totalidad espacio-temporal). La visión de conjunto es más bien la de una comunión de iglesias particulares en la que todas y cada una de las iglesias representa, contiene el Cristo total, encarnado en su cuerpo eclesial, que la de un organismo visible que exprese sensiblemente la unidad sobrenatural invisible del pueblo de Dios extendido sobre la superficie de la tierra. Aquí es donde hay que buscar la raíz de la desconfianza de la ortodoxia con respecto al primado romano: los ortodoxos consideran a la Iglesia de Roma como *prima inter pares*; preferirían decir que es el primero y el más antiguo (o uno de los más antiguos) patriarcados; reconocerían con gusto un primado doctrinal a la cátedra de Pedro, pero a condición de que éste no se ejerciese nunca sino en unión visible con el concilio ecuménico. En cuanto al primado de jurisdicción, la ortodoxia más bien parece negarlo radicalmente a la cátedra de Pedro.

20. Una excelente exposición es la de DEJAIFVE, G., «*Sobornost*» ou *Papauté*, en «Nouv. Rev. théol.» 74 (1952) 355-372, 466-484; véase también CONGAR, Y., *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961, p. 332-337.

Si la eclesiología ortodoxa insiste sobre el aspecto de «pentecostés escatológico», se desprende de ello que se afirma como separado de este mundo terrestre; este mundo no se salva sino en la medida en que participa en el «sacramento» de la resurrección pascual. De este hecho se sigue una actitud curiosa de la Iglesia con respecto a los poderes temporales: aceptará más fácilmente la constitución de poderes políticos puramente profanos (y aun ateos) y al mismo tiempo se declarará independiente de ellos.

El problema del primado romano está ligado para la ortodoxia al canon 28 de Calcedonia<sup>21</sup>. El eje histórico lo constituyen también en este aspecto los siglos V y VI. La cuestión es excesivamente delicada, y todavía no ha sido el objeto de estudios históricos y teológicos suficientemente matizados.

Se resumirá la eclesiología ortodoxa mostrando los matices propios que los teólogos orientales hacen en su concepción de las cuatro notas de la Iglesia de Cristo: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad. La unidad está considerada como confraternidad de la caridad entre las iglesias locales; se encarna sobre todo en la liturgia ortodoxa, que únicamente ella mantiene la unidad de las iglesias orientales en los diversos países. La santidad está considerada ante todo en su aspecto carismático, en la línea de un eterno pentecostés. La catolicidad está realizada en la plenitud ontológica de la vida sobrenatural presente a cada una de las comunidades locales. La apostolicidad se considera, en fin, desde el ángulo de la jerarquía carismática tal como aparece en los Hechos de los apóstoles.

## 2. El anglicanismo.

La Iglesia anglicana ha sostenido siempre que la doctrina y los sacramentos vienen a través de la Iglesia visible. A decir verdad, «esta lógica y estas posiciones “católicas”, que son reales en el anglicanismo y sin las cuales no sería en absoluto él mismo, están constantemente combatidas, corroídas, contrabalanceadas y aun a veces puestas en peligro por lo que el mismo anglicanismo tiene de protestante y que a la vez se une al gusto inglés por la libertad individual, el pragmatismo, el control crítico, el espíritu humanista; en fin, el insularismo»<sup>22</sup>.

La eclesiología «evangélica» considera la sucesión apostólica como una forma histórica en la cual, mejor que *a través de* la cual, se comunica la gracia. La liturgia es una forma en la que Dios obra de una manera privilegiada. La unión con las iglesias no episcopalianas de la India del sur (South Indian Schema) es un índice de esta eclesiología. El anglocatolicismo considera, el contrario, a la Iglesia como una

21. *Chalcedon*, Wurzburgo, t. II (1953), p. 433-562, y «Rev. Hist. Eccl.» XLIX (1954) 902-904.

22. CONGAR, Y., *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961, p. 331-334.

estructura interna, pero visible, a través de la cual se transmite la vida sobrenatural. Esta última eclesiología es un ejemplo de lo que se ha llamado «el catolicismo no romano», partiendo del libro de Vissert t'Hooft publicado con este título: este catolicismo no romano acepta todo lo que en la Iglesia se sitúa en la línea que une a los hombres con Cristo por los sacramentos de la Iglesia visible; el punto de divergencia es el rechazo del primado romano.

Este catolicismo no romano se encuentra en el movimiento de la *Hochkirche* alemana y también, aunque con notables diferencias, en la ortodoxia. La paradoja del anglicanismo es la de unir, en la *comprehensiveness*, a eclesiologías tan opuestas como la de los *evangelicals* y la de los *anglo-catholics*. Una de las características del anglicanismo es su preocupación por el diálogo con oriente. Conviene señalar, sin embargo, que estos últimos años la ortodoxia, sobre todo la griega, ha subrayado lo que la diferencia radicalmente del anglicanismo.

La iglesia de Inglaterra, aun desde antes del cisma, ha dado testimonios de un doble y paradójico carácter: por una parte, un particularismo que, en gran medida, estuvo siempre aprobado por los papas, por ejemplo, en la concesión del palio al arzobispo de Cantorbery, lo que concedía a esta cátedra episcopal cierto aspecto de primado patriarcal; por otra parte, una vivísima unión con la cátedra de Pedro, de donde partieron los primeros misioneros que evangelizaron las islas británicas. Esta doble actitud se ha mantenido aun después del cisma, por lo menos en cuanto la iglesia anglicana ha reconocido siempre en Roma a la Iglesia madre (de la que fue menester separarse a consecuencia sin duda de sus errores, pero que permanece siendo la que hay que ir a encontrar algún día)<sup>23</sup>.

El anglicanismo reconoce en la cátedra de Pedro un primado de honor, y aun un primado doctrinal, aunque con ciertas precisiones. Pero su sentido del particularismo se mantiene igualmente vivo. El catolicismo inglés, formado a través de siglos de persecuciones, está sobre todo a la defensiva ante el anglicanismo. Es muy fiel a las formas de devoción «modernas» y muy ultramontano. Un ejemplo lo constituye la segunda parte de la vida de Newman, por las dificultades que experimentó de parte de sus correligionarios católicos<sup>24</sup>.

23. Véase DE BIVORT DE LA SAU-DÉE, J., *Anglicans et catholiques*, 2 vols., Paris 1949.

24. «La vie intellectuelle», abril de 1953, contiene un documento típico sobre el catolicismo inglés en algunas de sus manifestaciones (p. 136-145).

### 3. La reforma.

Su problemática fundamental es completamente diferente de la de las iglesias de las que hemos tratado hasta ahora. El nudo de todas las divergencias está en la comprensión de la función de la Iglesia como jerarquía en la obra de salvación. Mientras que, para el catolicismo el anglocatolicismo y la ortodoxia, la Iglesia, invisible y visible, es aquello por lo que el hombre se salva, para la reforma, es aquello en lo que, de una manera más o menos extrínseca, el hombre se pone en presencia del Dios trascendente, en su palabra y en la justificación que concede en Cristo.

La tendencia de la reforma parece ser a identificar la Iglesia con la comunidad de los que están unidos a Cristo. La Iglesia es, por lo tanto, el conjunto de los que escuchan la Biblia, la comunidad de los creyentes donde se escucha la palabra, el lugar privilegiado en que se puede oír el *kerygma* de salvación. En otros términos, si los reformados ya no admiten (¿lo han admitido verdaderamente alguna vez?) la lectura privada y libre de la Biblia, no siendo más que escuchada la palabra divina, proclamada en una comunidad de creyentes, la noción de Iglesia parece que no supera la de una asamblea de los que escuchan la palabra y se convierten a ella. Si los reformados admiten la existencia de cierta tradición comunitaria, eclesial, sin la cual la palabra no podría ser escuchada, esta tradición es puramente interpretativa; está siempre enjuiciada por la misma Biblia, que es, en este aspecto, un criterio mayor. Dicho de otra manera, la Iglesia no existe antes de los creyentes: no los engendra a la verdad y a la vida; la Iglesia más bien es la que es engendrada, constituida por la comunidad reunida. La reforma teme prolongar la encarnación de Jesús en el cuerpo de la Iglesia, que, santificada en sus estructuras divinas, se convertiría, por el lazo de las bodas con Dios, en madre de los fieles: la comunidad permanece «pecadora» ante la palabra puramente divina y completamente extrínseca. La principal preocupación es la de salvaguardar la trascendencia de la salvación divina. Llevadas las cosas al límite, el mundo, el hombre y la Iglesia forman un círculo, tocado en un punto geométrico inextenso por la tangente de la justificación divina; no existe una comunicación estable. Se ha dicho que los reformados no emplean la imagen del cuerpo místico, sino únicamente la de la esposa; a veces se tiene la impresión de que la esposa-Iglesia es una esposa separada, divorciada<sup>25</sup>.

Hay que señalar, sin embargo, un hecho nuevo, de excepcional importancia. Paralelamente a esta problemática de la reforma, existe la tendencia cada día mayor a afirmar el carácter necesariamente visible (es decir, querido por Cristo) de la Iglesia una. Como prolongación de esta investigación, la reforma se ha hecho consciente de la presencia

25. CONGAR, Y., *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris 1952, todo el primer capítulo.

en su seno de dos eclesiologías, la «catolizante» y la «protestante»: la primera es «horizontal» y la otra «vertical». Las tentativas de conciliar estas dos eclesiologías están al día; por ejemplo, en *L'institution et l'événement*<sup>26</sup>, J. L. Leuba se esfuerza en demostrar la presencia de estos dos elementos en el Nuevo Testamento, relacionando la institución con la eclesiología horizontal y el acontecimiento con la eclesiología vertical.

El Consejo Ecuménico de las Iglesias insiste cada día más en el carácter visible de la unidad querida por el Señor. En 1948, en Amsterdam, se afirmó claramente la presencia de las dos eclesiologías, vertical y horizontal<sup>27</sup>. El neocalvinismo y determinada fracción del luteranismo buscan una síntesis entre estas dos tendencias. La reunión de Lund, en agosto de 1952, ha subrayado el lazo de unión de las disidencias con la cristología, como también la importancia del elemento *Worship* en el programa de la sección *Faith and Order*, hasta el punto de que se propusiera añadir este término a la fórmula. Es innegable que en la reforma existe una corriente en favor de la revalorización del ministerio eclesial, de la liturgia y de ciertos sacramentos, como el de la confesión auricular. De una manera general, algunos teólogos protestantes afirman que, aun remontándose a las intuiciones de los primeros reformadores, conviene superarlas, porque parece que en las Escrituras existe algo más de lo que afirman los «símbolos y las confesiones» reformados. Por otra parte, los mismos teólogos estiman que el magisterio romano hasta tal punto ha desarrollado los dogmas, que la Escritura termina por desaparecer en el follaje de una teología demasiado eflorescente. Si la reforma a veces se siente «pobre», cree que nosotros somos demasiado ricos, demasiado seguros de nosotros mismos. La reforma prefiere la tienda de campaña ligera y móvil, abierta a las corrientes imprevisibles del Espíritu, en su misma pobreza, antes que la construcción admirable pero demasiado estática en la que, piensan ellos, la palabra de Dios no tiene una entrada suficientemente directa; tiene miedo de que la Iglesia católica esté demasiado oprimida bajo un *plafond* excesivamente bajo.

Este resurgimiento eclesiológico que se nota en la reforma coloca al Consejo Ecuménico de las Iglesias en una situación difícil: en su seno, las iglesias jóvenes de Asia y América tienden a descuidar las discusiones dogmáticas complejas porque les parece que no hay que medir con cuentagotas el remedio cuando el enfermo está en peligro de muerte. Las iglesias jóvenes hacen sentir su peso en el Consejo Ecuménico: dividido entre su preocupación por un examen leal de las divergencias dogmáticas y su deber de no excluir a ninguna de las confecciones y de no legislar en nada — el Consejo no es una «super-iglesia» —, la situación de los dirigentes es delicada.

26. El análisis crítico de este libro se encontrará escrito por AUBERT, A., en «Eph. théol. Lev.» xxviii (1952) 683-693, con bibliografía.

27. El mejor estudio sobre Amsterdam es el de LIALINE, C., *Le dialogue théologique à Amsterdam*, en «Irénikon» xxiii (1950) 129-163, 278-297.

Cada día se abre más paso la tendencia a abandonar el término «protestantismo» o, más exactamente, a no definir la reforma por el protestantismo, es decir, por el anticatolicismo, el antirromanismo.

En el siglo precedente, la reforma se formuló insistentemente en una atmósfera polémica de «oposición a...» que implicaba, explícita o implícitamente, fórmulas de este género: «Es protestante todo lo que es anticatólico; el catolicismo es todo lo que es antiprotestante.» De la misma manera, en la medida en que los católicos tienen tendencia a no ver en la reforma más que el aspecto «protestantismo», y en el catolicismo su aspecto antiprotestante, cometen la misma falta. El término «protestante» vuelve a encontrar poco a poco su sentido primitivo, que no es el de «protestar contra...», sino el de «dar testimonio de...» (*protestari*). El protestantismo no existe como un «género», sino como tendencia; esta tendencia estuvo enraizada, en su origen, en una preocupación por la pureza evangélica y bíblica. A continuación vino el endurecimiento polémico.

Lo que la reforma no puede resistir es que la Iglesia romana «se apropie» los poderes divinos almacenándolos en una especie de «acumuladores» sobrenaturales: el temor de nuestros hermanos reformados, al entrar en contacto con nosotros, es que nosotros no podamos ya encontrar a Cristo en la Iglesia; en la medida en que ciertos católicos dan la impresión de no preocuparse sino de su sumisión a la Iglesia, sin testimoniar que se entregan a la Iglesia porque es el cuerpo místico de Cristo, aumentan esa inquietud de nuestros hermanos separados.

Ya hace tiempo que la historia de los dogmas y la exégesis ha abandonado ciertas tesis muy extendidas durante el siglo precedente; por ejemplo, la de la oposición entre Pedro y Pablo o la que niega la autenticidad de Mt 16, 17-18. El libro de O. Cullmann sobre san Pedro es, después del de Lietzmann, una fecha histórica en la historia del ecumenismo. Lo esencial de la tesis de Cullmann es que Pedro es verdaderamente el fundamento de la Iglesia, como apóstol; solamente que esa apostolicidad, como tal, no se ha transmitido. La función de dirección, que Pedro había abandonado en manos de Santiago, no forma parte de la función apostólica. La única cosa que se transmitió como «fundamento» fueron «los escritos de Pedro».

Aunque Cullmann se muestre favorable a la tradición sobre la permanencia y la muerte de Pedro en Roma, sin embargo, se mantiene reticente respecto a las conclusiones que se habrían de sacar de los recientes descubrimientos. Hay que tener prudencia en el manejo de estos argumentos arqueológicos, destinados a fundamentar más sólidamente la tradición de la muerte de Pedro en Roma: hay que esperar el resultado de las discusiones sobre las nuevas investigaciones, como también las eventuales conclusiones que hay que sacar de las excavaciones bajo la basílica hermana de san Pablo extramuros. Cuanto más importante es la tradición de la permanencia de Pedro en Roma para la doctrina del primado romano (doctrina que supone tres elementos: la preeminencia en el colegio apos-

tólico, la transmisión de esta preeminencia y su lazo de unión con Roma), tanto menor importancia tiene la mayor o menor certeza arqueológica que resulte de las excavaciones. Nos permitimos sugerir, a los responsables de la enseñanza religiosa en las clases superiores y en las universidades, la lectura atenta del libro de Cullmann o, por lo menos, de alguna exposición analítica de esta obra notable<sup>28</sup>.

La Iglesia romana no puede oficialmente participar en el diálogo ecuménico porque este diálogo implica siempre, más o menos confusamente, la idea de que ninguna de las iglesias realiza actualmente la plenitud de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad queridas por Cristo. Para el católico, la sede de Pedro representa en sus estructuras sobrenaturales esa plenitud de la única verdadera Iglesia. Pero, en el plano del testimonio vivido, la catequesis y la espiritualidad católicas pueden recibir útiles lecciones de nuestros hermanos separados, no para descubrir verdades que estuvieran ausentes, sino para valorar mejor ciertos aspectos de los dogmas eclesiológicos prácticamente minimizados.

#### IV. LOS CATÓLICOS ANTE LA IGLESIA

La eclesiología está en plena reorganización, en el sentido de que se están haciendo esfuerzos por integrar los aspectos místicos de la Iglesia en el elemento del organismo visible sobre el cual la encíclica *Mystici Corporis* llamó la atención de los teólogos y de los fieles.

La carta del cardenal Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, constituye una especie de balance de una situación que no es exclusivamente característica de Francia. El centro de la carta está en la frase: «La Iglesia es Cristo»; la Iglesia es una encarnación permanente del Hijo de Dios. Por lo tanto, en la Iglesia el Salvador es continuado según todo lo que es: puesto que Jesús era Dios y hombre, en su cuerpo eclesial existe lo divino y lo humano. Todo el problema está en mostrar a los católicos que, para que la Iglesia sea Cristo, debe ser no solamente una comunidad sobrenatural de gracias sacramentales, sino también un cuerpo visible y orgánico; no es suficiente mostrar que el elemento «visible» es un elemento extrínseco necesario *per accidens* para salvaguardar la realidad sobrenatural, sino que existe un lazo de unión necesario en la Iglesia militante entre la organización jerárquica y la realidad divina que comunica<sup>29</sup>.

Dentro de esta perspectiva, la carta del cardenal Suhard estudia el

28. La mejor exposición sobre el libro de O. Cullmann es la de CONGAR, Y., en «La vie intellectuelle», febrero de 1953, p. 16-43. Pero la discusión está lejos de haberse terminado. Sobre las excavaciones en San Pedro, nuestra opinión se une a la de CONGAR, *ibid.*, p. 25, y a la de RUYSSCHAERT, J., en su estudio publicado en «Rev. Hist. Ecol.» XLVIII (1953) 573-631, y XLIX (1954) 5-58. Léase también: DEJAIFVE, G., en «Nouv. Rev. Théol.» 75 (1953) 365-379 (sobre Cullmann).

29. BRIEN, A., *La pédagogie du sens de l'Église*, en «Nouv. Rev. Théol.» 74 (1952) 561-579. Del mismo autor, *L'École de la foi*, en «Études», marzo de 1953, p. 289-300.

aspecto trascendente y el aspecto temporal de la Iglesia. Por su segundo aspecto, distinto pero inseparable, como ocurre en las dos naturalezas en Jesús, la Iglesia es contingente, en crecimiento con un desarrollo orgánico, hasta el momento de la parusía, lo que no le impide en absoluto mezclarse con las civilizaciones como la levadura en la masa; pero la Iglesia no se liga nunca definitivamente. A continuación se examinan las condiciones del desarrollo de la Iglesia. De entrada, hay que excluir una serie de opciones: el modernismo igualmente que el integrismo, no solamente el doctrinal, sino también el táctico y «moral»: «La tradición no es la transmisión mecánica de una "cosa" inerte. La tradición es la comunicación viviente y la manifestación progresiva —bajo el control infalible del magisterio— de una verdad *global* de la que cada edad descubre un nuevo aspecto.» El olvido de la «actualidad» temporal de la Iglesia es «lo que confiere a las tres formas del integrismo su "común irrealismo"». Es necesario, por lo tanto, promover positivamente un apostolado «realista» que sea misionero, a la manera del fermento; el testimonio es el que encarnará en las comunidades temporales el fermento divino. La ley esencial del apostolado es la encarnación; ésta es ascendente: deberá tener, por lo tanto, su base en una acción católica que tenga su eje en la clase obrera; deberá ser comunitaria, dirigiéndose en todos sus aspectos a unir la parroquia y las comunidades que preparan la entrada en la vida parroquial. La garantía de estos ensayos de penetración será el sentido filial de la Iglesia: es necesario profundizar en el alma de los católicos una real «mística de la jerarquía» que no es solamente «esa autoridad visible y exteriormente comparable con los otros poderes humanos; la jerarquía es un misterio como la misma Iglesia»<sup>30</sup>.

##### 1. Los obstáculos.

Se los puede reducir a tres: el conservadorismo y la falsa intransigencia, el progresismo mal entendido y, en fin, la «tentación de los sabios», el purismo. En cada caso, el obstáculo repercute tanto en la Iglesia como tal, en su realidad espiritual, como en sus relaciones con el mundo temporal. Los dos primeros obstáculos se corresponden mutuamente como los dos puntos máximos de un movimiento pendular en el que, o no se considera en la Iglesia más que su aspecto divino y, por lo tanto, se tiende a «inmovilizarlo todo», o sólo se considera lo humano, lo contingente, y en consecuencia se insiste siempre en la adaptación, en la evolución necesaria.

El conservadorismo y la falsa intransigencia forman la base del integrismo bajo todas sus formas<sup>31</sup>. Intolerancia doctrinal, fanatismo político —que vuelve a repetir la confusión entre «cristiandad» e «Iglesia», contra la cual protestó justamente el cardenal Suhard en su carta—, jansenismo

30. Cardenal SUHARD, *Essor ou déclin de l'Église*, Paris 1947.

31. Sobre el integrismo, léase en «La vie intellectuelle», agosto-septiembre de 1952, p. 136-152, un artículo sugestivo.

moral y quietismo en la acción temporal son algunas de las variedades del integrismo. Con demasiada frecuencia los católicos dan la impresión a sus adversarios no creyentes de que aceptan «la libertad religiosa y la tolerancia de los cultos» únicamente como un mal inevitable, mientras que, en realidad, siendo libre el acto de fe, y no forzando Dios a nadie, existe un verdadero fundamento positivo al problema planteado por «la tolerancia y la comunidad humana»<sup>32</sup>.

A la inversa — y el peligro no es menor —, una insistencia demasiado aguda sobre el lado «humano» de la Iglesia de Cristo<sup>33</sup> provoca un progresismo mal comprendido. Muchos católicos, aun fervientes, son protestantes (liberales) que no se reconocen como tales; sin duda, su decepción ante la lentitud de la Iglesia en adaptarse proviene con frecuencia de una real necesidad de rejuvenecimiento, de una real hambre de vida comunitaria en la sociedad eclesial; pero la crítica que nace de esta decepción es con frecuencia de mala ley; cae en una especie de «neurastenia colectiva» que no ve en la Iglesia visible más que las faltas y opone de una manera que no está siempre exenta de peligros el término «eclesial» al término «eclesiástico». Los católicos olvidan que, mientras en el antiguo régimen todo quedaba «dentro de la familia» y, por lo tanto, siendo las «costumbres» cristianas, la crítica era a la vez más viva y más filial, actualmente, estando la Iglesia aislada, algunas de las críticas dan la impresión de no ser ya las de hijos respetuosos, sino la del hijo pródigo que ya ha medio abandonado el hogar paterno<sup>34</sup>. Conviene recordar a estos católicos las palabras de Beatrix Beck a su hija, que rechazaba la fe porque le extrañaba la actitud de la Iglesia: «Tan absurdo es desertar de la Iglesia por causa de sus planes, como rechazar el postulado de Euclides porque la clase parece fea.»

En la misma línea, la decepción alimentará una gran impaciencia ante la lentitud de las «reformas» de ciertos aspectos de la vida de la Iglesia. Esta impaciencia se hace notar sobre todo en el dominio de las relaciones de la Iglesia con el mundo temporal, especialmente desde el ángulo de la «eficacia temporal» del cristianismo<sup>35</sup>: «Por un sueño de eficacia quizá quimérica, no seamos ciegos a la fecundidad real de nuestra madre»<sup>36</sup>.

En fin, la tentación de los «sabios» no es una expresión vana: ciertas devociones, que la Iglesia aprueba o simplemente tolera, causan extrañeza a ciertas mentalidades; el contacto codo a codo parroquial irrita a ciertas sensibilidades finas y aristocráticas. El aspecto «popular» de la Iglesia choca a los católicos «que piensan bien» (y que con frecuencia están bien

32. *Tolérance et communauté humaine* (col. «Cahiers d'actualité religieuse»), Paris-Tournai 1952, escrito en colaboración, es el libro más completo sobre este delicado problema (léanse las sugestivas observaciones de un no creyente, M. LAMBILLIOTTE, en «Synthèses», marzo de 1953, p. 133-142). Sobre el problema conexo de la «república cristiana», léase: GILSON, E., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina 1953.

33. Sobre este tema, léase el libro de SIMON, PAUL, *L'humain dans l'Église du Christ*, Tournai 1950.

34. ME, p. 248-249; VFRE, p. 30-36. En el célebre número especial de «Esprit», *Christianisme et monde moderne*, algunas críticas dan la impresión de estar formuladas por católicos que ya han medio salido de la Iglesia. Actualmente se ha superado ya esta época, en el buen sentido de la palabra.

35. Léase el excelente estudio de CONGAR, Y., en «Rev. Nouvelle», enero de 1953, p. 32-50.

36. ME, p. 260, y también DUMÉRY, H., *Les trois tentations de l'apostolat moderne*, Paris 1948.

provistos). Ésta es una de las raíces de la atracción que ejercen ciertas sectas «más puras y más reservadas a una élite de iniciados». La forma moderna de la tentación de la gnosis (en el sentido de una sabiduría reservada a algunos iniciados) se manifiesta aquí, y con tanto mayor fuerza cuanto que el propósito resueltamente social del apostolado moderno irrita a ciertas mentalidades burguesas<sup>37</sup>.

Un texto del abate Brien expresa lo esencial de los obstáculos enumerados: «Por todas partes donde hemos podido, hemos constituido comunidades en las que los jóvenes y las jóvenes han aprendido a ser activos en su existencia cristiana. Les hemos enseñado a redescubrir la presencia de Cristo tras los ritos y los dogmas; les hemos dado el evangelio, palabra viviente del Señor; les hemos hecho vivir la misa como el sacrificio de la asamblea unida a su jefe... Nos hemos alegrado de este resultado decisivo, que hubiera parecido difícilmente imaginable hace treinta años. Pero no podemos ocultarnos que este mismo resultado es una fuente de nuevas dificultades para la comprensión de la Iglesia. En efecto, la comunidad de vida a la que nuestros jóvenes han sido introducidos y que ha desarrollado en ellos la libertad espiritual, en muchos casos ha dirigido simplemente su atención hacia la Iglesia autoritaria contra la que anteriormente estaban en peligro de chocar. Ordinariamente, esta Iglesia permanece para ellos en un segundo plano imperceptible, pero ahora se la encuentran presente. Basta que la comunidad se afloje, que abandonen un medio católico en expansión y que caigan en una parroquia relativamente muerta, o que la autoridad jerárquica se manifieste a veces poniendo en guardia por medio de condenaciones o definiciones dogmáticas, para que su confianza se evanezca y encuentren de nuevo que la Iglesia tiene ese rostro adusto con el que la tradición liberal se la había presentado. Se producen entonces los desgarramientos interiores, se plantea brutalmente el problema de la fe y desaparece el entusiasmo con que se desarrollaba la vida cristiana. Con frecuencia se observan repentinas evoluciones hacia el marxismo que difícilmente tienen otra explicación»<sup>38</sup>.

## 2. Los eslabones de unión.

El texto citado indica también los elementos positivos que orientan las élites hacia la Iglesia: la preocupación por una vida comunitaria, misionera y apostólica en la que el pueblo de Dios encuentra la palabra viviente y la gracia viva del Señor Jesús. Los fieles vuelven a ser

37. ME, p. 260 ss.

38. BRIEN, A., *Pédagogie du sens de l'Église*, en «Nouv. Rev. Théol.» 74 (1952) 562.



conscientes de su responsabilidad, de su participación en el misterio eclesial, tanto en el plano de las obligaciones morales y sociales como en el de la santificación sobrenatural. Los cristianos se sienten atraídos hacia la Iglesia en la medida en que es la comunidad de vida en Cristo y que la Iglesia es Cristo. Aunque permanezca el problema planteado por el abate Brien, no hay duda de que la renovación del sentido eclesial es un fundamento de esperanza sobre el que se puede edificar una educación del sentido de la Iglesia.

Un índice positivo de este hecho es el éxito de la vigilia pascual; al hacer que los ritos que resultaban opacos e ininteligibles para la gran masa de los fieles se hagan como transparentes al colocarlos de nuevo en su cuadro normal y al exigir la participación activa de los fieles, reaparece en el alma de los católicos el sentido de la comunidad sobrenatural del pueblo de Dios. Será mucho más fácil mostrar a un fiel que ha sido iniciado en una liturgia viva que el elemento «cuerpo visible» de la Iglesia es esencial como garantía de la autenticidad sobrenatural de las gracias recibidas: sin la sucesión apostólica visible y auténtica, sin el poder divino de enseñar infaliblemente la fe y de conferir la gracia de Dios, una ceremonia como la vigilia pascual no pasa de ser una «memoria» impresionante de un acontecimiento pasado; no sería esa actualización de la pascua de resurrección. En el cuadro comunitario y cristológico de la vigilia pascual reaparece en toda su realidad el poder divino del sacerdote que bendice las fuentes, bautiza un niño, dice la misa, reparte la comunión. Sin el «sacramento» visible de la Iglesia, este poder se evapora; no existe ninguna garantía de autenticidad.

Los católicos vuelven a encontrar a la Iglesia en su dimensión integral, sacerdotal y profética. El medio concreto de dirigir a su término esta búsqueda de la Iglesia es la práctica de una liturgia que se convierte en una verdadera catequesis, es decir, en un conjunto de palabras, ritos y actos puestos por el sacerdote y la comunidad, cada uno en su orden, pero en comunión.

Dentro de esta línea, hay que juzgar lo que se ha llamado la «buena crítica» hecha en la Iglesia por profunda fidelidad hacia la misma Iglesia. Es evidente que el laicado vuelve a desempeñar un papel en la Iglesia; una definición como la de la asunción, que se promulgó después de una encuesta que se hizo sobre la fe de las «iglesias», es decir, sobre la fe del pueblo cristiano del que el obispo es a la vez el testigo y el guía auténtico, manifiesta el hecho de que la vida de la Iglesia se remonta «de abajo hacia arriba»; los fieles ciertamente «reciben», pero su aceptación y su respuesta libre contribuyen a su integridad. La sinceridad moderna exige gestos verdaderos; el deseo de adaptación y revisión de ciertas formas con las que se presenta actualmente el cristianismo tiene su raíz en la visión profunda de la situación apostólica actual de un mundo en el que el 80 % de los hombres están fuera de la gracia y en el que numerosos cristianos

bautizados son tan ignorantes de la Iglesia «como un occidental podría serlo respecto al budismo»<sup>39</sup>.

Parece que ha sido superado el período algo confuso del «reformismo» de la inmediata posguerra, en el sentido de una madurez y de una seriedad en la búsqueda, cualidades que hacen augurar un porvenir prometedor. La nota característica, en oposición con la época del modernismo, es la profunda fidelidad a la Iglesia visible y jerárquica que anima a los apóstoles del «desarrollo de la Iglesia». El peligro no está tanto en el modernismo, como en el conservadurismo y en la falsa intransigencia de la que hemos hablado. Los católicos «eclesiales» a veces se sentirán violentamente desconcertados por ciertos aspectos «eclesiásticos» de la Iglesia<sup>40</sup>, a veces los criticarán duramente, pero no llegarán hasta el cisma o el puro y simple abandono. Se trata, evidentemente, de selecciones, porque en las grandes masas de los católicos «de domingo» es grande la incompreensión del verdadero rostro de la Iglesia.

Una «reforma» como la de la semana santa está dentro de la línea de la auténtica renovación del sentido de la Iglesia entre los católicos. Los recientes decretos sobre el ayuno eucarístico están dentro de la misma perspectiva. Parece evidente que la renovación de la vida ferviente, sacramental y apostólica en la Iglesia está ligada a los decretos de san Pío X sobre la restauración de la liturgia y, todavía más, al decreto sobre la comunión frecuente. Todos los movimientos de acción católica, las reuniones de las familias, los Equipos de san Pablo, las reuniones bíblicas, etc., encuentran su punto de origen en el decreto de san Pío X sobre la comunión frecuente<sup>41</sup>. El «muro milenario» que separaba el coro de la nave en la que se reunían los fieles durante la misa está a punto de caer<sup>42</sup>. Todos los progresos realizados en el sentido de la Iglesia están ligados a este redescubrimiento de Cristo en la Iglesia. La Iglesia se nutre y renueva sin cesar su vida *por el interior*, porque toda su belleza está en el interior, *omnis pulchritudo eius ab intus*.

## Nota

### EL HOMBRE DE 1962 ANTE LA IGLESIA Y EL CONCILIO

1. Los no creyentes no han cambiado su actitud de indiferencia o de desconfianza. Con todo, la persona del papa Juan XXIII, por su estilo de vida, que evoca más al «buen pastor» que al «pontífice supremo»<sup>43</sup>, la composición más internacional de las comisiones preparatorias del

39. VFRE, p. 44-50, y *Jalones para una teología del laicado*, passim.

40. El neologismo «eclesial» expresa el aspecto «Cristo en la Iglesia», tan próximo a la sensibilidad de los grupos selectos cristianos; el término «eclesiástico», cargado, con o sin razón, con la asociación de imágenes desagradables en la conciencia moderna, tiene, sin embargo, un sentido tradicional. ME, p. 19, 208-209, precisa estos matices.

41. PCN, p. 376. Véase también p. 379, las líneas sobre «la Iglesia que reparte».

42. La expresión es de JUNGSMANN, A., en *El sacrificio de la misa*, B.A.C., Madrid 1951.

43. KÜNG, *El concilio y la unión de los cristianos*, Herder, Barcelona 1962, p. 148.

concilio, la creación del Secretariado para la Unión, suscitan el interés de una pequeña fracción del mundo no creyente.

El libro de Sartre sobre Cuba<sup>44</sup> no menciona a la Iglesia católica a propósito de los acontecimientos políticos y económicos. Ciertamente, la misión de la Iglesia no es la de promover directamente las reformas en estos terrenos. Todo el estilo de ese libro tiene una resonancia extraña. La situación de la población antes de Castro se describe en términos de malestar y desgracia; el principio de la revolución castrista se presenta como el alba de una especie de «salvación»; los cabecillas están enteramente consagrados a la revolución. Su «grupo» participa de una especie de «pentecostés laica», nacida del juramento que aglutina a los individuos, que estaban amenazados por lo «práctico-inerte» de la vida social. Existe, aunque no se emplee el término, una especie de «religión substitutiva». En este clima, los partidarios de la revolución castrista, en cierto sentido, hacen una «conversión». Dentro de esta visión de las cosas, la Iglesia cristiana se ocuparía de fines irreales o, por el contrario, estaría a favor de un paternalismo paralizante. La incompreensión de los elementos interiores de la Iglesia, la esperanza que ella representa ante la muerte por sus sacramentos, prendas de la resurrección, es cada día más neta. Hay que indicar, sin embargo, que el vocabulario de los documentos eclesiásticos permanece muy a este lado de las preocupaciones del hombre moderno<sup>45</sup>.

De esta manera se expresa la desconfianza ante las iglesias constituidas. Se les reprocha no tomar posición con suficiente claridad a favor de los movimientos antirracistas y antifascistas; se teme que el término «tolerancia», por lo demás muy raramente utilizado en los documentos eclesiásticos, no cubra la intolerancia de una sociedad que, al no poderse imponer como la única, es «tolerante» porque la situación no le permite ser intolerante. Ciertas decisiones recientes de Roma no han dejado de influir en el retroceso de un Camus ante la Iglesia<sup>46</sup>. Todo aquello que recuerda la mentalidad de

44. Sartre on Cuba, Los Ángeles 1961.

45. Una excepción en este sentido lo constituye el estilo de la enciclica *Mater et Magistra*.

46. LEPP, I., *Psychoanalyse de l'athéisme contemporain*, París 1961, p. 248-249, muestra los lazos de unión del ateísmo de Camus con su conocimiento de la Iglesia: «Los amigos de Albert Camus saben que entre 1947 y 1950 se había acercado mucho al catolicismo, hasta el punto de que algunos daban ya por descontada su próxima conversión. Los combates de la liberación le habían puesto en contacto con cierto número de hombres que, como él, se levantaban contra todas las formas de injusticia, de opresión y de alienación. Pero estos hombres no creían que la actual condición humana, en su absurdidad, fuese una fatalidad sin remedio; su rebelión estaba inspirada en un mensaje de salvación y estaba fundada en una esperanza. J. P. Sartre, después de la polémica que, en 1952, le opuso a Camus, no estaba completamente equivocado al suponer que cierta nostalgia de Dios se escondía en la misma vehemencia con la que el futuro premio Nobel proclamaba la absurdidad de un mundo sin Dios. Desde 1950, sin embargo, las instancias supremas del catolicismo herían con la reprobación o la condenación precisamente a aquellos cristianos gracias a los cuales Camus había concebido la vaga esperanza de que podría existir quizá, por lo menos, un más allá de la desesperación, que el hombre podría no ser tan extranjero a sí mismo y a los otros como él creía. Las persecuciones desencadenadas contra los sacerdotes obreros, la sospecha lanzada por la enciclica *Humani Generis* y por otros documentos romanos sobre Teilhard de Chardin, Mounier, De Lubac, los dominicos de las Éditions du Cerf, no podían aparecerse sino como una confirmación suplementaria de la absurdidad del mundo. La Iglesia católica, al desaprobar a casi todos aquellos que de entre sus hijos eran capaces de llevar el mensaje evangélico a los hombres de este tiempo, le ofrecía así la prueba de que ella tampoco escapaba a la regla de la universal absurdidad, que de ella tampoco se podía esperar, de veras, nada.»

«cruzada» despierta la desconfianza y el resentimiento<sup>47</sup>. El libro de Blanchard, *The Catholic Power and Communism*, acusando a la Iglesia de Estados Unidos de ser un poder y una organización totalitaria antes que un servicio, por parcial e injusto que sea, expresa bien esta mentalidad.

2. El concilio parece que no despierta más que un interés periódico en los ambientes de las grandes religiones no cristianas. Al islamismo, lo deja indiferente. Por el contrario, despierta esperanza en una fracción del judaísmo. En el mundo cristiano, los ambientes que desde ya hace tiempo se interesaban por la liturgia y el movimiento ecuménico han experimentado una real esperanza. El interés parece que va ganando a círculos cada vez más extensos<sup>48</sup>.

Los ortodoxos han admitido la presencia de dos eclesiologías en las controversias sobre el primado de Pedro. La eclesiología de un poder fundado sobre un derecho. La eclesiología «eucarística» se orienta en otra perspectiva, la de la «prioridad». La eclesiología católica ha de tener en cuenta estos dos puntos de vista, que existen por lo demás en la tradición occidental, encontrándose estas orientaciones en el depósito de la fe apostólica.

El problema está bien expresado en estas líneas de Jean Meyendorff: «Todo futuro diálogo entre Roma y la ortodoxia deberá referirse necesariamente al papel que desempeñan la iglesia local y el episcopado todavía abandonado en la eclesiología romana: siendo el papa el juez final en materia doctrinal y ejerciendo, por otra parte, su jurisdicción «inmediata» sobre todos los católicos, ¿qué son los obispos, sino sus meros delegados locales? A pesar del enorme obstáculo creado por el concilio Vaticano I para cualquier mutua inteligencia, hoy día aparece una nueva esperanza cuando se va a dar un complemento sobre este punto a las decisiones de 1870. Los ortodoxos, por su parte, se deberán dedicar más seriamente de lo que han hecho hasta ahora a las formas que podría y debería tomar el testimonio común de las iglesias locales, y, con más precisión, al papel que desempeña en este testimonio el obispo, *primus inter pares*. Una larga tradición común, bíblica y patrística, ha unido siempre a oriente y occidente para que no sea posible entablar un diálogo sobre éste como sobre otros puntos»<sup>49</sup>.

La captación del problema del primado aparece en una obra colectiva<sup>50</sup>. El estudio de la historia, entre otras cosas, no es suficiente para determinar la legitimidad de las asambleas ecuménicas, porque los acontecimientos fue-

47. HENRY, A. M., *Simone de Beauvoir ou l'échec d'une chrétienté*, París 1961, esboza el mismo análisis a propósito de cierta forma de catolicismo francés.

48. «Informations catholiques internationales», 1.º de enero de 1961; el número de enero de 1962 empieza un nuevo balance; «Esprit» XXIX (1961) consagra su número de diciembre al concilio.

49. Citado por STROTMANN, T., *L'Évêque dans la tradition orientale*, en «Irénikon» XXXIV (1961) 147; DEJALFVE, G., *Pape et Évêques au premier concile du Vatican* (col. «Présence chrétienne» Brujas-París 1961, p. 7-13.

50. AFANASSIEF, N., KOULOMZINE, N., MEYENDORFF, J., y SCHEEMANN, A., *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (col. «Bibl. orthodoxe»), Neuchâtel 1960.

ron muy complejos. Es esencial la aceptación por parte de la comunidad de los fieles<sup>51</sup>, pero tampoco es siempre suficiente; en la historia aparece de hecho un órgano visible de legitimación, teniendo ciertas iglesias y ciertos patriarcados una autoridad más grande que los otros, y entre éstos el patriarcado romano<sup>52</sup>. Esta autoridad no incluye ciertamente el primado en el sentido católico del término, pero está lógicamente exigido en la eclesiología universal, por lo menos a título de órgano de expresión de la fe de la Iglesia en ciertas circunstancias solemnes. Por otra parte, la eclesiología eucarística<sup>53</sup> no implica la existencia de ese órgano de testimonio común. Sea lo que fuere, el término «prioridad», preferido por esta tradición ortodoxa, se puede igualmente tomar en consideración en una eclesiología de conjunto<sup>54</sup>.

La posición anglicana reciente se aproxima a la precedente, por lo menos en lo que se refiere a la infalibilidad, que está ligada a la Iglesia. Únicamente que los caminos y los órganos de esta infalibilidad implican al mismo tiempo la existencia de una *regula* objetiva: la autoridad primera es la Sagrada Escritura; después, la tradición como *regula fidei* o *canon veritatis*: se trata del cuerpo común de verdades que pertenecen no a un individuo, sino a la Iglesia entera, resumidas en los símbolos de las grandes sedes episcopales como en las de los primeros concilios ecuménicos; a continuación, la liturgia, que da testimonio de la verdad del evangelio; en fin, el pensamiento de la Iglesia, o el *consensus fidelium*, en la armonía, pero también en la tensión. A la pregunta: «¿Existe otra vía de infalibilidad?», los teólogos del anglicanismo consideran cierto primado de honor, y aun no se cerrarían a la visión según la cual el papado podría ser «el portavoz apropiado por el que la Iglesia expresaría su pensamiento en tiempo de controversias»<sup>55</sup>.

3. La reforma continúa oscilando entre la «institución» y el «acontecimiento». «En definitiva, todos los problemas sobre la estructura de la Iglesia en cuanto organización concreta cristalizan en el problema del *ministerio eclesiástico* (por el que se ha planteado al mismo tiempo el problema de los “no-ministros”, es decir, de los laicos)... Pero el centro de este problema del ministerio, la gran piedra angular, es el ministerio de Pedro. La pregunta “¿Tenemos necesidad de un papa?”, es la piedra fundamental del retorno a la unidad. Su negación parece ser la única cosa que une todavía, en cierto modo, a los protestantes de las denominaciones más diversas y es sobre lo que aún ni siquiera se quiere discutir»<sup>56</sup>.

La oposición de Lutero al ministerio eclesiástico fue primero una oposición en el plano de los hechos, la situación del ministerio en esa época;

51. Este punto, sin embargo, aparece ligado al fracaso del concilio de Florencia.

52. AFANASSIEF, N., o.c., p. 61-64.

53. De la que la teología ortodoxa subraya la antigüedad quizá demasiado exclusivamente.

54. KERAME, O., *Le prochain concile oecuménique. Catholiques et orthodoxes bientôt réunis?*, en «Bull. d'orientations oecuméniques» 23-24 (1959).

55. Resumimos aquí una comunicación de BALMFORTH, A., que ha de aparecer en el volumen de la colección «Irénikon», sobre *L'Infaillibilité de l'Église*.

56. KÜNG, H., o.c., p. 139.

pasó en seguida al plano de los principios. «El ministerio eclesiástico se consideró primero menos como poder que como servicio, como servicio del evangelio, servicio medido y guiado por el evangelio; no existe, por lo tanto, como una institución autónoma, sino como una institución unida al Señor resucitado y a su Espíritu Santo para el bien y la salvación de los fieles; el ministro, por lo tanto, no puede “disponer” de su ministerio; ante todo, está obligado a ejercer su ministerio en espíritu de humildad y de caridad, como un servicio. En esta dirección, un número creciente de teólogos evangélicos... procuran tomar de nuevo en serio los enunciados bíblicos sobre el ministerio y preguntarse: ¿No existe, por lo tanto, una sucesión, una bendición y una misión apostólica que confiere el Espíritu y unido a la imposición de las manos y a la oración, es decir, a una ordenación con gracia ministerial eficaz y autenticación a los ojos de la comunidad; una ordenación que, según la voluntad de Pablo, debe ser transmitida y retransmitida?»

De la misma manera, la oposición de Lutero al ministerio de Pedro no tuvo su punto de partida en una nueva interpretación de Mt 16, 18, sino que tiene su explicación en «el oscurecimiento de la idea del primado por los abusos de la curia y el movimiento conciliar; ...la *situación concreta* del papado de *entonces* no permitía ver claramente la esencia del papado, y de esta manera se negó simplemente el mismo papado en sí». No se trata, por lo tanto, solamente «de la pura esencia, sino de la realidad concreta histórica del ministerio de Pedro». Los testimonios recientes de algunos reformados, en nada sospechosos de protestantismo extremo, expresan la inquietud ante la excesiva latitud que se deja en las iglesias reformadas a la espontaneidad del Espíritu; pero estos mismos testigos expresan su temor de que «la cohesión y el crecimiento del templo “católico” de Dios sea más la obra de un sistema humano y técnico... que la obra de Cristo, clave de la bóveda que reúne los diversos edificios en uno solo»<sup>57</sup>.

El anuncio del concilio ha provocado entre algunos reformados una real esperanza. «Los cristianos evangélicos deben seguir con atención el próximo concilio romano e interesarse en él positivamente. Jamás puede dejarnos indiferentes lo que pasa en la otra parte del pueblo de Dios. Jamás ha estado sola ninguna iglesia; siempre está con “el otro”, y este “otro” no es alguien a quien se ha encontrado por azar, y menos todavía alguien a quien debo considerar únicamente como a mi enemigo; no, “el otro” me ha sido dado por Dios como mi vecino más próximo, como un don y como un deber. “El otro” está a punto de emprender algo grande y de importancia: mi deber no está en observarle con ojo crítico y guardando las manos en los bolsillos. No, la acción de “el otro” me invita a mí también a dedicarme a los problemas que “el otro” quiere resolver. El próximo concilio tiene esto de curioso, que al lado de todo lo que los cristianos evangélicos no comprenden y aun de lo que tienen que rechazar, toca problemas que se refieren a todas las iglesias de la tierra. No sería, por lo tanto, adecuada una pasividad ceñuda o un tono superior, ni tampoco una admiración embelesada. Lo necesario es prestar una atención despierta y positiva y orar para que ocurra algo que sirva, de una manera quizá incomprensible, al bien de todos. Y, una vez dicho esto, también vale para el concilio como para todo lo que emprende cualquier iglesia esta palabra de Lutero, clara y llena

57. KÜNG, H., o.c., p. 140-142

de promesas: "No somos nosotros los que podemos mantener a la Iglesia, no fueron nuestros predecesores y tampoco lo serán nuestros sucesores, sino aquel que era, que es y que vendrá, el que dice: Yo estoy todos los días con vosotros hasta el fin de los tiempos, Jesucristo." En definitiva, todos los cristianos, cualquiera que sea su nombre, estarán de acuerdo en afirmarlo»<sup>58</sup>.

4. La mentalidad de los católicos se ha precisado cada vez más a las líneas ya indicadas: ferviente descubrimiento de la Iglesia bajo su aspecto sacramental y litúrgico, por una parte, y, por otra, una dificultad creciente para comprender y aceptar el papel de la Iglesia en lo temporal, político, social y económico. Más que a la «ciudad de Dios», el católico actual ve en la Iglesia al «pueblo de Dios», dispuesto como un fermento en un mundo pluralista. Cierta paternalismo aplicado a las relaciones entre la Iglesia y las realidades políticas, culturales o económicas, despierta la susceptibilidad y la sospecha. La evidente unión entre ciertas estructuras eclesásticas con el mundo occidental, más que una ayuda, aparece como una traba para el desarrollo de la obra misionera. En fin, el descubrimiento del problema de la unidad cristiana va tomando cuerpo en un creciente número de grupos selectos de seglares cristianos. El balance es, por consiguiente, positivo en el plano religioso, negativo en el plano de la inserción concreta de la Iglesia en el régimen temporal concreto. Descubrimiento de la Iglesia como misterio de salvación, desconfianza ante esta misma Iglesia cuando, de cualquier manera, hace uso del prestigio y del poder.

El descubrimiento de la Iglesia como misterio de salvación no implica una opción a favor de una Iglesia invisible, porque los grupos católicos selectos viven los sacramentos litúrgicos. Se espera que la jerarquía realice las adaptaciones necesarias que permitan captar la significación de la liturgia de una manera que sea más «audiovisual». Ciertamente, se ha dejado algo de lado el carácter sacrificial de la misa, en favor de su aspecto de «banquete eucarístico», pero aparecen como centrales sus incidencias sobre la vida espiritual<sup>59</sup>.

Por otra parte, se ha acrecentado todavía más la desconfianza ante la Iglesia cuando ésta se apoya en el prestigio y el poder. La gloria del Vaticano sorprende, cuando no causa extrañeza; en general, los concordatos se reciben con perplejidad, sobre todo en los otros países distintos de los que los han firmado. Cierta estilo «paternalista» en las materias culturales, en los sistemas económicos, políticos, familiares, provoca cada vez más una serie de interrogantes. En particular, causa tristeza la impresión, verdadera o falsa, de cierto cortocircuito que a veces se produce entre las instancias supremas de la Iglesia y tal individuo en particular, sin que se haya escuchado

58. SKYDSGAARD, K. E., citado en «Irénikon» xxxiv (1961) 306-397.

59. El congreso nacional del Centro de Pastoral Litúrgica, Angers 1962, versó sobre el tema «Liturgia y vida espiritual».

al interesado ni se haya prevenido a su obispo. En otros términos, si la Iglesia como fermento disperso en el mundo inspira fervor, la Iglesia como ciudad de Dios, apoyada no solamente en sus estructuras sobrenaturales, sino también en una fachada que evoca la cristiandad medieval, deja indiferente.

En lo que se refiere a las misiones, los católicos se dan cuenta de que Asia apenas ha sido desflorada por el apostolado; están tentados a ver en la querrela de los ritos una de las mayores causas de este fracaso; reclaman una desoccidentalización quizá no de los métodos, pero sí de los medios usados para presentar el evangelio. La unidad, también en este aspecto, no es la uniformidad<sup>60</sup>.

El interés por el problema de la unidad cristiana supera los límites de un círculo restringido. Sin embargo, son muy pocos los que captan que el término «retorno» es inadecuado en la materia, que la penitencia no es solamente moral y personal, sino también teológica y espiritual, en el testimonio del pensamiento y de la vida concreta tal como lo comprenden nuestros hermanos separados, y que es necesaria también una renovación «bilateral» del testimonio.

5. La tercera asamblea mundial del Consejo Ecuménico de las Iglesias fue un testimonio conmovedor de oración y trabajo. En el plano *Faith and Order*, existen dos puntos esenciales que hay que señalar. Ha sido aceptada la *extensión de la «base»*; la *fórmula sobre la que se agrupan las iglesias miembros es más trinitaria*: «El Consejo Ecuménico de las Iglesias es una asociación fraternal de iglesias que confiesan al Señor como Dios y Salvador según las Escrituras y se esfuerzan por responder conjuntamente a su común vocación para la gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.» A continuación, la «formulación descriptiva» de la unidad cristiana que persiguen estas iglesias fue detallada así: «Creemos que la unidad, que es a la vez el don de Dios y su voluntad para con su Iglesia, se manifiesta cuando todos los que, en un mismo lugar, están bautizados en Jesucristo y le confiesan como a Señor y Salvador, están conducidos por el Espíritu Santo hacia una comunidad total, confiesan la misma fe apostólica, predicán el mismo evangelio, fraccionan el mismo pan, se unen en una oración común, en vistas a una vida comunitaria que resplandece en el testimonio y el servicio de todos, y al mismo tiempo se encuentran en comunión con el conjunto de la comunidad cristiana, en todos los lugares y en todos los tiempos, de modo que el ministerio y la cualidad de los miembros se reconocen por todos y todos pueden hablar y obrar conjuntamente, según las circunstancias, a fin de que se cumplan los deberes a los que Dios llama a su pueblo. Creemos que debemos orar y trabajar para conseguir esta unidad.»

En el plano de la organización central, el patriarcado de Moscú ha sido admitido como miembro en el Consejo Ecuménico. Los ortodoxos, por lo demás, representan en el consejo unos cien millones de fieles; la intransigencia de la afirmación dogmática, a través de la voz de sus delegados, es más clara. La Conferencia Mundial de las Misiones ha sido integrada en el Consejo. La unión, en 1910, en el punto de partida, entre ecumenismo y

60. GUILLOT, M. J., *Mission et unité. Les exigences de la communion* (col. «Unam Sanctam», n.º 33-34), París 1960.

deseo de unidad en el testimonio misionero, reaparece cincuenta años más tarde en esta integración. La preocupación de las jóvenes iglesias de Asia ante un paganismo religioso viviente o un ateísmo total, es el testimonio único de la fe en Jesús resucitado. Las discusiones teológicas «occidentales» les parecen bizantinas, como igualmente, y cada vez más dolorosa, la interdicción de intercomuni6n.

En fin, además de la alegría manifestada por la presencia oficial de cinco observadores cat6licos, se formul6 el deseo de instaurar unas relaciones, oficiosos pero frecuentes, con los te6logos romanos. El concilio ecum6nico Vaticano II se aguard6 con gran esperanza; y no parece, despu6s de dos sesiones celebradas, que haya quedado defraudada.

## Capítulo segundo

### ORIENTACIONES DOCTRINALES Y PERSPECTIVAS CATEQUÉTICAS

La eclesiología de estos últimos treinta años está en camino de superar, pero integrándola en una visión de conjunto, la definición que elaboró Belarmino y que dominó los tratados posteriores a la contra-reforma<sup>1</sup>; la encíclica *Mystici Corporis* (junio de 1943) es una etapa en eclesiología; más o menos, en todas partes los cat6licos se plantean problemas; se tiene el sentimiento de estar en un momento decisivo en la historia de la Iglesia: ¿resurgimiento o declinar de la Iglesia? El problema planteado por el cardenal Suhard permanece en el centro de las preocupaciones teológicas y pastorales.

Un tratado verdaderamente completo que sintetice los múltiples aspectos de este *corpus* de doctrinas que constituyen la eclesiología actual, no existe todavía, aunque esté ya en curso de elaboración<sup>2</sup>. La frase

1. Ésta es la definición de Belarmino: *Ecclesia est coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatus sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis*. Se cita y se comenta en LIALINE, C., *Une étape en ecclésiologie*, en «*Irénikon*» XIX-XX (1946-1947), que citamos según la tirada aparte, con la sigla CL, p. 13. Para aligerar las notas citaremos los trabajos más frecuentemente utilizados de la manera siguiente: DE LUBAC, H., *Méditations sur l'Église* (col. «*Théologie*», n.º 27), París 1953 = ME; CONGAR, Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (col. «*Unam Sanctam*», n.º 20), París 1950 = C, I; *Chronique théologique*, en «*Rev. Sc. Phil. Théol.*», 1951, n.º 4 = C, II; *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961; nuestros artículos en «*Irénikon*», 1950, 1951, 1952: BO (Bible et oecuménisme); TBO (Théologie de la Parole et oecuménisme); TO (Tradition et oecuménisme). Consultando estos trabajos, fácilmente accesibles, se encontrará una bibliografía detallada.

2. Señalemos el tratado en curso de aparición de JOURNET, C., *L'Église du Verbe incarné*, t. I, 1942 (sobre las causas eficientes de la Iglesia), t. II, 1951 (su estructura interna y su unidad cat6lica) París; los tomos III y IV han de tratar de las causas ejemplares y finales de la Iglesia. Recensión crítica en «*La vie spirituelle*», noviembre de 1952, p. 443-445, y «*Coll. Mechliniensis*», mayo de 1953, p. 381-383. Esta obra monumental pretende integrar en los cuadros de una esc6lástica viva los progresos recientes de la eclesiología; la idea más profunda es la de la asociaci6n indisoluble de lo visible y de lo invisible en la Iglesia, de la misma manera que el cuerpo y el alma, estando todo el conjunto relacionado con la encarnaci6n. Hay que leer también: LECLERCQ, J., *La vie du Christ dans son Église* (col. «*Unam Sanctam*», n.º 12), París 1944, cuyo título está tomado de la encíclica *Mystici Corporis*, que citamos con la sigla MC. Mencionemos también el conocido libro de DE LUBAC, H., *Catholicisme* (col. «*Unam Sanctam*», n.º 3), 3.ª ed., revisada y aumentada, París 1938. Nuestra reflexi6n sobre el «cuerpo» eclesiológico se encuentra en CL, p. 58. Uno de los problemas más importantes es el de la conciliaci6n entre la eclesiología tomista y el de la MC, lo mismo que el de la integraci6n del tema del pueblo de Dios en los cuadros de la MC. Sobre estos problemas, léase: OEHMEN, N., *L'ecclésiologie dans la crise*, en *Ques-*

de la encíclica: «La vida de Cristo en su Iglesia»<sup>3</sup>, parece que es la que mejor expresa la orientación fundamental del tratado *De Ecclesia*; la emplearemos como punto céntrico de nuestras reflexiones. Más que una síntesis sistemática, presentaremos una especie de intervalo de los datos esenciales.

## I. METODOLOGÍA DE LA CATEQUESIS ECLESIOLOGÍA

1. Sería de lamentar una presentación de la eclesiología sin tener antes conocimiento de los datos positivos que la fundamentan en la Escritura y en la tradición. En vez de partir de una definición *a priori* de la sociedad en general o de la sociedad religiosa en particular, conviene comenzar haciendo un inventario concreto de lo que la Iglesia nos dice de sí misma.

La Sagrada Escritura nos esclarece este punto de dos maneras: por una serie de *imágenes* reveladas y por un conjunto de *hechos* tejidos en la trama de la historia de la salvación. La Iglesia es a la vez una etapa de esta historia, como comunidad militante, y el término de la misma, como pueblo de Dios reunido en la Jerusalén celestial.

Los documentos del magisterio se dividen en dos series: los testimonios de la enseñanza ordinaria de la Iglesia y las definiciones extraordinarias. El magisterio ordinario es el más importante; los documentos «extraordinarios» sólo subrayan algunos aspectos, esenciales por cierto, de la eclesiología. La *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*, por ejemplo, debía ser el principio de una serie de definiciones; éstas no pudieron ser promulgadas porque el concilio Vaticano I fue interrumpido; sería, por lo tanto, lamentable centrar la catequesis sobre esta constitución *prima*: se correría el peligro de dar a entender que la enseñanza sobre la eclesiología es idéntica con el estudio del primado pontificio; se dejaría demasiado en la sombra la función del episcopado.

La tradición es ante todo un conjunto de *realidades sobrenaturales vividas por la Iglesia*, antes que una serie de proposiciones intelectuales propuestas por la misma Iglesia. Al asistir a la consagración de un obispo, o a la misa del jueves santo, durante la cual el pontífice consagra los santos óleos que serán utilizados durante todo el año en las parroquias, se aprenderá más sobre la realidad de la Iglesia, que en una catequesis abstracta, por más elaborada que esté, o que en las «semanas de estudio» sobre el «sentido de la Iglesia». La renovación litúrgica y la renovación de la eclesiología deben sostenerse mutuamente.

tions sur l'Église et son unité (número de «Irenikon», 1943), p. 1-11, que presenta todas las referencias bibliográficas; citemos también CL, p. 9-28, y AUBERT, R., en «Coll. Mechliniensia» xvi (1946) 27-32 (lo citamos RA).

3. La expresión está tomada de MC; es necesario dirigirse siempre al texto latino en los pasajes importantes (más adelante daremos un ejemplo). Uno de los mejores comentarios de MC es el folleto de CL.

2. En el texto de los símbolos de fe, se debe señalar un punto importante: mientras que el fiel afirma que «cree en Dios Padre, en Jesucristo y en el Espíritu Santo», declara que «cree a la santa Iglesia católica».

Este detalle de vocabulario demuestra que, propiamente hablando, «no se da la fe sino a alguien; en el sentido más estricto de la palabra, la fe se dirige sólo a Dios, porque es teologal en su objeto y en su principio»; además, el fiel cree en las tres personas de la Trinidad, *dentro de la Iglesia*, participando en la fe de la Iglesia.

Todas las catequesis patrísticas comentan este detalle de vocabulario. San Pascasio Radbert explica, por ejemplo, que, «de otra manera, parecería que creíamos en el hombre»: esta feliz expresión es la que mejor hará comprender a nuestros hermanos reformados la verdadera función de la Iglesia en la fe.

Por otra parte, al insistir sobre la estructura trinitaria de los dos símbolos, al mismo tiempo que sobre la fe de la Iglesia, dentro de la cual el cristiano cree en Dios, se manifiesta claramente la necesidad sobrenatural de la sociedad de la Iglesia<sup>4</sup>.

3. El proceso espontáneo de la fe que busca la inteligencia de los misterios eclesiológicos es el de elaborar una o varias nociones que puedan sintetizar el *corpus* doctrinal. Hay que evitar aquí dos escollos: el primero, el de repartir simétricamente entre principios diferentes los aspectos visibles e invisibles de la Iglesia, porque de una o de otra manera es necesario que esos dos elementos estén unidos en cada uno de los datos especulativos utilizados; el segundo escollo consiste en presentar la eclesiología como un simple anexo de la cristología.

Vamos a dar aquí algunas precisiones más técnicas. Tres principios deben orientar la catequesis.

El primero recuerda que sólo Dios es infalible y santo: «Si la Iglesia es infalible y santa, no puede serlo sino siendo *de Dios*, sólo en el aspecto de que es *de Dios* y porque es *de Dios*.»

El segundo principio distingue cuatro sentidos posibles de la palabra «Iglesia»: la Iglesia de la palabra y de los sacramentos o la *Ecclesia de Trinitate*; la *Ecclesia ex hominibus* o *congregatio fidelium*. Esta primera distinción, que considera los principios formales y materiales de la Iglesia, implica una segunda: la de la jerarquía y los fieles, puesto que en la Iglesia no todos tienen la misma función, teniendo algunos, como personas públicas, poderes especiales. En fin, uniendo estos tres primeros sentidos, la Iglesia en su totalidad o la *Ecclesia in Christo*, el *Cristo total* del que habla la encíclica.

4. ME, p. 21-35; C, I, p. 101-103; cardenal VAN ROEY, J. E., *À propos du Symbole des Apôtres*, en «Coll. Mechliniensia» xxii (1952) 329-336.

El tercer principio subraya que, como *Ecclēsia de Trinitate*, la Iglesia es anterior a su propia realidad como *congregatio fidelium*; lo es también como institución, es decir, como conjunto de medios de salvación<sup>5</sup>. Además, sin su encarnación en el pueblo de Dios, la Iglesia se mantendría oculta, exactamente de la misma manera que el Verbo divino antes de su encarnación. Este tercer principio permite precisar la posición católica ante la reforma: ésta tiende a ver siempre la Iglesia como la suma, el resultado del conjunto de los creyentes.

La encíclica de junio 1943 no pretende dar una definición *adecuada* de la realidad eclesiológica total, porque se limita a la Iglesia militante<sup>6</sup>; es, por lo tanto, necesario colocarla en el cuadro de conjunto de los datos de la tradición<sup>7</sup>. Conviene recordar desde ahora que la distinción entre aspecto visible y realidad interna de la Iglesia está en el interior de la misma Iglesia<sup>8</sup>; es un error considerar la institución de la Iglesia como una especie de medio «extrínseco» que orientaría hacia una realidad «extraeclesiológica» que se situaría más allá de la misma Iglesia: en este sentido preciso, y *únicamente en este sentido*, los términos *sacramentum et res*, utilizados a veces para distinguir la institución visible y la realidad sobrenatural de la que vive el pueblo de Dios, se pueden prestar al equívoco. La eclesiológica no es un anexo de la cristología<sup>9</sup>.

## II. LOS DATOS TRADICIONALES

### 1. La Sagrada Escritura.

Se impone una primera evidencia: la variedad y la riqueza de las *imágenes* bíblicas que describen la Iglesia. Lo que debe guiar al catequista es el sentido bíblico; junto con el conocimiento preciso de cada una de las imágenes inspiradas, este sentido supone el arte de saber remitirlas al conjunto de los temas revelados: por una parte, la Iglesia es una realidad querida por sí misma por Dios; por otra parte, contiene en sí misma todos los elementos de la historia de la salvación.

a) *Las imágenes bíblicas*. La principal de las imágenes bíblicas relativas a la Iglesia es la de *pueblo de Dios*.

La expresión «pueblo de Dios» es central en san Pablo; se la debe entender refiriéndola al pueblo de Israel llamado, escogido, elegido por Dios,

5. Todo esto resume C, I, p. 94-103.

6. CL, p. 61.

7. RA, p. 30 ss; ME, p. 77 ss.

8. ME, p. 86: «Habrà que discernir los múltiples elementos de que se compone la Iglesia y los diversos aspectos desde los que se la puede considerar, en el interior de la misma Iglesia, considerada ante todo en su unidad inquebrantable, y, por lo tanto, en el interior del mismo cuerpo místico. Porque su unidad es compleja y su riqueza múltiple.»

9. CL, p. 25, 45, 48 ss, 51, 57, 74, 81, donde se encontrará una serie de interesantes notas que permiten explicitar sistemáticamente este punto.

errante por el desierto, bajo el cayado de Moisés, y dirigiéndose hacia la tierra prometida. Los cristianos forman el verdadero Israel, los verdaderos hijos de Abraham según el espíritu, el verdadero *qahal*, la asamblea de los que, habiendo escuchado el llamamiento de Dios, han respondido. En esta perspectiva, el término griego *ecclēsia* toma algo del hebreo *qahal*<sup>10</sup>. Los «ancianos» de la Iglesia, presbíteros y obispos, son los testigos de este llamamiento; los apóstoles son los heraldos<sup>11</sup>.

Se comprende por qué los padres, partiendo de esta imagen, han hablado de «la Iglesia antes de la Iglesia», la *Ecclēsia ab Abel*, según la expresión de san Agustín: el pueblo es el mismo en las dos alianzas, pero es distinta la *economía* que lo rige<sup>12</sup>.

La imagen del pueblo de Dios debe permanecer constantemente en el horizonte de la eclesiológica porque subraya el carácter *comunitario* de la alianza en Jesús, «que vive en su Iglesia»; reúne en sí una de las preocupaciones principales del movimiento litúrgico al mismo tiempo que uno de los valores particularmente apreciados por la conciencia del hombre de nuestro siglo.

La imagen del *cuerpo* completa la precedente indicando que este «pueblo de Dios» no es una «democracia parlamentaria», estructurada de abajo hacia arriba, sino un organismo visiblemente jerarquizado al mismo tiempo que animado interiormente por Cristo; esta comparación no significa, en efecto, el aspecto invisible de la unión del alma con el Señor, sino una realidad mucho más compleja en la que lo visible y lo invisible se unen íntimamente.

La imagen del cuerpo no es el dato central de la eclesiológica de san Pablo, sino solamente una de las comparaciones que utiliza: «Gracias a ella, por una alegoría de orden social corriente en el mundo helenístico contemporáneo o recurriendo a una imagen familiar a los semitas, el Apóstol quiere poner en evidencia el carácter *visible*, orgánico, jerárquico de la Iglesia, y al mismo tiempo, lo que no encontraba en los mismos medios paganos o judíos, su relación vital, misteriosa con Cristo glorioso, su jefe.» San Pablo desconoce el término «místico», añadido a la palabra «cuerpo» a partir del siglo XIII<sup>13</sup>; como consecuencia de un desplazamiento de sentido, «el adjetivo a veces ha venido a devorar a su sustantivo»: algunos eclesiólogos han creído, de buena fe, que era necesario distinguir la expresión

10. El libro clásico es el de CERFAUX, L., *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (col. «Unam Sanctam», n.º 10), Paris 1942. Sobre la significación de *qahal* y de *ecclēsia*, véase también ME, p. 87 (el griego parece significar a la vez *convocatio* y *congregatio*: la unión del término *ecclēsia* con la noción del llamamiento del pueblo de Dios es evidente). Conviene hacer notar que el término «pueblo de Dios» implica el aspecto de la jerarquía, porque implica la *Ecclēsia congregans* y la *Ecclēsia congregata* (cf. ME, p. 88).

11. En la Iglesia, el llamamiento se hace por medio de los pastores y de los heraldos de la fe (cf. nota precedente).

12. ME, p. 47; C, I, p. 72 ss, y OEHMEN, N., o.c., p. 9. MC, que sólo habla de la Iglesia militante, no considera este aspecto de la eclesiológica.

13. CL, p. 9-10, con las referencias a la obra de Cerfaux.

«cuerpo místico» del término «Iglesia», en la que veían sobre todo el aspecto de institución visible<sup>14</sup>.

Una tercera imagen bíblica, la de esposa, aporta elementos nuevos y muy importantes. Este tema, en el Antiguo Testamento, significa la unión de esponsales entre Dios y su pueblo, llamado a *vivir de la misma vida* de su Esposo divino. En el Nuevo Testamento, la imagen se aplica a la Iglesia, por la que Cristo ha dado su vida «para que sea sin arruga y sin mancha»; el tema tiene un significado escatológico, puesto que la pureza total de la Iglesia no se puede realizar sino en la gloria; se une igualmente, por ese sesgo, a la imagen de la Virgen, «icono escatológico de la Iglesia». Por otra parte, la imagen de la esposa, además de su significación teológica por el sacramento del matrimonio, permite una mejor comprensión del magisterio pontificio.

La imagen de la esposa acentúa la condición peregrinante de la Iglesia terrestre y su crecimiento hasta la época de las bodas gloriosas; igualmente, subraya la comunidad de vida entre el Esposo y la esposa: vivificada, fecundada por Él, la Iglesia-esposa es también *nuestra madre*, que nos engendra «en la libertad de Cristo» (nueva imagen paulina, conexa con la precedente). La imagen de la esposa permite responder a la objeción ortodoxa contra el magisterio pontificio: un cuerpo no puede tener dos cabezas; con ciertos teólogos, creemos que es mejor mostrar que el magisterio se sitúa en la intersección del tema del cuerpo y el de la esposa<sup>15</sup>.

La imagen de la viña comprende ciertos elementos de las tres primeras comparaciones: como «verdadera viña», opone la Iglesia como pueblo de Dios al Israel según la carne; por la comunidad de savia entre la cepa y los sarmientos; significa la intimidad sobrenatural ya descrita por la comparación del cuerpo; por la alusión al viñador celestial, el Padre, subraya la distinción que existe entre la institución de la Iglesia y su causa divina, la Trinidad. El tema de la viña implica también nuevas notas: existe una evidente significación eucarística, al mismo tiempo que describe la comunicación interior, mística de la vida, «que está junto al Padre», a los hombres que han creído.

Las imágenes de san Juan en general, y la de la viña en particular, están sostenidas por un juego de referencias a los ritos eucarísticos y litúrgicos; si el apóstol a quien Jesús amaba es el testigo por excelencia de la interioridad mística de la vida sobrenatural, nunca lo es a expensas del elemento

14. CL, p. 10-13 y p. 19, con preciosas observaciones sobre la obra bien conocida de E. Mersch, que subraya exclusivamente, en la imagen del cuerpo místico, la pertenencia interior a Cristo, hasta el punto de distinguir entre la noción de cuerpo místico y el de Iglesia; no olvidemos que esta obra es anterior a la encíclica MC.

15. TO, p. 357-364, 370; CL, p. 40; ME, p. 91.

visible, sacramental, eclesial. Por oposición al antiguo Israel, «viña que no ha dado su fruto», la Iglesia, «verdadera viña», es fecunda: en este mismo aspecto está indicado el aspecto redentor del cuerpo místico; esta redención no es eficaz sino en y por Cristo, puesto que el Señor dice a sus apóstoles: «Yo soy la verdadera vid, vosotros sois los sarmientos.» El agua y la sangre que salen del costado de Jesús, muerto en la cruz, simbolizan los dos sacramentos de la Iglesia, la eucaristía y el bautismo, que son fuente de glorificación por el Espíritu (que no se dio hasta que Jesús fue glorificado) en la Iglesia, la esposa que ha sido sacada del costado del nuevo Adán, dormido sobre la cruz: la imagen de la viña (en el sentido sacramental) y la de la esposa se interfieren constantemente en la revelación de san Juan.

El tema del *templo*, de la mansión santa, tiene igualmente resonancias eclesiológicas. Aparece en él el aspecto sacerdotal. El templo es a la vez el lugar consagrado en el que el Gran Sacerdote cumple el sacrificio que hace entrar a la humanidad en el santo de los santos, y la mansión santificada en la que todos los pueblos se reúnen. La imagen de la Iglesia como arca de salvación viene a superponerse en este aspecto a la precedente, pero significando de una manera especial el sacramento del agua, el bautismo; también en esta imagen aparece el aspecto de comunidad salvada, siendo el arca el lugar de salvación de las primicias de la nueva humanidad.

Conviene explicitar todo esto por medio de una catequesis que explique la fiesta de la purificación, una de las celebraciones litúrgicas más olvidadas en la enseñanza. El texto de Malaquías sobre el Señor que viene a su templo para ofrecer en él la oblación pura que reunirá a todos los pueblos, es central. La venida de Jesús al templo, en el momento de la purificación (función sacerdotal) y, más tarde, a la edad de doce años (función profética), muestra que el templo de Jerusalén es a la vez confirmado en su dignidad y superado por la transfiguración que le aporta el Salvador; en el horizonte de la fiesta de la purificación se vislumbra la imagen del templo celestial.

La Iglesia-templo es a la vez la que milita aquí abajo y se santifica en los templos de piedra y la que celebrará la liturgia celestial en el templo escatológico. La imagen del arca se presentará en la catequesis bautismal, insistiendo tanto sobre su aspecto «pascual» como sobre su significado comunitario (en el arca estaban las primicias de toda la creación, material y espiritual). La cuaresma es el tiempo litúrgico más indicado para presentar este aspecto de la Iglesia-arca de salvación. El prolongar esta imagen en el sentido de «la única arca de salvación» en el diluvio actual y final, es una consecuencia lógica de la misma imagen.

Un sexto tema, más vasto que los precedentes, es el del *reino de Dios*, con su corolario del Rey-Pastor, del Buen Pastor. La Iglesia militante prepara en la fe la venida del reino de los cielos; cuando la esposa de Cristo será totalmente transfigurada, desaparecerá en el reino pro-



metido a Abraham y a los profetas; una vez más se revela claramente la doble significación, terrestre y escatológica, de este tema.

En cierto sentido, el reino es Cristo encarnado, el Cristo total del que habla la encíclica *Mystici Corporis*. El Señor es el rey de este reino: su realeza es la del pastor, la del «buen» pastor que no gobierna con una vara de hierro, sino que «conduce sus ovejas que dan leche y lleva sobre sus hombros al cordero que flaquea». La Iglesia no es heredera de la realeza del Mesías sobre el mundo — Él *solo* es el Señor —, sino que está al servicio del reino de las bienaventuranzas.

El catequista se inspirará en la liturgia del domingo del Buen Pastor (segundo después de pascua) y de la liturgia de la fiesta del Sagrado Corazón, por lo menos en los textos que hablan de Cristo, «manso y humilde de corazón». En cuanto al tema del reino, ante todo lo presentará según su significado veterotestamentario, para hacer comprender bien que este reino, aunque no es *de* este mundo, se ha de realizar *en* este mundo, al fin de los tiempos; a continuación, el evangelio de Mateo servirá de trama a la exposición del reino fundado por Cristo: el sermón de la montaña es la carta de fundación del reino mesiánico; en fin, hay que unir este tema del reino con el de la *plenitud*, del *pleroma* escatológico, que la Iglesia prepara desde ahora, pero que se manifestará al fin de los siglos.

La imagen de la *Nueva Jerusalén* es para nosotros el punto de confluencia de todos los temas eclesiológicos que hasta ahora hemos desarrollado, al mismo tiempo que el dato más céntrico de la Iglesia en su realidad propia, incomunicable como tal. La Jerusalén de la que habla san Pablo es *nuestra madre*: es evidente la unión con el tema de la esposa virginal y maternal. Por otra parte, como ciudad, templo, morada, arca, la imagen de Jerusalén implica la noción de pueblo de Dios que se reunirá en ella, al mismo tiempo que el sacrificio celestial del cordero del Apocalipsis. Además, siendo Jerusalén la ciudad de Dios, siendo su luz la del Cordero, aparece como llena de la gloria del Dios vivo: es la «esposa preparada para su Esposo», como dice san Juan; es el cuerpo de la ciudad de Dios; es la viña. En fin, puesto que al lado de la Jerusalén celestial está la Jerusalén de la tierra, en la que el Mesías ha sufrido y ha muerto, en la que descendió el Espíritu Santo el día de pentecostés, en la que comenzó a dar su testimonio la comunidad apostólica, la imagen de la ciudad santa subraya la condición peregrinante de la Iglesia: por los sacramentos de la fe, por su pasión, que reproduce la de su Esposo y de su Jefe, la Iglesia-Jerusalén terrestre realiza el paso pascual de este mundo visible al reino escatológico.

El lugar teológico concreto a partir del cual se puede explicitar este último tema es la doble liturgia del domingo *laetare* y del viernes santo, que

se celebran, ambos, en la basílica de la santa cruz de Jerusalén; el aspecto peregrinante, sufriente, pero también triunfal, de esta Jerusalén aparece en todas las páginas de las dos liturgias. Todo nos induce a prolongar esta imagen de la Sión terrestre por la Sión de arriba: la liturgia del primer domingo de cuaresma, la del jueves santo y la de la vigilia pascual se celebran en la iglesia que, en Roma, representa la Jerusalén *transfigurada*, la basílica del Santísimo Salvador, en San Juan de Letrán. Adviértase que la celebración de las dos Jerusalén, la de la tierra y la del cielo, que, por lo demás, no forman más que una sola, porque no hay más que un Cristo y una Iglesia, se sitúa en el centro mismo del año litúrgico, en el *triduum* pascual: es imposible mostrar mejor que la Iglesia es Cristo resucitado, comunicado al mundo, y, al mismo tiempo, la tierra dirigida hacia la unidad de una ciudad santa, sufriente en la fe y triunfante en la gloria.

El catequista no ha de intentar reducir todas estas imágenes a un sistema rígido; ha de seguir la dialéctica propia a cada una de ellas, teniendo cuidado de no excluir a ninguna de ellas, pero mostrando cómo todas se cumplen en la Iglesia actual. En vez de la presentación «aislada» de la doctrina eclesiológica, tendrá igualmente cuidado de mostrar las implicaciones eclesiales de cada uno de los temas de la doctrina cristiana: cada uno de los elementos de nuestra salvación nos vienen por medio de la Iglesia; si se quiere evitar la impresión de una economía de redención completa en sí misma pero flanqueada, más o menos arbitrariamente, por un «anexo» eclesiológico, cuya necesidad se verá con dificultad, el mejor medio será el de exponer al mismo tiempo los diversos aspectos de los medios de salvación y su enraizamiento en la Iglesia. Las imágenes bíblicas, en este aspecto, son irremplazables porque cada una de ellas contiene el conjunto de las realidades de la salvación: es imposible exponer cualquiera de los temas revelados sin tener que hablar al mismo tiempo de Cristo, del Espíritu Santo, del Padre y de la Iglesia.

Se pueden agrupar los temas bíblicos alrededor de cuatro centros principales. El primero subraya la intimidad de unión de Cristo con su Iglesia: las imágenes del cuerpo, de la esposa, de la viña, lo indican especialmente. El segundo centro manifiesta el aspecto comunitario de la Iglesia: los temas del pueblo de Dios, de la morada, de la ciudad, lo explican. El tercer centro reúne los aspectos sacerdotales de la Iglesia: el templo se impone de una manera especial. El cuarto describe el ministerio del reino por que el Mesías-Rey ejerce su señorío sobre la Iglesia y sobre el mundo. El aspecto Cristo total está expresado por la imagen de la nueva Jerusalén.

b) *Las imágenes bíblicas en el cuadro de la historia de la salvación.* Con la ayuda de estas imágenes, la Escritura nos presenta la trama

de la historia de la salvación; la Iglesia no es una realidad intemporal, sino un misterio eterno encarnado en una historia, la del designio divino de salvación sobre el pueblo de Dios. Hay que situar, por lo tanto, los temas eclesiológicos en el cuadro de esta historia divina. El término «Iglesia» (*Ecclesia*), que ha prevalecido en la teología, se explica en profundidad: la Iglesia es un cuerpo, una esposa, una viña, un templo; prepara la nueva Jerusalén porque es a la vez la que ha sido llamada, elegida por Dios, y la que, en nombre de Cristo, llama a los hombres a la salvación; es la *Ecclesia congregata* y la *Ecclesia congregans*; para ser esta realidad del pueblo de Dios que vive de la vida del Señor resucitado, es el cuerpo de Cristo, esposa del Verbo, verdadera viña, templo, morada; porque es «Iglesia», prepara la «nueva Jerusalén».

Esta vez el punto de vista es estrictamente histórico: desde el llamamiento hecho a Abraham —del que hay que partir, por lo menos en la catequesis—, el hilo de la historia sagrada nos conduce hasta la comunidad apostólica de los Hechos y nos induce, en el tiempo y más allá del tiempo, a la consideración de la Iglesia descrita en el Apocalipsis.

La historia de Israel es a la vez la de Dios que llama y la del pueblo llamado, que responde (o que no responde) al llamamiento divino. El llamamiento es interior, por ejemplo, en los casos de elección profética, pero es también visible, social: ante todo, porque el profeta es llamado por la comunidad; después, porque el pueblo de Dios se gobierna por medio de legisladores (de los que Moisés fue el primero), de reyes (cuyo modelo es David) y de sacerdotes (manifestándose esto último sobre todo después del exilio). El llamamiento está relacionado con la promesa: la historia del pueblo elegido es el modelo de la historia de la Iglesia; la pedagogía de Dios conduce a Israel al descubrimiento del verdadero reino, del verdadero Dios, interior, espiritual, universal; la cautividad de Babilonia es en este aspecto la etapa decisiva.

El Verbo encarnado da cumplimiento a las profecías eclesiológicas. las que están alrededor del tema: «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios.» En este aspecto, la ascensión de Cristo es el eje: está centrada sobre el doble tema de la entrada de la *humanidad*<sup>16</sup> de Cristo en la gloria del reino y de la promesa de su vuelta junto a los discípulos, por el Espíritu Santo. «Conviene que yo me vaya; de lo contrario, el Paráclito no vendrá»; «un poco y ya no me veréis, un poco más y me volveréis a ver»: estas dos expresiones indican que la Iglesia es Cristo resucitado que ha vuelto entre los hombres, en el Espíritu Santo.

Los Hechos muestran que el objeto *primario* del testimonio apostólico no es una moral o una doctrina abstracta, sino *el hecho* de la resurrección: la fe en Jesús resucitado es la condición primera del bautismo. La eucaristía es el fermento de la incorruptibilidad; el Espíritu dado en abundancia a la

16. Cf., supra, el capítulo sobre Jesucristo. La «gracia capital» está en la humanidad de Jesús, relacionada con la «gracia creada», unida ésta con la «gracia increada» de la unión hipostática, pero formalmente diferente. Estos puntos de la cristología tomista elemental son útiles para la eclesiología; en ellos está arraigada la *necesidad* del aspecto visible de la Iglesia, como se verá más adelante.

Iglesia de pentecostés da testimonio de la resurrección. Los apóstoles son los testigos privilegiados de la resurrección y de su corolario, la esperanza de la *parusía*: enseñan, bautizan, «fraccionan el pan», gobiernan.

La Iglesia apostólica reúne, por lo tanto, en sí misma lo que más tarde se llamará la función (*Amt*) y el carisma (*charisma*); es la sociedad (*Gesellschaft*) y la comunidad (*Gemeinschaft*); es a la vez organismo de salvación (*Heilsanstalt*) y comunidad de salvación (*Heilsgemeinschaft*)<sup>17</sup>; el «principio colegial» (todos reciben el Espíritu y son profetas) y el principio «jerárquico» (algunos, en el cuerpo apostólico, tienen poderes divinos en nombre de Cristo, reciben el Espíritu con autoridad para comunicarlo) se unen armónicamente<sup>18</sup>, al mismo tiempo que se manifiesta con evidencia la preeminencia de Pedro.

La Iglesia apostólica está estructurada por su jerarquía; está orientada de una manera múltiple: hacia el pasado, como pueblo de Dios heredero del llamamiento hecho a Israel; hacia el «presente» transfigurado de la historia, por los sacramentos y los carismas; hacia el futuro, por su esperanza escatológica; en fin, la Iglesia está esperando en medio de las persecuciones porque su centro de gravedad es el Espíritu de Cristo muerto y resucitado.

El Apocalipsis, en fin, aporta el coronamiento de toda la historia de la salvación, en la Iglesia. El clima propio de este último libro de la Biblia es eminentemente eclesial: las tribulaciones de la Iglesia son primicias de la gloria de la ciudad celestial; los sacramentos, los ritos litúrgicos, son, aquí abajo, la sombra, la imagen, pero una imagen que contiene lo que significa, de la liturgia del templo celestial. El aparte del último libro de la Escritura manifiesta con evidencia que toda eclesiología integral debe estar imantada por el «norte magnético» de la esperanza escatológica. El Espíritu es también, y quizá sobre todo, en la Iglesia, el que hace decir: «¡Ven, Señor Jesús!»

## 2. El magisterio.

Hay que comenzar por el magisterio *ordinario*: ante todo, los símbolos de la fe; después, la liturgia; por último, los documentos pontificios; en este cuadro se presentarán las definiciones del magisterio extraordinario.

a) *El magisterio ordinario*. El símbolo de los apóstoles enseña la «santa Iglesia católica» y la «comunidad de los santos»; el niceno-constantinopolitano, que se canta en la misa, precisa las cuatro notas tradicionales de la Iglesia: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad. Hay que presentar estos elementos en el cuadro de conjunto de cada

17. CL, p. 46, y ME, p. 82, 93.

18. C, III, p. 386 ss, y las precisiones sobre el tema de las concepciones más o menos exactas que sobre este principio tienen la reforma y la ortodoxia; p. 379 (donde por medio de una feliz fórmula se muestra que el error protestante es el de reemplazar la apostolicidad de función por una apostolicidad de contenido de la que cada uno por su cuenta y la comunidad por encima de todos sería el juez), p. 380 (sobre la *Sobornost*, de la que ya hemos hablado).

uno de los símbolos de fe; téngase igualmente cuidado en explicar cada uno de los términos con la máxima precisión posible.

Las palabras *communio sanctorum*, según la interpretación más corriente, significan la «comunidad de los santos», es decir, la unidad espiritual que existe en el pueblo de Dios. La unidad de la Iglesia es visible; está fundada sobre la autoridad del colegio apostólico de los obispos, con la primacía pontificia como centro; se manifiesta en la identidad de la fe y de los sacramentos, así como en la armonía del cuerpo eclesial gobernado por los pastores jerárquicos. La santidad significa que las estructuras de la Iglesia son santas, indestructibles, y también que siempre habrá «santos» en el cuerpo eclesial. La catolicidad afirma que la plenitud de salvación está presente en la Iglesia y que a la vez esta plenitud se extiende a todas las razas y culturas, las del pasado, las del presente y las del futuro. La apostolicidad, en fin, manifiesta que la misión del Espíritu se hizo en la Iglesia, ante todo y de manera privilegiada, a los apóstoles y a sus sucesores y entre ellos especialmente a Pedro y a sus sucesores.

En el símbolo de los apóstoles, *communio sanctorum* puede significar o la comunión con las cosas santas (santificadas por los sacramentos) o la comunión de los santos (los fieles santificados por y en la Iglesia), según que se tome el término *sanctorum* como neutro o como masculino (*sancta* o *sancti*); es difícil dar una solución, pues ambas explicaciones se encuentran en la tradición; personalmente, creemos que es mejor explicarlo en el sentido de la comunión de los santos; por otra parte, ésta es la interpretación más corriente. Las dos frases del símbolo significan, por lo tanto, el doble misterio de la *comunicación* de las cosas santas («la santa Iglesia católica») y de la *comunión* de los santos; la expresión *communio sanctorum* tiene en cuenta el aspecto pueblo de Dios, tan esencial en la eclesiología, mientras que las palabras «santa Iglesia católica» significan sobre todo institución de salvación. La Iglesia es por lo tanto nuestra madre y somos a la vez nosotros mismos<sup>19</sup>.

La *unidad* no significa la unicidad, la uniformidad exterior; puede darse perfectamente, por ejemplo, con la variedad de ritos; muchos católicos se imaginan todavía que rito bizantino es lo mismo que cisma bizantino. Sugérimos en este aspecto la imagen del diamante que, siendo uno, aumenta su esplendor y luminosidad por el número de sus facetas; es el múltiple esplendor de la Iglesia. Hay unidad en la fe dogmática y en los sacramentos, en la jerarquía visible y en el gobierno; pero en esta unidad hay lugar para la legítima diversidad de las escuelas teológicas y de las espiritualidades; hay lugar para diferentes acentos en la misma tradición patristica, por ejemplo la de oriente y la de occidente. Hay que evitar el «monotradicionalismo»; cada nación, cada cultura, una vez cristianizada, aporta su nota particular, su clima propio en la confesión de la única verdad; en este punto está situado el problema de la «adaptación misional». El punto esencial es

19. ME, p. 90 v n. 72, y p. 93, n. 69.

el de distinguir lo que es de fe, en sentido estricto, y lo que no lo es. La regla de oro debe ser el adagio tan conocido: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*.

La santidad de la Iglesia significa dos cosas: ante todo y sobre todo, la santidad de la estructura divina, de la institución sobrenatural que nos transmite los medios de salvación: la Iglesia es santa en la medida en que es de Dios; en el plano de las estructuras sobrenaturales, la Iglesia lo es siempre; esta verdad esencial se opone a los donatistas y a todas las herejías que han querido hacer depender la validez de los sacramentos de la santidad personal de sus ministros; a continuación, y secundariamente, la Iglesia es santa porque siempre hay santos en medio de ella; siempre hay carismas en algunos de sus miembros. Hay que evitar esa apologética fácil que pretende negar la presencia de la santidad entre los cristianos disidentes. La santidad de las estructuras eclesiales es compatible con la presencia del pecado en los miembros de la Iglesia (aun entre los de la jerarquía); como personas públicas, el papa y los obispos participan de la santidad de las estructuras de la Iglesia; como personas privadas, en cuanto participantes de la vida de la Iglesia, vivida, recibida, practicada, deben santificarse (el papa, por ejemplo, ha de ser bautizado, ha de confesarse)<sup>20</sup>. Puede ocurrir que los pecados de los miembros de la Iglesia sean tan numerosos y tan visibles, como ocurrió en ciertas épocas, que resulte difícil descubrir el verdadero rostro de la Iglesia para los que están fuera de ella; no hay que olvidar, sin embargo, que en todas las épocas ha habido santos en la Iglesia, ha existido una santidad de las estructuras (por ejemplo, los papas del renacimiento no erraron nunca en materia de fe y sacramentos), y que estos dos testimonios hacen posible que las almas de buena voluntad reconozcan «el gran signo levantado en medio de las naciones». La verdadera reforma «en la Iglesia» es la que intenta adaptar no las estructuras sobrenaturales, sino su encarnación en la vida concreta, distinta según las diferentes épocas. «La dificultad está en ver cómo es la misma Iglesia que a la vez es santa y pecadora; de distribuir exactamente lo que es de Dios y lo que es de nosotros.» Solamente al nivel del pueblo de Dios puede existir el pecado en la Iglesia. En este sentido hay que entender las oraciones del misal que piden que el Señor «purifique a su Iglesia» (por ejemplo, en la oración del primer domingo de cuaresma). Conviene señalar este aspecto sin olvidar por eso al otro<sup>21</sup>.

La *catolicidad* se extiende a la vez en sentido horizontal y vertical: horizontalmente se refiere al universo del espacio-tiempo: todos los tiempos, todas las culturas están llamadas a entrar en la Iglesia, tanto las del pasado

20. MERSCH, E., *Théologie du Corps mystique*, t. II, p. 218, escribe: «La desigualdad que produce el poder de gobierno que reside en unos y el deber de obedecer que está en los otros, deja, sin embargo, intacta la igualdad que los nivela a todos ante el único Pastor, del que todos son sus ovejas. Los superiores eclesiásticos, en efecto, no son superiores sino como personas públicas, y su superioridad, total en lo que se refiere a su función, es nula en lo concerniente a la vida individual. Interpretan la ley de Cristo con el poder de Cristo y sin duda son los únicos que pueden hacerlo, pero la ley que han interpretado solos la tienen que observar juntamente con todos los otros. Tienen en su poder la dispensación de los medios de santificación; pero igualmente que los otros tienen necesidad de la penitencia si pecan, de la eucaristía si quieren tener vida en ellos y de la extremaunción cuando van a morir. Desde este punto de vista son, en sí mismos, unos fieles como los otros; el papa, como cualquier otro, tiene necesidad de un confesor y de un sacerdote que se la administre, y como todos los demás, como persona privada, es una de las ovejas del rebaño que él como persona pública conduce» (citado y comentado en C, III, p. 375 ss).

21. C, I, p. 92 ss; todo el libro trata de este difícil problema.

como las del presente y las del porvenir; verticalmente significa que la plenitud del misterio de salvación en la Iglesia está presente en todas partes allí donde una parroquia o una diócesis, en la unidad visible de la fe y de los sacramentos, en la confraternidad de la caridad que une a la cátedra suprema, dan testimonio de que Cristo ha resucitado. Dicho de otra manera, al lado de la catolicidad intensiva (que se refiere a la comunión de los santos) existe la catolicidad intensiva, interna, la de las «iglesias locales». Estos dos sentidos no se excluyen, sino que se complementan; pero el segundo debería ponerse más de relieve en la catequesis, por ejemplo, señalando que los obispos son sucesores de los apóstoles y que en ellos está la plenitud del sacerdocio, aunque su función pastoral no pueda realizarse válidamente sin la unión con la sede de Pedro. Las peregrinaciones a Roma, sobre todo durante los años de jubileo, revelan concretamente esta catolicidad extensiva de la Iglesia: todos los pueblos y todas las culturas se reúnen en la basílica vaticana, que es el «forum de la cristiandad»; estas grandes asambleas se deben relacionar con el tema de las «subidas» en el Antiguo Testamento: este tema encarna la reunión de los miembros dispersos del pueblo de Israel en la ciudad santa; los cánticos de la subida que se leen en el breviario cantan esa reunión del pueblo de Dios, universal, en la ciudad santa; es evidente la significación escatológica de esta catolicidad. La catolicidad se manifiesta también en la celebración comunitaria de la misa parroquial porque ésta, por ejemplo, en los textos del canon, está unida a la cátedra episcopal y pontificia igualmente que a la Iglesia purgante y triunfante: la catolicidad intensiva, vertical, está igualmente presente como lo está a cada uno de los niveles de la asamblea.

La *apostolicidad* es, de las cuatro notas, la menos estudiada y la menos enseñada. La idea central consiste en que la Iglesia reposa sobre el fundamento de los apóstoles, entre los cuales Pedro tiene la preeminencia. La Iglesia reposa sobre los apóstoles porque ellos fueron los enviados por Cristo como testigos privilegiados de la resurrección del Salvador. Como función la apostolicidad se transmite al papa y a los obispos: la autoridad divina de la Iglesia, su sacerdocio y su jerarquía están fundamentados esencialmente sobre la sucesión apostólica. Los obispos no son funcionarios del papa, sino los sucesores de los apóstoles; el colegio de los obispos es el que es, *in solidum*, el testigo infalible de la fe de la Iglesia, en unión con la confesión de la cátedra de Pedro. La apostolicidad significa, por lo tanto, dos cosas: la jerarquía que estructura la Iglesia y la unión del testimonio eclesial de la resurrección, de la que los apóstoles (y sus sucesores) son los testigos privilegiados. Se podría hablar de «jerarquía pascual» estando implicados en estos términos el elemento interno y externo de la Iglesia<sup>22</sup>.

La *liturgia* es otro lugar teológico del magisterio ordinario; los textos que hablan de la Iglesia están penetrados del espíritu y de la letra de los temas bíblicos. Las dos imágenes que parecen predominar son la de la esposa y la del templo espiritual. La liturgia subraya igualmente la función privilegiada de la jerarquía y el principio colegial: Iglesia-institución e Iglesia-pueblo de Dios aparecen en los textos y en

los ritos. En fin, la realidad central de la Iglesia se encarna en la eucaristía, sacrificio y sacramento; los otros sacramentos, las bendiciones y los sacramentales, deben considerarse como la prolongación de este sacramento; encarnan la misión de santificación cósmica del universo por la Iglesia de Dios.

Las fiestas «eclesiológicas» son, además de la dedicación y la consagración de los edificios religiosos, la epifanía (por su triple misterio del bautismo en el Jordán, las bodas de Caná y la adoración de los magos, como indica la antifona del *Benedictus* en el breviario), la ascensión (Cristo abandona este mundo para volver a estar entre nosotros, *in Spiritu*), pentecostés (que es la pascua comunicada a los hombres, por el Espíritu Santo, en los carismas y la función jerárquica de los apóstoles) y todos los santos, con su complemento (que no se debe convertir en un «octavario de las ánimas») de la conmemoración de los fieles difuntos (la Iglesia-Jerusalén celestial, en la que tendrá lugar la gran asamblea «católica»). De una manera general, el tiempo «después de pentecostés» es, en el año litúrgico, el «tiempo de la Iglesia», el intermedio entre pascua y la parusia; por la fiesta de pentecostés, este tiempo se une al misterio pascual; por los evangelios del último domingo después de pentecostés y del primer domingo de adviento, que anuncian el retorno glorioso, se manifiesta que el tiempo de la Iglesia es el de la escatología iniciada, el de la gran esperanza y el de la venida en la gloria «del gran Dios y Salvador, Jesucristo». «Mi fin está en mi comienzo»: por la identidad del tema final e inicial del año litúrgico se manifiesta el tema dominante del tiempo de la Iglesia, la escatología vivida en la fe, esperada en la esperanza, y anticipada en la caridad; el centro de este «círculo», en el que el tema de la parusia se repite constantemente, es la fiesta de pascua-pentecostés (que forma un solo misterio), el de Cristo resucitado y comunicado, resucitado para ser comunicado en el Espíritu por el sacramento de la Iglesia. Este centro, a su vez, está presente en la eucaristía<sup>23</sup>.

El magisterio ordinario aparece también en la *tradición patristica* (que está en la línea de la prolongación inmediata de la Escritura) y en los documentos pontificios emanados en el correr de los siglos. El tema más frecuente en los documentos romanos es el de pueblo de Dios, la *congregatio fidelium*<sup>24</sup>. Este hecho muestra que el silencio de la encíclica *Mystici Corporis* sobre el término *populus Dei* no significa una exclusión. Este documento pretende únicamente, en función de una situación particular de la eclesiología de esa época, poner de relieve un aspecto esencial de la Iglesia, el que expresa la imagen del cuerpo místico. Porque la expresión «cuerpo místico» había llegado a significar, en una parte de la teología, el elemento invisible, interior, de la unión

23. *Corpus mysticum* ha sido durante mucho tiempo sinónimo de eucaristía, como lo ha demostrado DE LUBAC, H., *Corpus mysticum* (col. «Théologie», n.º 3), París 1944, con precisiones en ME, 111 ss; véase también CL, p. 34.

24. OEHMEN, N., o.c., p. 9.

con Cristo, que se oponía más o menos con el aspecto visible de la Iglesia, la encíclica quiso darle su significado primero, el de un cuerpo organizado, visible, y el de la unión misteriosa con Cristo glorioso. En esta perspectiva, se le da una insistencia marcada al Espíritu Santo, alma de la Iglesia.

Los que no pertenecen a la Iglesia católica romana se salvarán, si son justos, no porque pertenezcan al alma invisible de la Iglesia (el cuerpo místico en el sentido que rechaza la encíclica), sino porque *pertenecen invisiblemente* al cuerpo visible de la Iglesia. Se han de abandonar las explicaciones por el «alma de la Iglesia», que se extendería más allá de sus estructuras visibles. La «salvación de los infieles» se debe explicar por un voto implícito que los relaciona invisiblemente con el cuerpo visible. En cuanto a los disidentes, la encíclica, tratando únicamente de la Iglesia militante, no les dedica ninguna exposición especial, pero parece que es posible hablar de ellos como *perteneciendo parcialmente* de una manera visible al cuerpo místico, la Iglesia católica; gracias a los *vestigia Ecclesiae*, formarían un «cuerpo místico potencial»<sup>25</sup>.

El aporte esencial es de terminología. El cuerpo, instrumento del alma, está a la vez unido a ella y vivificado por ella<sup>26</sup>. Este punto de vista es diferente del de santo Tomás: la encíclica lleva a su término «la reacción católica contra los errores protestantes y, partiendo de la sociedad eclesial visible, afirma que únicamente a ésta le convienen los atributos de cuerpo —de Cristo— místico». Santo Tomás, que nunca otorgó a la Iglesia una consideración propia y separada, sino que consideró a la eclesiología como una parte perteneciente a la cristología, como la mayoría de los padres y de los teólogos, toma su punto de partida en Cristo y en lo que Cristo comunica de su gracia; santo Tomás llama «cuerpo místico» al conjunto de las criaturas espirituales beneficiarias de esta comunicación. Esta «separación que sordamente se veía llegar entre la eclesiología antigua y la que se ha desarrollado a partir de la contrarreforma sobre todo», evidentemente no es una oposición; indica simplemente que todavía no existe el verdadero tratado completo sobre la Iglesia<sup>27</sup>.

El término «cuerpo» significa a la vez el elemento exterior y el elemento interno. El término «Cristo» indica, según las explicaciones del documento pontificio, que el Señor es el fundador, la cabeza glorificada (existiendo entre ella y los miembros una colaboración y una conformidad), el sostén y el salvador del cuerpo místico. El término «místico» significa que el cuerpo

25. Todo esto es un resumen de CL, especialmente de la p. 75 ss.

26. Es la tesis central del tratado de JOURNET: cf. «La vie spirituelle», noviembre de 1952, p. 444, col. 2.

27. Como ensayo de conciliación, citamos a NOTHOMB, D. M., *L'Église et le Corps mystique du Christ*, en «Irénikon» xxv (1952) 226-248 (que pretende disminuir la separación señalada por C, II, p. 633-635); en otro sentido, STROTMAN, D. T., *Les membres de l'Église*, ibid., p. 249, 262, subraya la «novedad» de la MC en el sentido de una teología de la historia inscrita en el «tiempo»; MICHALON, P., *Église Corps mystique du Christ glorieux*, en «Nouv. Rev. Théol.» lxxiv (1952) 673-687, subraya la relación de la Iglesia con la Jerusalén celestial; véase también CL, p. 11, que expone y critica las ideas de C, II.

de Cristo no es ni un cuerpo físico en el que los miembros perderían su individualidad ni un cuerpo puramente moral, porque implica un «elemento unificador que supera todos los lazos sociales de unidad, un principio absolutamente infinito e increado, el Espíritu de Cristo, que llena toda la Iglesia y hace la unidad»; dicho de otra manera, este término significa «la unión misteriosa de la Iglesia toda entera con su jefe, y también la de cada uno de sus miembros con el mismo Cristo, así como la de sus miembros entre sí». Aun parece que el término «místico» «continúe connotando en primer lugar el lado invisible» de la Iglesia<sup>28</sup>, sin embargo, no nos parece que esta explicación excluya la que ve sobre todo en esa expresión una referencia al *corpus mysticum* que es la eucaristía, presencia «somática» de Cristo glorioso en la Iglesia<sup>29</sup>.

No hay, por lo tanto, que hablar del «cuerpo místico de la Iglesia», sino que hay que hacer ver que la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo. La doctrina de la encíclica sobre el Cristo total<sup>30</sup> perfila el cuarto sentido del término Iglesia, institución y pueblo de Dios, considerados como un todo. Se pueden indicar aquí una serie de prolongaciones de la doctrina pontificia: en el sentido de la escatología, por la línea «Espíritu Santo», orientando hacia la visión beatífica, por la de la eucaristía, de los santos, y, especialmente, por la de la Virgen<sup>31</sup>; en el sentido de la eucaristía<sup>32</sup> y del pueblo de Dios<sup>33</sup>; en fin, en la dirección de lo que algunos llaman la «paraeclesiología».

Sobre este último punto, la traducción francesa, al descuidar el término *reapse* empleado a propósito de los «miembros del cuerpo místico», da la impresión de rechazar pura y simplemente «fuera de la Iglesia» a todos los que no pertenecen visible y totalmente a la cátedra de Pedro; *reapse* (es decir, «en sentido estricto, en el sentido fuerte y total del término») indica que el documento romano no se ocupa sino de definir las condiciones necesarias para pertenecer *integralmente* a la Iglesia, pero dejando lugar para los que pueden pertenecer de una manera «invisible» o «parcialmente visible»<sup>34</sup>. Relacionéese con el reciente documento del Santo Oficio sobre el sentido preciso de: *Fuera de la Iglesia no hay salvación*; el pasaje esencial es el siguiente: «Nadie se salvará si, sabiendo que la Iglesia es de institución divina por Cristo, a pesar de ello rehúsa el someterse a ella o se separa de la obediencia del romano pontífice»<sup>35</sup>. Sobre este último miembro de la frase («o se separe de la obediencia...»), medítense las conclusiones de monseñor Journet, que vamos a resumir aquí siguiendo a un reciente comentarista: «Las denominaciones de “cismáticos” y de “heréticos”, en el sentido que les atribuye la teología clásica, no se pueden *formalmente* aplicar a los ortodoxos y a los protestantes de nuestros días, puesto que, salvo rarísimas excepciones, no son culpables del *pecado* de cisma o de herejía... Monseñor Journet no duda en escribir: “Fuera de la Iglesia plenamente cerrada, no existe más que la infidelidad, el cisma y la herejía. Existen formaciones

28. CL, p. 30-33 (Cristo y su cuerpo); p. 34, 42-43, 79 (sentido del término «místico»).

29. ME, p. 107-113; los pasajes de MC sobre el término «místico» están en p. 71-4.

30. CL, p. 46-48.

31. CL, p. 59-62; ME, p. 127-129 99.

32. CL, p. 39, 54.

33. CL, p. 25, 46, 48, 50, 82.

34. CL, p. 72, 73; ME, p. 57.

35. «Doc. catholique», n.º 1132, 2 de noviembre de 1952, col. 1395-1398.

religiosas en las que la Iglesia no está completamente desterrada, en las que puede estar presente, aunque de una manera imperfecta: los errores de los gentiles no coinciden con la infidelidad de la idolatría, ni el judaísmo coincide con la *perfidia judaica*, ni las disidencias con el cisma y la herejía<sup>36</sup>. Monseñor Journet propone el reemplazar los términos “cismáticos y herejes”, de uso corriente en la teología y en la predicación, por la palabra “disidentes”, en el sentido de un *estado* de disidencia en el que nacen millones de cristianos sin que por su parte tengan ninguna culpa; creemos que el catequista ha de mantener esta sugerencia, porque, además de evitar la nota peyorativa y “anatematizante” unida a las palabras “cismáticos y herejes”, permite comprender cómo los hermanos separados forman el “cuerpo místico de Cristo”, perteneciendo de manera imperfecta a su cuerpo visible. Según esto, la frase del documento del Santo Oficio: “se separa de la obediencia del romano pontífice”, no se aplica al *estado* de disidencia, sino solamente a los casos individuales y voluntarios del cisma y herejía. Creemos que estas precisiones son esenciales, si es verdad que el adagio “Fuera de la Iglesia no hay salvación” “se debe entender en el sentido que le atribuye la misma Iglesia”<sup>37</sup>; ciertamente, no quiere significar la condenación eterna de casi 400 millones de cristianos separados, ni la de la humanidad que ignora a la Iglesia.

b) *Magisterio extraordinario*. Los dos documentos del magisterio extraordinario se refieren a la noción de tradición (concilio de Trento) y al primado pontificio (concilio Vaticano I). Como estas afirmaciones infalibles se refieren a determinados puntos implicados en las tres misiones de la Iglesia, hablaremos de ellas en el párrafo tercero.

Cristo en la Iglesia, viviente en su cuerpo místico, visible e invisiblemente, el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, la eucaristía y la escatología, tales parecen ser los cuatro puntos por los que pasa el eje de la Iglesia como institución de la salvación; el pueblo de Dios, en la ciudad santa, constituyendo a la vez el cuerpo y la esposa de Cristo, tales son los puntos por donde pasa el eje de la Iglesia como «comunidad de los santos», como vida.

### III. LAS TRES MISIONES DE LA IGLESIA

Con frecuencia se explica la coexistencia de lo visible y de lo invisible por la unión del alma y del cuerpo; esta comparación<sup>38</sup> se puede completar por medio de otra consideración, todavía más rica, la de Jesucristo Dios y hombre: como en Jesús existe lo divino y lo humano,

36. «Coll. Mechliniensis» xxiii (1953) 382; el texto de Journet se encuentra en el tomo II, p. xxix (el hecho de que exponga esta idea en la introducción, muestra la importancia que le atribuye el autor).

37. «Doc. cathol.», loc. c., col. 1396.

38. Se usa frecuentemente en la MC y es central en monseñor Journet.

de la misma manera existe también en la Iglesia lo divino y lo humano<sup>39</sup>; si es en la humanidad de Cristo en la que están contenidas las riquezas de su divinidad, es también a través del *cuerpo* de la Iglesia, es decir, a través del organismo visible, estructurado, jerárquico, como se presentan las riquezas divinas de la salvación. Por esto es imposible el separar los elementos internos del cuerpo místico de sus elementos visibles: como no se puede separar en Jesús la divinidad de la humanidad, puesto que, sin su humanidad repleta de la divinidad<sup>40</sup>, no podríamos alcanzar su persona de Hijo de Dios, de la misma manera en la Iglesia, no podemos pretender alcanzar la salvación sin pasar por el organismo visible; pretender lo contrario sería un nestorianismo eclesiológico.

Pero si no se pueden separar la naturaleza divina y la naturaleza humana en Jesús, tampoco se las puede confundir; de la misma manera, en la Iglesia no se puede confundir su jerarquía visible con la divinidad que la anima: existe lo humano en la Iglesia (y, en ella, lo humano está mezclado con el pecado); no es todo divino en ella. De igual manera hay que evitar el monofisismo eclesiológico.

De las tres misiones de la Iglesia la que domina es el sacerdocio jerárquico (*Ecclesia sancta, apostolica*)<sup>41</sup>. A continuación viene la misión profética, porque el primer lugar teológico que testimonia la presencia de Dios entre nosotros es la eucaristía, con su corona de sacramentos y sacramentales. La jurisdicción está al servicio de las dos primeras misiones.

La jerarquía es la primera porque la salvación se ha dado por Cristo, y únicamente la jerarquía, en nombre de Cristo, por el mismo poder de Cristo, comunica estos bienes divinos; ante todo, es necesario que la Iglesia-pueblo de Dios reciba de lo alto la gracia de Cristo para poder vivir de ella. Todos reciben el Espíritu, todos son profetas, todos participan en el sacerdocio real, y, sin embargo, algunos, en el pueblo de Dios y por él, tienen especiales poderes jerárquicos destinados a comunicar a la ciudad santa la misma vida de Cristo<sup>42</sup>.

39. La mejor exposición de esta eclesiología es la del cardenal SUHARD, *Essor ou déclin de l'Église*. Cf. también la eclesiología de Moehler (la de la *Simbolyque*), en *Chalcedon*, t. III, p. 400-420.

40. Es necesario recordar constantemente los dos pasajes de san Pablo: «En Él habita corporalmente la plenitud de la divinidad» y «Como por un hombre entró la muerte en el mundo, de la misma manera por un hombre viene la resurrección de los muertos»; estos dos pasajes se relacionan con un tercero: «Un solo mediador, el hombre Cristo Jesús.»

41. ME, p. 123-124; «sacerdocio» y «jerarquía» son los términos más empleados en la tradición; no se ha hecho notar suficientemente que el término «jerarquía» implica, por sí mismo, dos aspectos, el de *poder* y el de *santidad* (en el doble sentido de santidad carismática y santidad de función).

42. C, III, p. 369-374.

Hay que evitar aquí un doble escollo: el de identificar a la Iglesia únicamente con la estructura jerárquica, hasta el punto de dar la impresión de un organismo que puede funcionar sin los fieles; los laicos en la Iglesia no son el rebaño a quien se esquila y se bendice; no se puede decir de la Iglesia que es infalible únicamente «porque posee un papa infalible — algo así como un rebaño de ovejas, en unión con su pastor, podría ser declarado inteligente —: si la infalibilidad de la Iglesia no es nada sin la del papa que, en nombre de la Iglesia y en unión con ella, en virtud de su carisma de sucesor de Pedro, proclama la doctrina de fe, no es menos cierto que los cristianos «tienen en sí el Espíritu de Dios; no pueden, por lo tanto, ser asimilados a un rebaño sin inteligencia, no teniendo otro discernimiento que el de la persona que los guía»<sup>43</sup>. El otro escollo sería el de una concesión parlamentaria y «democrática» de la Iglesia, por ejemplo, la que vería en la jerarquía el instrumento de la comunidad, «la voz, la garganta» que habla y expresa, con el consentimiento de la asamblea, la doctrina que hay que seguir; ciertas consideraciones superficiales sobre el sacerdocio de los seglares y determinadas explicaciones «eslavófilas» de la *Sobornost* no han evitado este escollo<sup>44</sup>.

Existe, por lo tanto, en la Iglesia un principio *jerárquico* y un principio *colegial*; su unión forma el «Cristo total», la Iglesia-cuerpo: «Antes de ser el Cristo interior de nuestra vida divina, Jesús es enviado con poder, en particular como revelador; entre Cristo y cada una de las almas que viven de Él, está la misión de los apóstoles, que no son únicamente los primeros discípulos, la primera comunidad (visión con la que se contentarían los protestantes), sino los ministros de Dios, los ecónomos de su casa, los jefes de su Iglesia... Todos los fieles son esclarecidos y activos, pero lo son en el conocimiento recibido de la palabra apostólica y reglamentados por la autoridad apostólica. Su luz y su actividad nunca equivalen a una revelación, a un conocimiento independiente y directo; no representan más que una inteligencia personal y viviente de la revelación hecha a los apóstoles y recibida de ellos»<sup>45</sup>.

Lo que acabamos de decir sobre la misión profética, se aplica, *mutatis mutandis*, al sacerdocio. Sólo querríamos añadir que esta visión de los dos elementos de la Iglesia, la jerarquía y el principio colegial o, si se prefiere, el *sacramentum* y la *res*, la estructura divina y la vida, nos conduce a una comprensión de la teología del episcopado y, en su prolongación, a una revalorización de la teología de las iglesias particulares. Las numerosas tentativas en el sentido de la «parroquia comunidad misionera»

43. C, III, p. 371 ss; el texto citado es el de la p. 371, n. 15.

44. C, III, p. 380-386; el papel de «pueblo de Dios» está precisado *ibid.*, p. 396 ss, donde se muestra que «el adoctrinamiento positivo y regular de la cristiandad por las encíclicas, los discursos, etc.», no excluye ni el magisterio de los obispos ni «el papel siempre activo y la cooperación de los fieles»; a propósito de la definición de noviembre de 1950, su eminencia el cardenal VAN ROEY escribía: «No existe magisterio infalible si no traduce la fe de la Iglesia universal» (carta pastoral sobre la definición de la asunción, 21 de noviembre de 1950, p. 141).

45. C, III, p. 373-374.

tienen su raíz en esta visión de la Iglesia pueblo de Dios que, por su jerarquía y su vida, dan testimonio de Cristo ante el mundo<sup>46</sup>.

### 1. La misión sacerdotal de la Iglesia.

La imagen del cuerpo nos hace comprender bien que, en los gestos sacramentales, es el mismo Cristo el que obra; por ejemplo, el sacerdote dice: «Éste es *mi cuerpo*.» La imagen del pueblo de Dios subraya que los fieles participan en un sacerdocio espiritual, en el sentido de que se unen a la ofrenda de la Iglesia, de la que el sacerdote es el consagrante<sup>47</sup>. La imagen de la Esposa recuerda que la Iglesia está adornada establemente, como por una dote, del poder de bendecir y de consagrar, pero que este poder no lo tiene sino de su Señor y Esposo; la Iglesia está así «abierta por arriba», no formando de ninguna manera una pantalla entre Dios y el mundo, sino siendo sólo y únicamente una esposa diáfana, completamente penetrada, gobernada por la vida del Verbo encarnado. La imagen del templo, en fin, revela que la Iglesia es el lugar sagrado, la mansión, la ciudad santa en la que se realiza ese sacrificio de las primicias que santifica a todo el universo para ofrecerlo a Dios. En cada una de estas imágenes hay una coexistencia del principio visible y del principio interno; ninguna de ellas excluye a las demás.

El Cristo que santifica por los sacramentos de la Iglesia es el Señor muerto y resucitado; por su humanidad prolongada místicamente y visiblemente en la Iglesia-cuerpo, nos comunica los tesoros de su divinidad. Colocados de nuevo en su cuadro a la vez cristológico y ecle-siológico, los sacramentos vuelven a tener su significación integral.

La teología de los sacramentos está experimentando actualmente una renovación en la pastoral y la predicación<sup>48</sup>. Alrededor del centro eucarístico, el bautismo parece mejor como una participación en la muerte y la resurrección de Cristo, sobre todo cuando se confiere durante una vigilia pascual, al mismo tiempo que como una entrada en la comunidad de la Iglesia. La penitencia se pone mejor en relación con la iniciación cristiana: reintegra al fiel en la comunión-comunidad cristiana. Estos cuatro sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, aparecen íntimamente unidos a un conjunto de ritos que inician y nutren la vida eclesial, en Jesús resucitado y comunicado por el Espíritu. De ahí se deriva la

46. Léanse los dos volúmenes del Congrès de l'Union des Oeuvres, el *Directoire de la pastorale des sacrements*, publicado por los obispos de Francia, y C, III, p. 159-366.

47. El libro clásico sigue siendo el de DABIN, P., *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruselas-París 1950, que contiene una mina de textos, desgraciadamente, muy mal ordenados.

48. Recordamos los volúmenes publicados en las Éditions du Cerf, en París, sobre los diversos sacramentos; son las relaciones presentadas en las sesiones litúrgicas anuales de Francia (*Le mystère de la mort et sa célébration*, etc.); los cuadernos de La Maison Dieu completan esta colección, ya rica de por sí. Véase el repertorio crítico presentado, para los sacramentos, en la revista «Questions liturgiques et paroissiales», Lovaina, abadía de Mont-César.

vocación del bautismo, la de testigo de la resurrección, como miembro de la Iglesia. Otros dos sacramentos están alrededor del misterio de la propagación de la vida, o la natural (el matrimonio), o la sobrenatural, en el sentido sacerdotal (el orden). En fin, la unción de los enfermos<sup>49</sup>, con su complemento obligatorio (cuando es posible) de la eucaristía-viático, aparece como el sacramento del «gran paso» de este mundo al otro. Al mismo tiempo que se manifiesta mejor el doble enraizamiento de los sacramentos en Cristo y en la comunidad de la Iglesia, está igualmente subrayada su eficiencia cósmica; no es más que el prolongamiento de la humanidad glorificada, transfigurada, del Señor que vive en su Iglesia. Aquí se sitúan los carismas y los milagros, que nunca faltan en la Iglesia.

La fórmula que mejor resume la misión sacerdotal de la Iglesia es la de que «la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia»<sup>50</sup>. El catequista ha de tener siempre ante los ojos este doble principio.

## 2. La misión profética de la Iglesia.

Hay que volver a situar al magisterio en el cuadro de la misión profética de la Iglesia. La palabra «profetismo» es todavía más amplia, y, por lo tanto, también más vaga: «engloba actividades de conocimiento o de expresión para las que la categoría del magisterio o de la enseñanza sería demasiado estrecha»<sup>51</sup>. La función profética de la Iglesia comprende toda la actividad suscitada en ella por el Espíritu Santo, por la que la Iglesia da a conocer a Dios y su propósito de gracia<sup>52</sup>. Entendida de esta manera, «contiene el conocimiento místico o el anuncio del porvenir y la explicación profética de lo que se desarrolla en el tiempo, como también las actividades de enseñanza propiamente dichas»<sup>53</sup>. Colocado en este contexto, el magisterio aparece unido tanto al carisma como a la función; se manifiesta como «consustancial» con la revelación profética de Cristo; no está «separado», como una fuente al lado de otra, de la palabra bíblica. La tradición es ante todo (en su aspecto activo) un conjunto de realidades sobrenaturales que el magisterio explica refiriéndolas constantemente a la Escritura. No existe más que una fuente de la revelación, pero con dos funciones por las que se propone la revelación, la Escritura y la tradición.

La imagen del cuerpo subraya que las afirmaciones infalibles del magisterio son la misma palabra de Cristo: «El que os escucha, a mí

49. El término «extremaunción» no es feliz, porque podría hacer creer que este sacramento no podría darse más que *in extremis*, lo que es inexacto.

50. ME, p. 113 ss, 129 ss.

51. C, III, p. 368.

52. C, I, p. 227.

53. C, III, p. 368.

me escucha.» La imagen de la esposa nos permite insistir sobre el juego de relaciones «el Espíritu y la esposa»<sup>54</sup>. La imagen del pueblo de Dios recuerda que la palabra es recibida, vivida, comprendida, personalmente y concretamente, por la comunidad eclesial<sup>55</sup>. La imagen del templo muestra que ante todo es en la celebración litúrgica, alrededor de la eucaristía, donde la palabra divina se «proclama» y se recibe con toda su fuerza de «Verbo de Dios»<sup>56</sup>.

Si el magisterio es indispensable para leer la Escritura en el mismo sentido querido por Dios, la Escritura es igualmente indispensable al magisterio: existe entre esas dos funciones de la revelación una interacción mutua y vivificante. Toda enseñanza del magisterio conduce a una mejor inteligencia de la Biblia, como toda profundización de la teología bíblica a una mejor percepción del sentido de las palabras del magisterio: el término «Dios creador», utilizado, por ejemplo, en el concilio Vaticano I, se debe entender en el sentido bíblico; la reciente definición de la asunción hace que aparezcan mejor las conexiones profundas entre ciertos temas bíblicos<sup>57</sup>.

Dentro de esta perspectiva, la predicación de la Iglesia aparece como la misma palabra de Dios que llega hasta el hombre, proponiéndosele. Es útil distinguir entre la predicación «kerygmática», que llama al pagano a la conversión (por ejemplo, en las misiones lejanas o en las misiones parroquiales), y la catequesis, que está dirigida a una profundización de los conocimientos religiosos de los fieles<sup>58</sup>.

Se distingue entre la *traditio activa* (el magisterio viviente) y la *traditio passiva* (el conjunto de los datos que hay que creer). El magisterio viviente está cada día más explicado por los teólogos en el sentido de un organismo que, viviendo la vida de Cristo, animado de su Espíritu, posee un conocimiento privilegiado de las realidades de la salvación; este organismo asistido por el Espíritu, fundándose en su experiencia sobrenatural privilegiada y garantizada por Dios, lee la Escritura en su sentido auténtico. Hay que evitar la explicación de la fórmula «Escritura y tradición» en el sentido de dos fuentes, dos fuerzas distintas; no existe más que una sola fuente de la revelación, Cristo; Cristo comunicado a la Iglesia, su esposa; viviendo en su Iglesia, Cristo le da el poder de leer, de comprender, de proponer la revelación. La revelación es oral antes de ser escrita. La revelación es, también, la comunicación de un misterio, de una realidad sobrenatural, a una comunidad autenticada; su fijación por escrito sólo viene después. Únicamente la Iglesia, viviendo de la vida del Esposo, es capaz de comprender el sentido de la letra de la Escritura.

54. Léase el hermoso libro de VONIER, A., *L'Esprit et l'Épouse*, Paris 1947.

55. C, III, p. 386 ss.

56. Cf. nuestro TPO.

57. Cf. nuestros artículos BO y TO.

58. TPO, párrafos 1.º y 2.º.



A propósito de la infalibilidad pontificia, el catequista se preocupará de recordar «que el papa goza de la infalibilidad que pertenece a la Iglesia»: aunque no tiene necesidad del *consentimiento* de la Iglesia para definir, esto no impide que su definición exprese la fe de la Iglesia infalible; de una o de otra manera la Iglesia es consultada, el papa, como sucesor de san Pedro, goza de una prerrogativa especial para descubrir, interpretar, definir esta fe de la Iglesia. En otras palabras, aunque su infalibilidad no sea dependiente, en su ejercicio, de la infalibilidad de la Iglesia, no está separada de ella, está siempre unida al cuerpo eclesial.

El magisterio extraordinario se debe colocar en el cuadro del magisterio ordinario: numerosas verdades esenciales, como, por ejemplo, la función del Espíritu Santo en la santificación, nunca han sido definidas como tales. Es por lo tanto necesario presentar el magisterio en la línea de la tradición consubstancial a la Escritura para explicar a continuación, dentro de ese cuadro, el papel que desempeñan las definiciones extraordinarias. En una definición se distinguirá, por consiguiente, lo que es *de fide* de lo que no lo es; no se olvide que no todas las palabras pontificias suponen necesariamente la infalibilidad, aunque, evidentemente, se las ha de escuchar con respeto y sumisión.

Una última observación para recordar que la inspiración no hay que confundirla con la infalibilidad: la revelación se cerró con la muerte del último apóstol: este principio debe estar siempre presente al hablar del magisterio de la Iglesia; el papa no *revela* nuevos dogmas; las visiones y *revelaciones* individuales, gracias *gratis datae*, sólo desempeñan un papel accidental, por ejemplo, de *parenthesis*, es decir, de «consolación», en una definición de fe; *nunca* influyen directamente sobre la investigación teológica, sobre el contenido y la promulgación propiamente dicha de un dogma. Muchos católicos y no creyentes tienen ideas *falsas* sobre esto.

### 3. La misión jurídica de la Iglesia.

El dato fundamental es aquí la función ministerial legada por Cristo al colegio apostólico y continuada por la Iglesia. En otros términos, el *poder* de gobierno del que dispone la Iglesia pertenece a un género aparte: no tiene nada de común con los poderes terrenos, porque se refiere a realidades sobrenaturales, las que por misión tiene que garantizar. En este aspecto, de las cuatro notas de la Iglesia, la nota de apostolicidad es determinante: la jerarquía dispone de un poder que es el de los apóstoles; éstos santificaban por los sacramentos, enseñaban por la predicación y la catequesis; pero disponían también de un poder de *gobierno* espiritual que está al servicio del sacerdocio y de la profecía. La Iglesia puede legislar. La obediencia a la jerarquía es un eslabón esencial de la vida del cristiano, porque es una condición de la participación en los sacramentos de la Iglesia.

La Iglesia no participa de la realeza de Cristo porque esta realeza pertenece únicamente a la humanidad de Jesús, quien por la resurrección par-

ticipa de manera única — en virtud de la unión hipostática — de la realeza de Dios sobre el universo. Cristo ejerce su realeza sobre el mundo y sobre la Iglesia. La encíclica *Mystici Corporis* insiste por lo demás sobre Cristo como *fundator, sanctificator, caput et conservator corporis sui*. Sólo Dios y su Mesías glorioso reinan sobre el mundo. La Iglesia no tiene poder *directo* sobre el mundo. La jurisdicción que le pertenece no está orientada hacia el mundo, como universo creado, sino hacia las realidades sobrenaturales, sacerdocio y profecía, al servicio de las que ha sido constituida. En otros términos, el poder pastoral de la Iglesia es *ministerial*, al servicio de la santificación y de la enseñanza, y *apostólico*, ligado a la misión, al envío hecho por Cristo; la jerarquía, por lo tanto, no ha sido querida por sí misma; no es una intermediaria «entre» Cristo y nosotros, sino el medio por el que el mismo Cristo santifica y enseña.

Sobre las relaciones de la Iglesia con las civilizaciones se han de evitar generalizaciones vagas. El reino de Dios no es de este mundo, pero debe comenzar en este mundo: hay, por lo tanto, que hacer lo imposible por cristianizar las instituciones temporales; pero hay que saber al mismo tiempo que Dios puede dejar destruir, en cualquier momento, los comienzos, para conducir a su pueblo a la visión de una justicia más profunda. La obra de Hochwälder, *Así en la tierra como en el cielo*, ilustra esta verdad<sup>59</sup>. Hay que responder a continuación a las objeciones sobre los «compromisos temporales» de la Iglesia, enmarcándolos en el contexto histórico, que de por sí explica ya muchas cosas; pero no hay que dudar en afirmar que en esos períodos existió también el pecado por parte de los miembros de la Iglesia. La lealtad se impone en estas materias. A propósito del tema del poder de la Iglesia, es útil hacer dos observaciones: la primera es que la Iglesia puede tomar en tutela ciertas instituciones temporales, cuando los poderes públicos son deficientes o inexistentes (por ejemplo, en los países de misión), aunque el régimen normal es el de los dos poderes, según la frase de Cristo: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es Dios»; la segunda observación se refiere al «poder indirecto»: con un teólogo moderno, preferimos la expresión «poder *directivo*» porque evita la idea falsa de un poder indirecto que, en el fondo, sería un poder directo limitado, cuando no se trata de un «poder» sobre lo temporal, sino del ejercicio espiritual del magisterio de la Iglesia que da leyes sobre el acto humano, que, aun el político, nunca es «indiferente»<sup>60</sup>.

## IV. ESBOZO DE UNA SÍNTESES ECLESIOLÓGICA

Las páginas que preceden han tenido voluntariamente un matiz de repertorio: convenía, en efecto, dar a los responsables de la formación religiosa el sentido de la complejidad de los problemas eclesiológicos. Toda presentación simplista conduciría fatalmente a errores que reper-

59. Un análisis de la obra de Hochwälder se encuentra en *Indications*, segunda serie (19, rue du Marteau, Bruselas); léase: DE MONTCHEUIL, Y., *L'Église et le monde actuel*, Paris 1945, y la obra, en colaboración, *Tolérance et communauté humaine* (col. «Cahiers de l'actualité religieuse»), Tournai-Paris 1952; cf. también ME, p. 139-174.

60. C, II, p. 635, en el que se hace la recensión de una obra sobre este tema.

cutirían en la fe de los fieles. Querriamos, sin embargo, ahora presentar algunos rasgos de la síntesis eclesiológica tal cual la vemos nosotros. La concebimos sobre todo en vista a la catequesis, con la finalidad precisa de darle una orientación simple a partir de la cual se puedan agrupar los diferentes aspectos de la Iglesia.

En primer lugar, recordaremos que decir que la Iglesia es invisible es lo mismo que afirmar que no existe la Iglesia<sup>61</sup>; no existen dos Iglesias, una visible y la otra invisible, sino una sola y única Iglesia a la vez visible e invisible. La idea central es aquí, mejor que la comparación entre el alma y el cuerpo, la referencia a la unión de lo humano y lo divino en la persona del Verbo encarnado.

Dentro de esta perspectiva, y esto nos conduce a nuestra segunda observación, una síntesis algo sistemática de la eclesiología se indica por sí misma en la fórmula de Bossuet, citada ya frecuentemente: «La Iglesia es Cristo comunicado en el Espíritu Santo»; esta definición recuerda la frase de la encíclica *Mystici Corporis*: «Cristo, en efecto, es el que vive en su Iglesia, el que enseña a través de ella, gobierna y comunica la santidad; Cristo es también el que se comunica de diversas maneras en los distintos miembros de su sociedad»<sup>62</sup>. A condición de que se explique bien la definición de Bossuet, creemos que puede servir de tema al cual referir constantemente la catequesis.

La Iglesia es Cristo: el Salvador es causa de nuestra salvación; pero, para que podamos vivir de su misma vida, es necesario que esté presente en todos los puntos del espacio y del tiempo. Es necesario, por lo tanto, que ciertos hombres, por un poder que proviene del mismo Cristo, estén tan identificados con Él, que algunos de sus actos y palabras sean las del mismo Cristo. De donde nace la necesidad de una Iglesia jerarquizada, visiblemente, porque sin ella el Señor sería inalcanzable y jamás tendríamos la certeza de haber recibido verdaderamente el don, la palabra de Dios, pero también interiormente, porque sin la presencia del Señor en la jerarquía, ésta no sería más que un vano juridismo. El Cristo que está de esta manera presente en la Iglesia es el Cristo *resucitado*, del que esperamos la vuelta gloriosa, al que nos unimos para realizar el paso pascual de la muerte a la vida, del pecado a la gracia y de este mundo al otro: todas las «pasiones» de la Iglesia son participación en la pasión de Cristo resucitado; la *kénosis* de la Iglesia está, por lo tanto, bajo el signo de la transfiguración<sup>63</sup>. Por la humanidad santificada de Jesús (gracia creada, personal y capital, derivada de la gracia increada) es por la que la plenitud de la divinidad se extiende al cuerpo eclesial: por esta razón la Iglesia es *necesariamente* y realmente visible; la gracia nos viene, por lo tanto, a través de la jerarquía apostólica. Como la humanidad de Jesús es el

«sacramento» de la divinidad (que es la *res*), lo visible en la Iglesia es el «sacramento» que comunica la vida interior sobrenatural y forma así el pueblo de Dios (que es la *res*)<sup>64</sup>.

La Iglesia es Cristo *comunicado*: este término nos permite comprender que la eclesiología no es un anexo accidental de la cristología. Existe *realmente* una comunicación de la vida divina a la esposa; existe una economía de la Iglesia: ésta existe realmente, porque la Iglesia es la plenitud de las gracias en cuanto vividas y comunicadas a los hombres; es el Cristo total del que habla la encíclica. Es una realidad que no existiría sin Cristo; pero, en cierto sentido, Cristo no estaría completo sin su Iglesia. El cuerpo de Cristo no es una realidad intemporal, sino una historia que se hace, una creciente comunicación de Jesús al mundo; la esposa está ligada a un proceso del que esperamos tenga su culminación en la gloria: Cristo (en su humanidad) espera esta última hora en la que entregará el reino a su Padre, a fin de que Dios sea todo en todos. En otros términos, la Iglesia es querida juntamente con la encarnación; ella es la esposa, la criatura que debe estar perfectamente habitada por Dios, pero que, reina y madre, purificada y purificadora, conducirá la creación unificada a los pies de su Esposo. Si la Iglesia como jerarquía pasará, la Iglesia como comunión de los santos no pasará nunca: en la gloria existirá un diálogo eterno entre el Esposo y la esposa. Todo el Apocalipsis y, por lo tanto, toda la Biblia, culmina en ese tema de la esposa celestial.

La Iglesia es Cristo comunicado en el Espíritu Santo: la encíclica ha insistido muy vigorosamente sobre el Espíritu Santo, alma increada de la Iglesia. Es el lazo de amor que une la esposa al Esposo, que *conforma* la Iglesia a su Señor; Él es la luz que introduce en toda verdad; es ese «gemido inenarrable» que hace gritar a toda la Iglesia: «¡Abba, Padre!», es el que hace decir a la comunidad eclesial: «¡Ven, Señor Jesús!» El Espíritu Santo es el que impide que la Iglesia se encierre en sí misma, y el que constantemente la abre más ampliamente a los llamamientos que vienen de lo alto, a las inspiraciones del Esposo, a la irradiación de los carismas; es el que anima al pueblo de Dios. La eclesiología no se comprende sin la pneumatología. El tiempo de la Iglesia es el tiempo del Espíritu Santo. La fiesta de pentecostés aparece de esta manera tal como es: no como la fiesta de la «devoción al Espíritu Santo», sino como la fiesta de la Iglesia que, en el Espíritu, recibe la visitación visible e invisible de su Esposo.

Si se llega a hacer comprender a los fieles que deben amar a la Iglesia porque es el único medio de reencontrar al Cristo *total* (su persona divina y la comunidad del pueblo de Dios, que Él anima con su gracia), habrán comprendido el sentido de la Iglesia. El hombre moderno se separará de la Iglesia si no ve en ella lo esencial y tanto más se sentirá atraído hacia ella si ve en ella a Cristo.

Si se nos pregunta cuál de las imágenes bíblicas encarna mejor la realidad central de la Iglesia, propondríamos — y ésta será nuestra

61. BOUYER, L., en «Dieu vivant», n.º 2, p. 140.

2.3 MC, p. 106.

66 .CL, p. 60 ss.

64. C, III, p. 374; ME, p. 113.

tercera observación — la imagen de la *nueva Jerusalén*, de la que ya hemos dicho antes que era una «imagen-encrucijada». No solamente implica la Jerusalén terrena, término de la esperanza de la antigua alianza, lugar donde el Salvador ha muerto y resucitado, ciudad santa en la que ha nacido la Iglesia, sino que se corona con la Jerusalén celestial que, como una esposa preparada para su esposo, descenderá sobre la tierra al fin de los tiempos. Al mismo tiempo, la imagen de Jerusalén connota la del pueblo de Dios que, llamado de la dispersión a la unidad, celebrará la liturgia eterna en la ciudad trazada con proporciones áureas, en la que las piedras son los hombres regenerados, transfigurados en Cristo, y cuya luz es la del Cordero.

Junto a la de «nuevo paraíso», imagen que hemos propuesto para la mariología, la «nueva Jerusalén» sugiere los principales temas tratados en este capítulo. Esta imagen es el coronamiento de todas las otras.

El mejor medio de concretar la eclesiología es mostrarla ya realizada aquí abajo en la celebración del día del Señor, el domingo: la confesión del sábado, repetición de la iniciación cristiana; la misa parroquial, en la que la jerarquía se manifiesta en el sacerdote, que preside, el sacerdocio, en la ofrenda de la misa, la misión profética en la lectura del evangelio y en la homilía que le sigue; el descanso dominical; la alegría de los fieles miembros de la comunidad parroquial, «pueblo de Dios»; todo esto gravita alrededor de la «memoria» sacramental de la resurrección de Cristo. La comunión dominical del pueblo de Dios, en su iglesia parroquial, aporta al mundo ese fermento de incorruptibilidad que alimenta su esperanza en la venida del fin de los tiempos. La comunidad misionera que es toda parroquia, en la misma celebración del día del Señor (porque la misa parroquial es un testimonio, un signo elevado en medio de las naciones), realiza la misión de la Iglesia: una parroquia verdaderamente litúrgica y comunitaria da testimonio a los ojos del mundo de su fe y de su esperanza en la resurrección del mundo, en Jesús. Sin la «señal existencial» de la celebración dominical, en el ciclo del año litúrgico, permanecería letra muerta la más bella enseñanza eclesiológica <sup>65</sup>.

En la parte apologética de la eclesiología, no ha de olvidarse el uso del «método de la providencia», recomendado por el cardenal Dechamps: fundado sobre el hecho interno de la necesidad de enseñanza inscrito en el corazón del hombre, y sobre el hecho externo de la Iglesia, que es una presencia cuasi experimental de lo sobrenatural, este método tiene la ventaja de ser a la vez psicológico y teológico: psicológico, porque el lugar de encuentro del hecho interno somos nosotros mismos; teológico, porque no se parte de la Escritura para remontar hasta la Iglesia, sino que se parte de la Iglesia para descubrir la Escritura. La noción de «gran signo elevado en medio de las naciones», aprobada por el concilio Vaticano I, es aquí capital <sup>66</sup>.

65. Remitimos al libro *Le jour du Seigneur*, París 1949.

66. Una buena exposición se encontrará en BLONDEL, M., *Le problème de la philosophie catholique* (col. «Cahiers de la nouvelle journée»), París 1939, en el que se encontrarán reproducidos

Este esbozo eclesiológico nos permitirá alcanzar ciertos aspectos de la ortodoxia: el tema del pueblo de Dios y la insistencia puesta en Cristo resucitado, cabeza del cuerpo místico, se acercan a la *Sobornost* (en el buen sentido del término) y a la Iglesia «pentecostal», «escatológica y transfigurada», tan querida por nuestros hermanos de oriente. En cuanto a la eclesiología reformada, la orientación que hemos propuesto les parecerá más bíblica por la insistencia puesta sobre «la vida de Cristo en su Iglesia».

Sólo existe una razón que inspira a la Iglesia estas exhortaciones apremiantes al amor de los hombres: sólo la Iglesia, por el Espíritu Santo, nos puede unir a Cristo.

## Nota

### RENOVACIÓN EN VISTAS A LA UNIDAD

1. La comprensión de la Escritura está unida a la vida de la Iglesia. El carácter irrefragable de la verdad anunciada por los heraldos de la buena nueva está ligado al poder de Dios que se expresa en su palabra; la liturgia, el primero de los lugares teológicos del magisterio ordinario de la Iglesia, está repleta de Sagrada Escritura; el «contenido» esencial de esta verdad es el hecho de la resurrección de Jesús. Todas las iglesias cristianas están unidas en el testimonio de esta fe. El término «infalibilidad», para expresar la certeza divina de las verdades de la salvación, es de uso posterior. Debe ser considerado ante todo en función de la infalibilidad de la Iglesia, dentro de la cual se sitúa la infalibilidad de los decretos dogmáticos del supremo pontífice.

El libro de Y. Congar, *La tradition et les traditions* <sup>67</sup>, esboza una historia de la problemática de la tradición. Se podría resumir bien en el texto siguiente: «Si verdaderamente la Escritura es de Dios, si verdaderamente los concilios, los padres, los textos litúrgicos, las demás expresiones de la tradición incorporan una acción de Dios, el único poder adecuado para «guardar» y para comprender el sentido, tanto de estos testimonios como de la misma Escritura, es la Iglesia de Dios, esposa y cuerpo de Cristo. La Iglesia entera, creyente, amante, penitente y orante, pero también docente, asistida para enseñar y, eventualmente, definir la verdad revelada. Existe, por lo tanto, un solo orden adecuado de conocimiento, o de reconocimiento de la tradición, en cuanto que ésta es una parte de la economía de la revelación: es la fe de la Iglesia, cuerpo orgánico, comunión de los

los estudios del canónigo Mallet sobre el método de la providencia. Poco más o menos, todos los manuales sobre la Iglesia contienen, por lo menos en un apéndice, el resumen de este método apologético.

67. CONGAR, Y., *La tradition et les traditions* (col. «Les grandes études religieuses»), París 1960; la ausencia de índice hace difícil el uso de este libro.

fieles y de la jerarquía. La pura historia alcanza lo *fenomenal* puramente humano de las expresiones del dato cristiano: no puede tener la lectura de la Iglesia porque no tiene sus ojos.»

Sin embargo, conviene precisar el régimen concreto en el que se ejerce esta «lectura», porque existe un «imprescriptible condicionamiento objetivo de la fe de la Iglesia y de la enseñanza del magisterio», la «tradición dogmática» no se separa de la «tradición histórica». Hay que evitar una especie de «nominalismo» de la tradición eclesial que prácticamente reduciría el contenido discernible de los «documentos» a no ser más que una ilustración más bien secundaria de una afirmación dogmática aceptada por otra parte como válida de por sí. La Escritura conserva una primacía absoluta porque está inspirada, inspiración que nunca tiene la «lectura» de la Iglesia, estando únicamente exenta de error en las condiciones ya sabidas. Se debe mantener siempre el lazo de unión con la Escritura y debe ser lo más «evidente» que sea posible. Aunque en último análisis el motivo de adhesión a una definición conciliar no sea la conformidad percibida inmediatamente con la Escritura, sino la autoridad de la Iglesia reunida en concilio, sin embargo, el clima bíblico se ha de salvaguardar constantemente: en cierto sentido, siempre habrá más en la Escritura que en la tradición eclesial tomada en conjunto<sup>68</sup>.

Es mejor abordar el tema de la «infalibilidad» del magisterio a través del vocablo bíblico de *verdad* antes que por el concepto más tardío de infalibilidad, demasiado estrechamente unido a las controversias teológicas que se han sucedido a partir del gran cisma. Todas las denominaciones cristianas están de acuerdo en afirmar la necesidad de un enunciado de la verdad de la salvación fundada en un poder irrefragable: éste sólo se puede encontrar en el mismo testimonio de Dios, por las Escrituras. Las liturgias, primeros lugares teológicos de esta verdad, están centradas en el anuncio y la confesión de la resurrección de Cristo, a la que están unidos todos los creyentes, a través del bautismo, sacramento de la fe. El término «infalibilidad» es, por el contrario, más tardío. En santo Tomás significa la verdad de Dios que se revela, sentido que se aproxima al de «verdad»: implica también la fe viva de la Iglesia respondiendo a Dios que se revela. El sentido nuevo de «infalibilidad de la Iglesia» aparece en la época del gran cisma. Esta infalibilidad es la de los fieles *in credendo*, que la teología nunca perderá de vista, aun después del concilio de Trento. Es también la de la Iglesia que enseña *in docendo*, por ejemplo, en los concilios ecuménicos y en los decretos del papa, en las condiciones cuidadosamente precisadas<sup>69</sup>.

En lo que se refiere a los concilios conviene no perder de vista su carácter «extraordinario»: querer exponer la teología únicamente a partir de las definiciones conciliares sería exponerlo a una distorsión, puesto que los concilios únicamente han subrayado determinados puntos de fe en función de ciertos peligros particularmente graves y urgentes; verdades esenciales como la resurrección, la santificación por el Espíritu Santo no se encuentran en el magisterio extraordinario. Además, la infalibilidad de los concilios no se debe entender en un concepto «inflexiblemente unívoco».

68. CONGAR, Y., o.c., p. 271-278, detalla los límites puestos al poder eclesiástico o a su ejercicio. El texto citado está en la p. 268.

69. Sería útil un estudio semántico e histórico del término «infalibilidad».

La tradición antigua distingue ya los cuatro primeros concilios como particularmente venerables, «como son sagrados los cuatro evangelios», dice san Gregorio<sup>70</sup>; los concilios de la edad media latina (Letrán I-IV, Lyon I-II, Viena) son en gran parte «concilios de cristiandad»; conviene distinguir los elementos válidos para toda la *Una Sancta*: por ejemplo, en el concilio de Letrán, las definiciones trinitarias verdaderamente universales se deben distinguir de los cánones que se refieren a las situaciones de la cristiandad occidental, como, por ejemplo, la obligación de la misa dominical; los concilios de la era moderna se podrían clasificar bajo el título de «concilios de la reforma y de la unidad» — poniendo aparte el concilio del Vaticano I — porque, por razones diversas, todos han procurado o la reforma *in capite et in membris*, o la restitución de la unidad entre los cristianos. Es evidente que la misma tradición privilegia los siete (ocho) primeros concilios y que una teología equilibrada debería presentar en lugar destacado las verdades (sobre todo cristológicas) que esos concilios han precisado poco a poco<sup>71</sup>. Cada una de las definiciones debe ser cuidadosamente analizada de manera que se distinga lo que es «de fe» en sentido estricto y los considerados. Además, nunca se ha «canonizado» una escuela teológica por ningún concilio, aunque ciertos términos como, por ejemplo, el de «transubstanciación»<sup>72</sup>, lo podrían dar a entender. En fin, las definiciones se complementan mutuamente las unas a las otras, sobre todo si se las encuadra en el contexto bíblico y patrístico del que son la más explícita expresión<sup>73</sup>.

La infalibilidad de los decretos dogmáticos del sucesor de Pedro es la misma que la de la Iglesia: *ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel de moribus instructam esse voluit*; por este motivo (*ideo*), estos decretos son irreformables por sí mismos (*ex sese*) es decir, que, expresando la fe de la Iglesia, afianzada en la infalibilidad otorgada por el Redentor a su Iglesia (se trata, por lo tanto, siempre de una infalibilidad «abierta», siempre bajo la dependencia de Cristo que la otorga), estos decretos no deben ser recibidos por el consentimiento jurídico de una asamblea conciliar, particular o general<sup>74</sup>.

70. BOTTE, B., MAROT, H., etc., *Le concile et les conciles*, Paris 1960, p. 75-111 (el estudio es de Y. CONGAR).

71. *Le concile et les conciles*, p. 111-125.

72. GHYSSENS, G., *Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Église catholique*, en «Irenikon» XXXII (1959) 420-435. Cf. también LEENHARDT, F. J., *Ceci est mon corps* (col. «Cahiers théologiques»), Neuchâtel 1955 (desde el punto de vista protestante).

73. No siendo la infalibilidad un «carisma», sino una asistencia del Espíritu que preserva del error, se sigue que las fórmulas propuestas no son necesariamente las mejores, o porque superen de hecho el clima teológico del tiempo (como en Calcedonia) o porque se presten a una mala interpretación.

74. El *consensus* rechazado es el de orden jurídico; además, el término *ecclesia* tiene aquí un sentido diferente del que se le da en la primera parte del texto, en el que se afirma que la infalibilidad del papa es la de la Iglesia. TORRELL, J. P., *L'infailibilité pontificale est-elle un privilège personnel? Une controverse au premier concile du Vatican*, en «Rev. Sc. Phil. Théol.» XLV (1961) invita a la «prudencia cuando se emplea la palabra "personal" al hablar de la infalibilidad pontificia. Ciertamente, existe un sentido legítimo en el que se la puede utilizar... Pero el simple hecho de que haya habido un equívoco muestra que esta incomprensión es siempre posible y nos invita a tener cuidado en el modo como hablamos del dogma. Es un punto sobre el que Gasser insiste con razón. Estamos ante una verdad compleja, no podemos enunciarla de una manera simple sin traicionarla. Si decimos simplemente: "El papa es infalible", pretendemos decir en cuatro palabras lo que el concilio ha expresado en diez líneas de una densidad excepcional. No se puede obrar así sin peligro» (o.c., 244-245).

En otros términos, cuando, en ciertos casos (por lo demás raros, únicamente dos, hasta el presente) el sucesor de Pedro proclama una verdad de fe, esta proclamación expresa la fe de la Iglesia (que por lo demás, de hecho, es siempre consultada). No existe infalibilidad del papa fuera o por encima de la Iglesia, sino solamente *en* la Iglesia; en los casos cuidadosamente precisados, el papa es el órgano, la boca; en esos casos las definiciones están exentas de error.

Conviene salvaguardar la jerarquía de las verdades en materia de infalibilidad. De la misma manera que el magisterio ordinario es más importante que el extraordinario, en el magisterio extraordinario, el del papa representa un caso más «extraordinario» todavía, que en ningún caso puede ser, y por lo demás nunca lo ha sido, el régimen normal de la vida de la Iglesia. Las definiciones dogmáticas, en sentido estricto, han sido siempre raras; siempre se hicieron para detener un mal evidente, urgente y general. El mismo san León no consideraba necesario el formular en Calcedonia una definición de fe. La tendencia que manifiestan algunos queriendo que el magisterio defina una serie de verdades de fe no representa una reacción equilibrada en la teología de la Iglesia. La convocación del concilio del Vaticano II muestra que el régimen normal no es el del uso constante del magisterio pontificio; el mismo hecho de que, muy probablemente, en el próximo concilio no se dará ninguna definición en el sentido estricto de la palabra<sup>75</sup>, muestra a su vez que el mismo concilio ecuménico está destinado también a poner de relieve ciertas verdades del magisterio ordinario, pero no a oscurecer el mismo magisterio ordinario.

2. En lo que se refiere a la *santidad* de la Iglesia, parece que la fórmula «Iglesia de los pecadores» sea inadecuada para la realidad que se supone, por ejemplo, en la oración del primer domingo de cuaresma: «Dios, que purificas tu Iglesia por la observancia anual de la cuaresma...»; a su vez, la expresión «Iglesia pecadora» sobrepasa, por su ambigüedad, los límites de la doctrina, porque la Iglesia es fundamentalmente santa: no solamente en ella, sino también por ella nos vienen las verdades y los sacramentos de la salvación. Quizá las dos fórmulas se corrijan mutuamente.

«Iglesia de los pecadores» hace resaltar que el pecado no se encuentra ni en el jefe, ni en el Espíritu, ni en la institución y constitución divinas; «Iglesia pecadora» hace resaltar que el pecado en la Iglesia concierne a la misma Iglesia, la empaña, la daña, la desfigura... La Iglesia no tiene solamente necesidad de alguien que la *forme*, sino que, deformada, necesita de alguien que la *reform*e. Este reformador es Cristo. Por esto... tenemos siempre... motivo para creer, no en una Iglesia pecadora, sino, con una confianza inquebrantable y gozosa, en una Iglesia santa... Por eso... es constantemente necesaria una renovación de la Iglesia»<sup>76</sup>. El *aggiorna-*

*mento*, la actualización de la que habla el papa a propósito del próximo concilio, en este sentido no una *restauración*, sino una *renovación*<sup>77</sup>.

3. La *unidad* de la Iglesia no se confunde con la uniformidad. El primado del sucesor de Pedro es el signo y la garantía de la unidad del episcopado; es el que ayuda a encarnar en la Iglesia la visión universal — difícilmente se ve, por ejemplo, cómo se hubiera podido convocar el próximo concilio ecuménico por otra instancia distinta a la del sucesor de Pedro —, pero vigila también para que, en el seno de la unidad de la fe, se salvaguarden todas las tradiciones litúrgicas, canónicas, espirituales y teológicas que sean realmente válidas. Esta unidad en la diversidad representa el «múltiple esplendor» de la tradición eclesial.

Por lo demás, hay que observar que dos eclesiologías complementarias matizan, cada una a su manera, la visión de la unidad y los medios de salvaguardarla. La primera, «la eclesiología universal», inspirada en las cartas de la cautividad, considera el «misterio» de la Iglesia en el plano de Dios: dentro de esta perspectiva, es normal que esta universalidad se haga visible «universalmente» por medio de órganos determinados: la unanimidad de los fieles en la fe, los concilios ecuménicos, en fin, la existencia de un órgano privilegiado, signo y salvaguarda de esta misma unidad. La sede de Roma siempre ha gozado, en este punto, de una «prioridad» reconocida por todos; esta prioridad se ha precisado en el primado de la teología católica. La eclesiología de la «Iglesia particular», presente también en el apóstol Pablo —y aún es, como se ha visto, la imagen más antigua, porque está relacionada con la imagen del pueblo de Dios en el desierto—, se une al tema de la unidad necesaria por sesgo de la unidad de la comunidad alrededor del obispo celebrando la eucaristía, en comunión de caridad efectiva, y en relación con las sedes de los otros sucesores de los apóstoles. Lo que algunos llaman «eclesiología eucarística» es un equivalente de teología de la catolicidad «intensiva».

En una y otra eclesiología, la unidad se distingue de la uniformidad, aunque las relaciones entre estos dos aspectos estén diferentemente orientadas en cada caso. La unidad en la eclesiología universal se expresará en formas más reconocibles, parcialmente jurídicas, mientras que en la eclesiología de las iglesias particulares la unidad aparecerá sobre todo en el lazo de la caridad, de la fe y de la relación con la sucesión apostólica.

77. KÜNG, H., o.c., p. 44s: «Según la concepción de Juan XXIII, el retorno a la unidad de los cristianos separados está ligado a la renovación interna de la Iglesia católica, a la que el próximo concilio debe aportar una contribución esencial.» El término *aggiornamento* es:á citado *ibid.*, p. 14. Cf. también CONGAR, Y., *Comment l'Église sainte doit se renouveler sans cesse*, en «Irénikon» XXXIV (1961) 322-345.

75. KÜNG, H., *El concilio y la unión de los cristianos*, Herder, Santiago de Chile 1962, p. 53 s., expone felizmente esta suposición.

76. KÜNG, H., o.c., p. 39 ss.

El mismo concilio Vaticano I, en un texto añadido con este fin, subraya que el primado de Pedro fue declarado a fin de que «el mismo episcopado fuese uno y no divisivo»<sup>78</sup>. El primado, por consiguiente, lejos de suprimir el carácter divino del episcopado, lo fundamenta todavía más claramente en la realidad. Ha sido, en efecto, en el cuadro del colegio apostólico donde Pedro «ha sido puesto delante» (*praeponens*), precisamente para asegurar la unidad de este mismo colegio, no para separarse de él o para situarse «por encima o fuera» de él. Hay que comprender, por lo tanto, el primado del sucesor de Pedro no como la realización suprema, como la «condensación» del gobierno de la Iglesia, sino como una *servitudo* del mismo colegio apostólico. El papa, por lo demás, se denomina *servus servorum Dei*; se dirige a los obispos llamándolos «venerables hermanos». Por otra parte, el concilio Vaticano I, al hablar de *Constitutio «prima» de Ecclesia Christi*, da a entender que debían seguirle otras, precisamente consagradas a formular la realidad del episcopado en la estructura sobrenatural de la Iglesia<sup>79</sup>.

El primado de los sucesores de Pedro ha manifestado la orientación universal de la Iglesia, por ejemplo, en las misiones, en la lucha contra los seculares, en las orientaciones de la vida eclesial ante los grandes problemas de la hora. Por otra parte, con una función de igual importancia, el mismo primado salvaguarda las legítimas tradiciones de las iglesias particulares. Una distinción entre las funciones del papa como obispo de Roma — y en este aspecto sus decisiones solamente se refieren a la diócesis romana —, como «patriarca de occidente» — en función de las situaciones propias de la cristiandad occidental medieval y postmedieval — y como pastor universal, ayudaría sin duda a esclarecer la función del primado como salvaguarda de las legítimas diversidades, compatibles con la unidad y aun haciendo ver esta misma unidad con una nueva luz, la de un múltiple esplendor<sup>80</sup>.

La eclesiología universal se relaciona con los textos de san Pablo sobre el misterio de la Iglesia en el plan de Dios (Eph 3-14; Col 1, 15-20). Se concibe que, en esta línea de pensamiento, un organismo pueda expresar de manera visible la unidad en la universalidad. El concilio ecuménico representa una de esas formas. Como ha dicho un teólogo bizantino del siglo VI, es imposible pensar que un concilio que legisla para todos los tiempos y para toda la Iglesia, en materia de fe, se pueda equivocar: sería lo mismo que admitir que Dios puede abandonar a su Iglesia en una materia esencial para la salvación. Como las palabras de la Escritura no son siempre suficientes por sí mismas para establecer la verdad, los debates entre los herejes y los creyentes se centran siempre sobre el sentido que hay que darles; es, pues, necesaria una autoridad que pueda dilucidar las cuestiones y afirmar el sentido preciso de tales expresiones (*lexis y ennoia*)<sup>81</sup>.

78. DZ 1821: *Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset*.

79. AUBERT, R., en *Le concile et les conciles*, p. 245-284; THILS, G., *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. «Potestas ordinaria» au concile du Vatican* (col. «Bibl. Ephém., Theol. Lov.» XVII), Lovaina 1961.

80. El gesto del papa Juan XXIII, usando el rito oriental en la consagración episcopal del secretario de la congregación oriental, encarna este papel del primado.

81. MOELLER, C., *Réflexions sur les schismes à l'époque des premiers conciles* (col. «Irénikon»), Chevetogne 1954, p. 245-246, 249. El texto es de Leoncio de Jerusalén. Es uno de los más antiguos y de los más explícitos.

En la prolongación de esta perspectiva se sitúan el magisterio y el primado pontificio. Los concilios, como ha probado muy bien la historia, no son siempre suficientes para imponer la claridad; es necesaria otra instancia superior. La historia nos enseña también que en este sentido la sede de Roma ha desempeñado un papel de prioridad. Esta «prioridad» que admiten ciertos teólogos ortodoxos, por lo menos en el cuadro (lógico) de la eclesiología universal<sup>82</sup>, es la que se ha precisado como «primado» en la teología católica.

El sentido exacto del término «poder ordinario» (*potestas ordinaria*), tal como fue definido en el concilio Vaticano I, debe ser cuidadosamente precisado, porque en un primer examen no aparece con claridad su conciliación con la jurisdicción episcopal, igualmente ordinaria. La jurisdicción pontificia es episcopal, ordinaria e inmediata; sin embargo, no puede obstaculizar la jurisdicción episcopal, que es, también, episcopal, ordinaria e inmediata. Aunque no se dijo nada sobre el modo de conciliar las dos afirmaciones, aunque los padres estuvieron de acuerdo en el hecho de que el término «extraordinario» no puede expresar la norma de intervención pontificia en una diócesis particular, también rechazaron unánimemente la idea de que el pontífice romano pudiese intervenir en la diócesis *ordinarie* y que esta intervención pudiese ser arbitraria. Aunque no se han precisado las normas de esta intervención, teniendo el papa la plenitud del poder supremo, sin embargo, se afirmó que está limitada por todo lo que es de derecho divino. Ahora bien, la jurisdicción episcopal es de derecho divino. Si la jurisdicción del papa es *ordinaria*, lo es en el sentido de que está unida al cargo (*annexum officio*); la actividad propia del obispo es igualmente *ordinaria* en lo que se refiere al sector de las actividades de cada día. Aunque la santa sede es el único juez en la oportunidad de sus intervenciones, éstas siempre se hacen *in peculiaribus adiunctis*, como una situación particular, una dificultad especial.

De todas maneras, esta fórmula aparecería mucho más claramente si «se presentara en las perspectivas de una *teología del episcopado* más que en la de una teología del papado... Los obispos en su diócesis gozan de un poder de jurisdicción «episcopal», «ordinaria» e «inmediata», cuyo ejercicio «ordinario» (en el sentido de *habitual*) le es propio y exclusivo. Este poder, ciertamente, está intrínsecamente subordinado al primado universal del romano pontífice, el cual puede intervenir, o por leyes universales que interesan al bien general de la Iglesia, o por medio de intervenciones particulares cuando ciertas circunstancias especiales se presentan en una diócesis y reclaman la intervención de una instancia superior. Pero estas intervenciones, por el mismo hecho de que se refieren a una Iglesia particular, en ningún caso pueden ir en contra (*officere*) de la integridad de la autoridad que por derecho divino goza el obispo en su diócesis. Aun los mismos motivos de intervención pontificia... se podrían presentar en una perspectiva «episcopal». En efecto, al leer los autores, parecía que la utilidad de la Iglesia, su bien, su salvación, sus necesidades exigen siempre un ejercicio más extenso de la jurisdicción papal y, por consiguiente, una cre-

82. AFANASSIEF, N., KOULOMZINE, N., MEYENDORFF, J., y SCHEMANN, A., *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (col. «Bibl. orthodoxe»), Neuchâtel 1960; el estudio de AFANASSIEF, N., *L'Église qui préside dans l'amour*, *ibid.*, p. 9-64, contiene el desarrollo de la idea expresada en el texto.

ciente centralización. Ahora bien, de por sí y en principio, podría ser de distinta manera. La utilidad, el bien y las necesidades de la Iglesia pueden igualmente exigir una disminución de las intervenciones pontificias y por lo tanto un movimiento de descentralización... Y así se podría preguntar, supuesta la situación histórica de la Iglesia en el siglo xx, si el bienestar actual de la Iglesia universal no se acomodaría mejor con cierto movimiento de descentralización administrativa; si las necesidades presentes de la Iglesia no piden un reforzamiento de las prerrogativas episcopales; si la misma utilidad de la Iglesia en nuestros días no pediría unas declaraciones en favor de la variedad y de la pluralidad de los ritos, las costumbres y las constituciones canónicas. Una vez más, no hay que revisar los principios, sino trabajar para que se apliquen *también* a una eclesiología elaborada según las perspectivas episcopales»<sup>83</sup>.

La eclesiología centrada sobre las iglesias particulares, noción que no tiene nada de común con la noción, ambigua, de iglesia «nacional», presenta la unidad en la perspectiva del ejercicio práctico de la caridad entre las comunidades, de la comunicación de los bienes espirituales, tal como fue practicada en los primeros siglos con ocasión de los concilios locales, por ejemplo, y la relación en la unidad de la fe con las sedes apostólicas, por sucesión episcopal<sup>84</sup>.

4. Dentro de esta renovación de las perspectivas, se comprende la importancia de una revaloración de la *teología del episcopado*. La colegialidad, entre otras cosas, se pondría útilmente de relieve. En cierto sentido, el analogado principal de la jerarquía eclesial es el *ordo episcoporum*, estando incluidos en él el colegio de los obispos y el primado del sucesor de Pedro, ciertamente, pero dentro de esta realidad total de la Iglesia como pueblo de Dios, como esposa de Cristo y como su cuerpo. La teología del laicado, en su doble aspecto de presencia en el mundo de la creación y de presencia en el mundo eclesial, adquiere aquí una nueva significación.

Los obispos son algo distinto y algo más que unos meros delegados locales del papa; «de derecho divino, el episcopado... es un elemento esencial de la constitución inmutable de la Iglesia: Cristo ha querido que las diversas partes de la Iglesia estén gobernadas por los obispos como pastores ordinarios... De esto se sigue... que ningún poder humano puede suprimir el episcopado; que ningún concilio ecuménico puede decidir su abolición; que el soberano pontífice no puede gobernar la Iglesia universal por sí mismo descartando el cuerpo episcopal; que no puede confiar el gobierno de todas las iglesias particulares a simples sacerdotes; que no puede ni siquiera remitir el gobierno por simple delegación a preladados que estén revestidos del carácter episcopal. Todo esto es contrario a la constitución divina de la Iglesia de Cristo»<sup>85</sup>.

83. THILS, G., o.c., p. 95-101; el texto citado se encuentra en la p. 100-101.

84. STROTMANN, T., *L'Évêque dans la tradition orientale*, en «*Trénikon*» xxxiv (1961).

85. VAN ROEY, J. E., *L'Épiscopat et la Papauté*, en «*Collectanea Mechl.*», febrero de 1929, p. 141.

La tradición oriental ha insistido particularmente en la idea de que «el obispo representa a Dios ante la Iglesia y a la Iglesia ante Dios»; por un lado, el obispo es «*typos tou Patrós*, imagen del Padre», y esta cualidad es incommunicable; por otra parte, es la imagen de Cristo y de los apóstoles; es también, ante todo, el *liturgo*, porque su cualidad de obispo se manifiesta en la celebración litúrgica<sup>86</sup>, lo que de nuevo manifiesta la unión del obispo con la Iglesia particular. El hecho de que en oriente las «órdenes» jamás se hayan concebido como grados de promoción sucesiva, y que nunca se consideren como presentes, *eminenter*, en las órdenes superiores, subraya que la realidad total de la Iglesia está presente en la Iglesia local (siempre a condición de que ésta esté en unión con las otras Iglesias y con la sede de Pedro). Esta eclesiología eucarística quizá se ha dejado un poco de lado por la práctica actual, que no considera en las distintas órdenes más que etapas pasajeras para una orden superior. Una revalorización del diaconado, en este sentido, servirá también para poner en evidencia la eclesiología eucarística<sup>87</sup>.

Dentro de esta misma perspectiva, la convicción profunda del papa san Gregorio el Magno sobre la igualdad de todos los obispos, su rechazo del título de «apóstol universal», de «obispo universal», indican una conciencia precisa del carácter colegial del episcopado. El hecho de que en él esta afirmación haya ido a la par con la afirmación no menos clara de que «al apóstol Pedro se le ha confiado la solicitud de toda la Iglesia»<sup>88</sup>, muestra que una eclesiología «colegial» es perfectamente conciliable con la eclesiología del primado del sucesor de Pedro. La función episcopal no es únicamente favorable al *bene esse* de la Iglesia, pues, si fuera así, «en caso de necesidad se podrían presentar otras formas de gobierno eclesiástico», sino a su mismo *esse*<sup>89</sup>. «Una eclesiología equilibrada reconoce en la Iglesia dos sujetos de poder supremo: el soberano pontífice y el colegio episcopal presidido por el papa... Estos dos sujetos no son adecuadamente distintos... La colegialidad episcopal no se ejerce solamente en el concilio ecuménico, sino también en el magisterio ordinario y universal de los obispos dispersos en el mundo, que predicán la fe como verdaderos doctores de los fieles confiados a sus cuidados... La colegialidad es esa apertura a la universalidad, al conjunto de la Iglesia, inscrita en el episcopado de cada pastor que esté en comunión con el cuerpo episcopal bajo la autoridad de su jefe. Esto es verdad, con un título especial, del obispo residencial. La diócesis no es únicamente una parte de la Iglesia universal, cuidadosamente separada de todas las otras partes por medio de unas fronteras bien definidas; es también y sobre todo la presencia viva, en un territorio y en un pueblo determinado, de la catolicidad de la Iglesia, de sus cuidados, de sus llamamientos y de sus esperanzas, por el ministerio del obispo»<sup>90</sup>.

86. Y, así, el trono del fondo del ábside permanece siempre vacío durante su ausencia; los concelebrantes se colocan a los lados del altar, indicando con esto que la «liturgia» total es la del obispo; cf. STROTMANN, art. c., p. 158.

87. *Ibid.*, p. 158-159.

88. *Ibid.*, p. 152-155.

89. *Ibid.*, p. 163.

90. HAMER, J., *Note sur la collégialité épiscopale*, en «*Rev. Sc. Phil. Théol.*» XLIV (1960) 49-50 (en sentido contrario, GAGNEBET, R., *L'origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal au concile selon Bolgéné*, en «*Divinitas*» v [1961] 431 ss); DEJAIFVE, G., *Le premier des évêques*, en

La teología del laicado se sitúa en la intercesión de la teología de la Iglesia como comunión de vida en Cristo y la de la Iglesia en relación con el mundo, en el sentido de creación<sup>91</sup>. El laicado tiene, por lo tanto, una misión ecuménica<sup>92</sup>, un deber de apostolado y una misión de presencia en el mundo: *Au monde et pas au monde*, así resume monseñor G. Philips uno de los aspectos esenciales de esta teología<sup>93</sup>. «Por consiguiente, se podría considerar que para que una definición de los derechos episcopales no dé una impresión falsa de la Iglesia católica, como si ésta fuera autoritaria y clerical, y para completar la doctrina del concilio Vaticano sobre la Iglesia, sería bien acogida una declaración de principios (que nuestra época ciertamente espera) sobre la importancia del laicado en la Iglesia. Parece que todavía no está suficientemente al día una nueva concepción del derecho eclesiástico de los seglares. Este derecho, evidentemente, no podría ser una simple codificación de la "Acción católica", extremadamente diferente según los diversos países; esa codificación serviría más bien para obstaculizar antes que para favorecer la evolución positiva. Por lo tanto, una declaración de principios, en una hora que por muchos motivos se llama "la hora de los seglares", podría ser de una gran importancia teológica y práctica para la Iglesia... La concepción bíblica del cuerpo de Cristo, del que *todos* los cristianos son miembros, debería constituir la sólida base para un enunciado teológico esencial, a saber, que el seglar no pertenece a la Iglesia de una manera cualquiera y secundaria, sino que él es la Iglesia, y esto verdaderamente, no sólo con el papel pasivo y receptivo del objeto que se toma en tutela, sino con el papel activo y capaz de iniciativa propia del sujeto responsable en la Iglesia. Partiendo de este principio, se podría definir brevemente la función litúrgica, jurídica y apostólica del laicado en la Iglesia y su *status* en el mundo ("servicio divino" en y por el mundo, en la familia, en la profesión y en la vida social), la justificación de una piedad seglar especial y la unión del laicado con la jerarquía»<sup>94</sup>.

5. El catequista procurará también presentar en un mejor equilibrio, y en un orden más atrayente y en clara evidencia, las verdades esenciales de la eclesiología. La teología de la Iglesia durante mucho tiempo ha subrayado de manera casi exclusiva el aspecto *sociedad*; a continua-

«Nouv. Rev. Théol.» XCII (1960) 561-579. Se puede ampliar el problema en *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle* (col. «Unam Sanctam», n.º 34), París 1960; GUERRY, *L'évêque* (col. «Bibl. ecclésiastique»), París 1954; LANNE, E., *Églises locales et patriarcat* à l'époque des grandes conciles, en «Irénikon» XXIV (1961) 292-321; BOTTE, B., *Presbiterium et ordo episcoporum*, en «Irénikon» XXIX (1956) 5-27; ROUSSEAU, O., *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après des documents importants de 1875*, en «Irénikon» XXIX (1956) 121-150; RAHNER, K., *Primado y Episcopado*, en «Orbis Catholicus» II (1959) 321ss; A. BRIVA, *Colegio episcopal e iglesia particular*, Barcelona 1959.

91. AGOSTINO, card. BEA, *Il cammino della Chiesa nel mondo secondo san Paolo*, en «La civiltà cattolica» II (1961) 337-350.

92. GROOTAERS, J., *Taches oecuméniques du laïcat*, en *Qu'attendons-nous du Concile?*, Bruselas-París 1960, p. 89-96.

93. Al libro de CONGAR, Y., citado en el volumen, añádase: PHILIPS, G., *La vocation apostolique du laïcat*, en «Lumen Vitae» XII (1957) 633-650; *L'appel de Rome à l'apostolat des laïcs*, en «Rev. gén. belge», febrero de 1958, p. 21-33; *L'état actuel de la pensée théologique au sujet de l'apostolat des laïcs*, en «Folia Lavaniensia», n.º 12, Lovaina 1960, p. 877-903; *Études sur l'apostolat des laïcs* (col. «Études rel.», n.º 744), Bruselas 1960; *Pour un christianisme adulte*, Tournai 1961.

94. KÜNG, H., o.c., p. 137s.

ción se orientó hacia el tema del *cuerpo místico de Cristo*<sup>95</sup>; actualmente, parece que tienda a integrar la imagen del *pueblo de Dios*. La imagen de la Iglesia-esposa y la de la Iglesia-nueva Jerusalén entrarán sin duda muy pronto en la órbita de una eclesiología más total. Lo esencial es poner en evidencia los elementos teológicos que ya están presentes en la catequesis. El equilibrio entre las diversas formas de magisterio, permaneciendo siempre el primero el magisterio ordinario, la relación que hay que poner lo más claramente posible entre este magisterio ordinario y la tradición viviente de la Escritura, norma privilegiada por estar inspirada, con la tradición *patrística* completa, oriental y occidental, el cuidado en distinguir los terrenos en los que la unidad es necesaria, *in necessariis unitas*, de aquellos en los que la misma historia de la tradición viviente no la impone, el poner en evidencia, en el escaparate, nos atreveríamos a decir, ciertos puntos prácticamente olvidados en la enseñanza corriente, como la colegialidad del episcopado, la teología de las iglesias particulares, el papel del laicado: estos deberes aparecen como los primordiales para los años próximos. Son los que justifican la expresión de Romano Guardini sobre el siglo XX como el «siglo de la Iglesia»<sup>96</sup>.

95. DE LUBAC, H., *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge* (col. «Théologie», n.º 3), París 1944, todavía continúa siendo un libro importante sobre esta cuestión.

96. NEWMAN, J. H., *Pensées sur l'Église* (col. «Unam Sanctam», n.º 30) París 1956, es un rico resumen de extractos. Señalemos todavía: DEJAIFVE, G., *Papes et évêques au premier concile du Vatican* (col. «Présence chrétienne») París-Bruselas 1961; BAUM, G., *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII* (col. «Unam Sanctam», n.º 35), París 1961; TORREL, J. P., *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican* (col. «Unam Sanctam», n.º 37) París 1961; *Le sens du Concile. Une réforme intérieure de la vie catholique. Lettre pastorale de l'épiscopat hollandais* (col. «Présence chrétienne»), París-Bruselas 1961; THURIAN, M., *L'unité visible des chrétiens et la tradition*, Neuchâtel 1961; VISSER 'T., HOOFT, W. A., *Le renouveau de l'Église*, Ginebra 1956.



### Capítulo tercero

#### LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA «LUMEN GENTIUM»

Cualquiera que, en enero de 1959, hubiese predicho que, el 22 de noviembre de 1964, sería promulgada la constitución dogmática *Lumen gentium*, hubiese pasado por un gran soñador. Sin embargo, esta constitución se encuentra ya ante nuestros ojos, irradiando luz en torno a sus cuatro ejes eclesiológicos. El eje de la Iglesia como *misterio*, sacramento primordial de la unidad del mundo en el pueblo de Dios; el eje de las estructuras jerárquicas de la Iglesia donde laicos y ministros se encuentran en el misterio del *primado* y de la *colegialidad*; el eje de la *santidad*, estructura carismática en la Iglesia; el eje de la consumación celestial, según una dimensión escatológica y pneumatológica <sup>1</sup>.

*Ab initio non fuit sic*. Recuerdo las explicaciones del catecismo sobre la Iglesia, sociedad perfecta, conducida monárquicamente por el soberano pontífice; recuerdo también aquel tratado de la Iglesia, mencionado por el padre de Lubac, que de 434 páginas consagraba sólo media a la relación de la Iglesia con Cristo <sup>2</sup>.

Sin embargo, ya en 1921, Romano Guardini escribía: «El siglo xx será el siglo de la Iglesia.» Tenía razón. La renovación litúrgica desde 1909, el movimiento ecuménico, desde 1925, en torno a hombres como dom Lambert Beauduin, el redescubrimiento de la Biblia como fundamento de la teología de la Iglesia, con exegetas como monseñor Cerfaux, la puesta al día de la misión de la Iglesia en virtud de su apostolicidad, en un mundo a la vez más diversificado y más deseoso de unidad, con hombres como el padre Congar: todo esto formaba corrientes paralelas que iban a confluir en el Vaticano II en el *De Ecclesia*. Juan XXIII respondió un día, a un periodista que le preguntaba qué esperaba él del concilio: «No lo sé muy bien.» Después, llevándolo

1. Este capítulo fue publicado primero en la revista «Collectanea Mechliniensia», marzo de 1965, y su traducción castellana en «Teología y vida», de Santiago de Chile. Lo reproducimos aquí con el consentimiento de ambas revistas.

2. *Méditations sur l'Église*, Paris 1953, p. 79 y n.º 1.

junto a una ventana, la abrió y le dijo: «Al menos, aire fresco.» El buen papa Juan, también él, era profeta.

Basta comparar el primer esquema propuesto, con su división en once capítulos más bien yuxtapuestos que ordenados, y sus títulos tan abstractos, con la división muy clara pero muy fuertemente estructurada del texto definitivo, como también con los títulos de inspiración bíblica, litúrgica y ecuménica, para descubrir que el aire fresco ha circulado en abundancia. No extrañará a nadie que haya levantado bastante polvo y que haya hecho estornudar a algunos<sup>3</sup>. Por otra parte, por encima de los incidentes de los últimos días, encaminados a unificar a la minoría, la substancia del texto ha quedado intacta. El balance es decididamente positivo.

## I. EL MISTERIO DE LA IGLESIA

Mientras que el esquema de la comisión preparatoria comenzaba, muy «clásicamente» por el estudio de la «naturaleza de la Iglesia militante», para continuar con el de los «miembros de la Iglesia y su necesidad para la salvación», el texto de la constitución se abre con dos capítulos consagrados al *misterio* de la Iglesia.

Algunos estimaban que había ya bastantes «misterios» en la doctrina cristiana, y que era inútil y peligroso añadir uno más, el de la Iglesia. Tanto más cuanto que muchos, mirando a la Iglesia desde fuera, no la veían claramente: afirmar de buenas a primeras el carácter misterioso de la institución eclesial, sería afianzarlos en su actitud al menos de expectativa, respetuosa o escéptica, pero decididamente

3. El plan del esquema de diciembre de 1962 (= texto I; notemos que el texto definitivo es el cuarto, sin contar por supuesto las redacciones intermedias anteriores a cada nuevo texto) era el siguiente: Naturaleza de la Iglesia militante; los miembros de la Iglesia y su necesidad para la salvación: sacramentalidad del episcopado; los obispos residenciales (y el problema de la colegialidad); los estados de perfección (= los religiosos); los laicos: su sacerdocio, sus deberes, etc.; el magisterio; autoridad y obediencia en la Iglesia; relaciones de la Iglesia y del Estado; el anuncio de la salvación en toda la tierra (las misiones); el ecumenismo (L, II, p. 118).

He aquí las siglas empleadas en este artículo: C = *La Croix*; DC = *Documentation catholique*; ICI = *Informations catholiques internationales*; DCV = *Discours au concile du Vatican*, ed. Y. CONGAR, H. KÜNG, O'HANLON, París 1964; L, I, II, III = R. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile*, t. I, II, III, París 1963, 1964; W, I, II = A. WENGER, *Le concile, première session; Le Concile, seconde session*, París 1963, 1964; L, RSPT = R. LAURENTIN, *La Vierge Marie au Concile*, en «Rev. Sc. Phil. Théol.» 47 (1964) 32-46; B. = G. M. BESSUTI, *Note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo schema De B. Maria Virgine*, en «Marianum» 26 (1964) 1 - 42 (paginación de la separata); I = «Irénikon»; P, I = G. PHILIPS, *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, en «Nouv. Rev. Théol.» 85 (1963) 225-238; P, II = *Le schéma sur l'Église*, en «De maand» 6 (1964) 330 - 340 (difundido en traducción francesa por encargo del «Maand», 11 p., reproducido parcialmente en DC, n.º 1434, 18-10-64, col. 1339-1341); DE = Constitución dogmática sobre la Iglesia.

dilatatoria. ¿No sería mejor empezar exponiendo «lo que se ve» de la Iglesia, es decir, que es una sociedad perfecta, investida de poderes, operante en la lucha contra el error y la violencia? (C, 5-12-62).

Por supuesto que el sentido de la palabra «misterio» aplicada a la Iglesia, no es el de subrayar su carácter «misterioso, enigmático», sino muy al contrario, afirmar que la Iglesia es el gran signo por el cual Dios realiza su plan de salvación: comunicar al género humano, en la fe bautismal, la participación en el «misterio» por excelencia, el de la vida trinitaria. La constitución aborda, pues, la Iglesia por el sesgo de la fe; describe primero la Iglesia como objeto de fe (P, II, p. 330-332), el estudio debe estar transido de fe y amor (C, 4-12-62).

En esta misma perspectiva hay que entender el término «sacramento» aplicado a la Iglesia, en el prólogo (DE, n.º 1). Algunos temían que los fieles se imaginasen que habría así un octavo sacramento. Lo cual —decían— no es muy indicado en un concilio pastoral, que se dice abierto a las aspiraciones legítimas del apostolado. En realidad, el término significa que la Iglesia es el «sacramento primordial»<sup>4</sup>, «el signo y el instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (DE, n.º 1). En otros términos, el texto toma, en un contexto de teología sacramental, el tema del primer concilio Vaticano sobre la Iglesia «gran signo levantado en medio de las naciones» (Dz 1794 [3014]), pero donde figuraba, según una perspectiva más apologetica, en el marco de la epistemología de la fe.

Hablar de la Iglesia como «sacramento», era integrar en el texto conciliar dos décadas de investigaciones eclesiológicas. La corriente de la teología del cuerpo místico, nacida por los años 1925; la más reciente y localizada, aunque no menos profunda, de la teología del signo, de la Iglesia como signo de Cristo (como Cristo es el «signo» de Dios), desarrollada sobre todo en Alemania, después de la segunda guerra mundial; por fin la corriente ecuménica, redescubriendo en el contexto del Consejo Ecuménico de las Iglesias, el aspecto de misterio, a la vez oculto y manifiesto, de la unidad: todo esto confluye en el primer gran eje de la constitución

4. La obra clásica es la de O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort 1953. Parece que en DE las ideas de la Iglesia como misterio, sacramento primordial, pueblo de Dios en marcha, se han introducido sobre todo bajo la influencia de la teología alemana.

5. H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Église*, col. *Théologie*, París 1953; trad. cast.: *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1949, permite dar cuenta de la eclesiológica en esa época, particularmente según los puntos de vista mencionados en el texto. La eclesiológica en el siglo XX espera a sus historiadores.

### 1. La «Ecclesia de Trinitate».

La Iglesia es misterio y «sacramento»; por lo tanto, está ante todo unida al misterio primordial, el de la Trinidad: de esta manera la Iglesia universal aparece como «un pueblo unificado en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (DE, n.º 4). Esta cita de san Cipriano señala claramente el carácter teológico de la eclesiología de la constitución *Lumen gentium*.

Sabemos, en efecto, que los teólogos orientales dan con frecuencia al término teología un sentido estricto, el de la doctrina del Dios invisible uno y trino, de cuya vida el pueblo de Dios está llamado a participar, en la «divinización»<sup>6</sup>. Toda la Iglesia, en su unidad y su diversidad, en sus distintos estados, peregrinante, sufriente, gloriosa, es el signo eficaz que conduce a los bautizados al conocimiento y al amor del Dios, Padre, Hijo y Espíritu, en la participación de esta vida misma<sup>7</sup>.

No se trata de agotar la significación, con aquello que dom Lambert Beauvuin llamaba «la bomba atómica de la teología», la doctrina de la apropiación: la constitución se sitúa desde el primer momento, como todo concilio digno de este nombre, más allá de estos problemas de teología para adherirse a los documentos de la tradición litúrgica y simbólica<sup>8</sup>. Por el contrario, hay que subrayar la importancia ecuménica de esta afirmación inicial. El oriente ortodoxo ha insistido siempre en estas relaciones de la eclesiología y de la teología trinitaria. La teología occidental ha desarrollado, a menudo con predilección un poco exclusiva, el carácter sobre todo cristológico de la eclesiología: los lazos precisos entre Cristo y la institución que ha querido fundar, los poderes que ha conferido a su Iglesia. Todo esto, que permanece esencial, es, sin embargo, solamente un aspecto del misterio de la Iglesia. La tradición de la Iglesia indivisa, por su insistencia sobre la *Ecclesia de Trinitate*, integra este punto de vista occidental en una visión donde

la pneumatología encuentra su lugar, dando al conjunto la dimensión escatológica, que tiende hacia el Padre.

Por otra parte, sabemos que el Consejo Ecuménico de las Iglesias, en su Asamblea mundial de Nueva Delhi, en noviembre de 1961 ha ensanchado su base doctrinal en el sentido trinitario: «El CEI es una asociación fraterna de Iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador según las Escrituras y se esfuerzan por responder conjuntamente a su común vocación para la gloria del único Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo» (cit. en I, 35 [1962] 19).

Como finalmente la constitución se termina también por la mención de la Trinidad — «...Hasta que todas las familias de los pueblos... sean reunidas... en un solo pueblo de Dios para la gloria de la muy santa e indivisible Trinidad» (DE, n.º 69) —, así es como toda la eclesiología se coloca a la luz de la teología. Incluso el problema del primado y de la colegialidad se esclarece a la luz del misterio trinitario<sup>9</sup>.

### 2. Las primicias del reino.

Sabemos que el reproche de «triumfalismo» hecho al esquema de la comisión preparatoria causó profunda impresión. La palabra, en todo caso, dio la vuelta al mundo; se la encontraba a veces en boca de ciertos teólogos de la minoría conciliar. La inserción de un número consagrado al reino de Dios sale al paso a la tentación demasiado conocida de identificar la Iglesia en su estadio actual con el reino de Dios. La Iglesia no hereda la realeza de Cristo Señor; «siguiendo fielmente los preceptos de caridad, de humildad y de abnegación, [ella] recibió la misión de anunciar y de instaurar el reino de Cristo y de Dios en todas las naciones y constituyó el germen y el comienzo de este reino» (DE, n.º 5). Los tiempos de la impaciencia, en la edad media, cuando se identificaba casi totalmente Iglesia y reino, en la «república cristiana», y se creía estar en vísperas o antevísperas del fin

9. Cf. P. HAUPTMANN, *Le point du Concile*, dado a conocer, multicopiado, por la Oficina de prensa del Vaticano, n.º 3 (segunda sesión), *La journée du 30 octobre*, p. 7, dice: «Cómo la Iglesia, cuerpo de Cristo, injertada en la vida trinitaria por su comunión con el misterio del Verbo encarnado, animada por el Espíritu del Padre y del Hijo, totalmente tendida hacia el Padre y arrastrada por el impulso de adoración, de alabanza y amor que lleva al Hijo hacia el Padre en el mismo Espíritu; cómo la Iglesia no reproduciría en su constitución misma, que es sacramental antes de ser jurídica, divina antes que humana, algo del misterio mismo de su Dios, uno y trino.» Esta visión que, según pienso, un eclesiólogo oriental aceptaría de buen grado, parece muy esclarecedora en el problema de las relaciones entre primado y colegialidad; la mayor dificultad de los debates habrá sido que una parte de la asamblea conciliar ha leído en la clave jurídica (colegio universal frente a primado universal, olvidando a veces de facto que este colegio universal incluye también y necesariamente a su jefe, su cabeza, el papa, sin la cual no es un colegio) afirmaciones que tenían un significado no exclusivamente, pero también y en primer lugar litúrgico y comunal. Se ha tratado de indicarlo más adelante, II.

6. Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, en *Dict. théol. cathol.*, t. xv, col. 344.

7. El decreto *De oecumenismo*, a propósito de los elementos que hay que considerar en el diálogo con el oriente cristiano, menciona la divinización, en la prolongación de la visión eclesiológica litúrgica. La perspectiva ecuménica sobre este problema de la gracia se encuentra esbozada en C. MOELLER y C. PHILIPS, *Grâce et oecuménisme*, col. *Irénikon*, Chevetogne 1957, 88 p., y resumida, desde el punto de vista de la catequesis, en C. MOELLER, *La grâce et la justification*, en «Lumen vitae» 19 (1964) 532-544.

8. Los símbolos (cf. Denzinger-Schönmetzer, n.º 1-75, que da una serie de textos de símbolos, con los elementos que permiten volver a encontrar su estructura trinitaria) y los textos litúrgicos son todos trinitarios, y se sitúan de lleno más allá de las reflexiones teológicas que han traído consigo la teoría de la apropiación. T. DE REGNON, *Études de théologie positive sur la Trinité*, sigue siendo la obra irremplazable sobre estos problemas.

del mundo, se han superado. Esta visión pertenece al *piccolo mondo antico*, «al pequeño mundo de antaño», que un novelista italiano, injustamente olvidado, había escogido como título de una de sus novelas.

### 3. *Imágenes bíblicas.*

En la misma perspectiva de un misterio que ninguna expresión puede agotar, las distintas imágenes bíblicas que quieren significar la realidad de la Iglesia: rebaño, campo, edificio de Dios, familia, templo, Jerusalén celestial, esposa, cada una de estas imágenes esclarece un aspecto del conjunto. La imagen del cuerpo (místico) no debe hacer olvidar las otras, ya que si bien subraya profundamente la identidad de la Iglesia y de Cristo, no señala por sí misma la relación de la Iglesia y de Cristo, la sumisión, la obediencia que la esposa debe al esposo, la purificación que de Él recibe sin cesar. Por otra parte, los desarrollos sobre la Iglesia cuerpo místico se sitúan más allá de la encíclica *Mystici Corporis*: el texto detalla, en efecto, más profundamente los diversos aspectos de esta teología: primero los elementos de solidaridad de los miembros entre sí, unidos en el cuerpo por los sacramentos<sup>10</sup> (apart. 1-3); a continuación, Cristo, cabeza del cuerpo que está por encima de todos los miembros, llena y hace crecer a su cuerpo, por el Espíritu Santo, hasta la plenitud (apart. 4-7); en fin, la relación de esta imagen con la de la esposa a fin de recordar que la Iglesia está «sometida a su cabeza» (apart. 8)<sup>11</sup>

### 4. *Iglesia y cuerpo místico.*

Del mismo modo, es imposible identificar pura y simplemente Iglesia y cuerpo místico (DC, n.º 1411, col. 1444, n.º 1). El texto declara con una fórmula matizada, al decir que no hay «dos entidades», sino más bien «una sola realidad compleja», que «esta Iglesia constituida y organizada en este mundo como sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro, etc.» (DE, n.º 8). Del mismo modo, «puesto que encierra en su seno a los pecadores, al mismo tiempo

10. Este punto —los elementos sacramentales, bases de la solidaridad en el cuerpo místico— era así una base de todo lo que debería detallarse más adelante, en el capítulo II, sobre el pueblo de Dios, III, sobre la estructura jerárquica, y VII, sobre la Iglesia del cielo.

11. Así, la eclesiología de la encíclica *Mystici Corporis* está integrada, pero también superada, en un sentido más ampliamente bíblico, más abierto también al ecumenismo (cf. J. HAMER, *L'Église est une communion*, col. *Unam Sanctam*, París 1962, p. 11-34). Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint-Paul*, nueva edición, col. *Unam Sanctam*, París 1965, p. 351-408.

santa y siempre por purificar, la Iglesia mantiene sin cesar la penitencia y la renovación» (DE, n.º 8). La expresión *sancta simul et semper purificanda* expresa admirablemente la paradoja de una Iglesia que es santa por su estructura y constitución, y que debe purificarse sin cesar a causa de los pecadores que acoge en su seno; de la Iglesia se dice esta expresión, coincidiendo así con la problemática ecuménica, que ha recordado siempre que este problema no se podía resolver de modo simplista por la distinción entre Iglesia (santa) y sus miembros (pecadores).

Por otra parte, el último apartado del número final del primer capítulo recuerda la peregrinación de la Iglesia en medio de las sombras y luces; la fuerza que sostiene a la Iglesia es la del «Señor resucitado», así camina la Iglesia, «anunciando la cruz y la muerte del Salvador» hasta que Él venga (cf. 1 Cor 11,26), la institución visible que también es la Iglesia aparece al servicio del misterio de Dios Salvador, en el tiempo entre la ascensión y la parusía.

### 5. *El pueblo de Dios.*

El lugar de este tema, y de este capítulo, en el marco del misterio de la Iglesia, no después, sino antes del capítulo sobre la jerarquía, parece sin duda muy natural. En realidad, como para el huevo de Colón, había que caer en la cuenta. El desplazamiento de una parte del antiguo capítulo tercero (sobre «el pueblo de Dios y en particular de los laicos») a segundo lugar, antes de la jerarquía, es un rasgo genial; ha realizado la primera de las revoluciones copernicanas que marcaron la elaboración de la constitución.

El pueblo de Dios no comprende solamente a los llamados «fieles», a los que se distingue fácilmente de los «pastores» (como si los «pastores» no tuvieran que ser, también ellos, «fieles»): abraza en la unidad de la esperanza bautismal a todos los hijos de la Iglesia, *pastores* y *laicos*. El sacramento del bautismo es la puerta real. El día más importante de la vida del santo padre mismo, ha dicho recientemente su eminencia el cardenal Suenens, en una conferencia, no es el de su consagración sino el de su bautismo.

Así pues, el segundo capítulo de la constitución presenta el misterio de la Iglesia, esta vez no ya en el designio de salvación de Dios-Trinidad, y en su primera realización en la vida de Cristo, fundador de la Iglesia, que anima con su Espíritu, sino en el tiempo, *inter tempora* (*zwischen den Zeiten*, como dicen los teólogos alemanes). No es de extrañar, pues, que sea en este capítulo donde se hable de los cristianos

no católicos, el de los no cristianos, y que se termine por la misión<sup>12</sup> de la Iglesia enviada al mundo como testigo.

Por otra parte, el desplazamiento de este tema a su lugar actual permite sacar ciertos problemas del callejón sin salida en que se encontraban. Así el *sacerdocio universal* será considerado ya sea como metafórico, y en este caso se le reduce a nada, ya como no metafórico, pero entonces no se ve claro en qué se distingue del de los ministros, cuando se le considera única y principalmente, en función del sacerdocio jerárquico<sup>13</sup>; por el contrario, cuando se le trata dentro del tema del pueblo de Dios, antes de la consideración del sacerdocio ministerial, aparece como enraizado directamente en Cristo, ligado a los sacramentos de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación, eucaristía) fundamentando la triple dignidad sacerdotal, real y profética, de la que participan *todos* los cristianos, pastores y laicos. El sacerdocio ministerial aparece entonces como un «ministerio» en el sentido preciso del término, es decir, como un servicio del pueblo de Dios. Sin duda, en cierto sentido, la jerarquía precede al pueblo de Dios, ya que ella lo forma por el orden sacramental<sup>14</sup>, pero en otro sentido, supone al pueblo de Dios y está a su servicio. Al mismo tiempo se supera la imagen demasiado extendida todavía, de la Iglesia como una pirámide clerical: el papa en la cima, los obispos a continuación (identificados a veces con los *messengers boys*<sup>15</sup>), los sacerdotes, y en la base por fin, los laicos (¡la clientela!, decía el padre Congar) (DCV, p. 274-380; cf. *ibid.*, p. 47-51; L, III, p. 90-91).

Sobre esta fundación «bautismal» se edifica la existencia cristiana del pueblo de Dios: el *sensus fidei* que la anima, y que desempeñó un papel tan importante en la historia de la Iglesia, no es una disposi-

12. Sabemos que Y. CONGAR insiste a menudo sobre esta formulación: «la» misión, de manera que se perciba inmediatamente que es la Iglesia entera, como «apostólica», la que es enviada; se evita también el peligro de considerar la evangelización como una especialidad de algunos (equivoco frecuentemente unido a la expresión «las misiones»); cf. DE, n.º 17, donde se cita Mt 28, 18-20, que es verdaderamente la carta de fundación de la Iglesia por Cristo: es igualmente el envío que el Señor hace del colegio apostólico por toda la tierra; sobre este punto, cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, col. *Quaest. disput.*, Friburgo de Brisgovia 1961 (traducido en la col. *Unam Sanctam*, París 1964), p. 122-126 (= cap. III, n.º 6).

13. El texto I no escapaba a este dilema: mientras que el texto había sido compuesto de modo que no dijera que este sacerdocio es metafórico, la nota agregada en este lugar decía que este sacerdocio era metafórico, cf. P, II, p. 4. Conocemos el gran papel que desempeñó monseñor G. PHILIPS en los dos primeros congresos del apostolado de los laicos, en Roma, en 1951 y 1957. Se puede leer, del mismo autor, *Pour un christianisme adulte*. Tournai 1962.

14. Sin embargo, no hay que perder de vista que el bautismo, en caso de necesidad, puede ser administrado por un fiel que no sea clérigo.

15. La expresión es de R. KAYSER, *Inside the Council*, Londres 1963, p. 111; él mismo afirma que los obispos de EE.UU. no asistían al concilio para dar respuestas de rutina: *this would not be a rubber-stamp council* (p. 71).

ción a una obediencia pasiva a la enseñanza de la jerarquía; la *infallibilitas Ecclesiae in credendo*, constantemente supuesta como base en las discusiones sobre la infalibilidad en el concilio Vaticano I; no es un «carisma pasivo»<sup>16</sup>. De la misma manera los *carismas* no están reservados solamente a la jerarquía, ni limitados a los tiempos antiguos; están presentes sin cesar en la vida de la Iglesia; animan esta dimensión de la historia de la salvación que la eclesiología del Vaticano II ha encontrado de nuevo (DCV, p. 33-36). ¿Es necesario decir que esta perspectiva respondía también a las preocupaciones legítimas de los reformados? Sin duda, la oposición establecida a veces entre función y carisma (*Amt und Charisma*) no debe llevarse lejos, ya que los poderes en la Iglesia son sagrados, como veremos más adelante; pero la distinción existe, y era necesario poner en claro el lugar de los carismas en la vida del pueblo de Dios.

Por otra parte, la teología reformada no podía dejar de alegrarse de la inserción de un nuevo capítulo, pues, para ella el aspecto cuerpo de Cristo, se tiene que completar con el aspecto pueblo de Dios, donde se muestran explícitamente las relaciones de la Iglesia y Cristo, como también la dimensión histórica de la historia de la salvación, lo que el profesor Schlink llama Iglesia como «pueblo de Dios en marcha» (*Wandernde Gottesvolk*)<sup>17</sup>. El profesor Skydsgaard, por su parte, declaró que había en todo esto un gran progreso: se comenzaba por un capítulo sobre la Iglesia fundada a partir de la acción santificadora del Dios trino; seguía un capítulo sobre el pueblo de Dios donde se hablaba del sacerdocio universal y de los carismas; solamente en este momento se aborda la jerarquía, para volver en seguida a los laicos; si, decía en sustancia, los desarrollos sobre la jerarquía son bastante ajenos al espíritu reformado, en este conjunto de los cuatro primeros capítulos, hay muchas ideas que son profundamente cristianas (*urchristlich*)<sup>18</sup>. En fin, la insistencia de la teología ortodoxa sobre el tema del pueblo santo expresada a veces por el concepto complejo de *sobornost*, que se había traducido ya en 1929 por «colegialidad», encontraba un eco en este nuevo capítulo segundo<sup>19</sup>.

Es bueno recordar, sin embargo, que esta modificación no fue intro-

16. Se podrá leer O. ROUSSEAU - J. VON ALLMEN, etc., *L'infallibilité de l'Eglise*, col. *Irénikon*, Chevetogne 1963, especialmente el estudio de G. THILS, p. 147-182.

17. *Deutsches Konzilspresszentrum*, 23-10-63; *Diskussion des Schema De Ecclesia in evangelischer Sicht*, del profesor E. SCHLINK, p. 6; del mismo, *Themen des Zweiten vatikanischen Konzils in evangelischer Licht*, en «Kerygma und dogma» 9 (1963) 181-193.

18. *Deutsches Konzilspresszentrum*, 27-11-63, p. 2.

19. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*, col. *Unam Sanctam*, París 1953, p. 380-386; trad. cast.: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961; el término *sobornost* entró en la última edición del *Lexikon für Theol. und Kirche*, t. 9, Friburgo de Brisgovia 1964, col. 842-843.

ducida principalmente por una preocupación de diálogo ecuménico. Lo ha sido sencillamente por el redescubrimiento en el plano de la expresión conciliar de una de las realidades más antiguas de la eclesiología, desde el punto de vista bíblico<sup>20</sup>. La encíclica *Mystici Corporis* silenciaba prácticamente el tema del pueblo de Dios<sup>21</sup>. Más allá de esta primera renovación de la eclesiología, otra se estaba dibujando, desde los años 1939, en los medios litúrgicos — el tema del pueblo de Dios es uno de los más frecuentemente empleados a propósito de la Iglesia en la liturgia — y bíblicos. Este tema iba a permitir hacer resaltar mejor el de la unidad de la Iglesia, que no se confunde con la uniformidad, sino que, por el contrario, es unidad en la variedad, multiplicidad de tradiciones litúrgicas, espirituales, teológicas y canónicas en el seno de la misma fe indivisa<sup>22</sup>.

## II. LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA: JERARQUÍA Y LAICADO

La conciencia de que la *unidad no es uniformidad*, sino por el contrario, una unidad profunda que tiene que estar en estado de integrar en una catolicidad verdaderamente universal las legítimas diversidades — *Ecclesia Christi circumdata varietate* —, había llegado a una conciencia casi explícita entre numerosos obispos y teólogos, antes de la apertura del concilio<sup>23</sup>. Es la angustia *misionera* ante un mundo pluralista y también la solicitud *ecuménica* por la restauración de la unidad cristiana, las que habían despertado esta conciencia. En la misma perspectiva, la de un mundo cada vez más vasto, al mismo tiempo que más diversificado y más en busca de su unidad, los padres del concilio tomaron conciencia de la urgencia *pastoral* de facilitar las relaciones de la periferia con el centro de la unidad, así como las del centro con la periferia<sup>24</sup>.

20. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, col. *Unam Sanctam*, París 1942; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, col. *Quaest. disputatae*, Friburgo de Brisgovia 1961: este último estudio muestra que, en cierto sentido, la imagen del pueblo de Dios (y sobre todo la realidad) está subyacente a todas las otras, aun cuando, en el Nuevo Testamento, rara vez se la menciona como tal.

21. Cf. supra, p. 295.

22. En la historia de la redacción de los dos primeros capítulos, además del papel de los teólogos y obispos alemanes, es preciso mencionar el aporte de textos elaborados en Chile. Pero lo que impresiona, sobre todo, es el carácter internacional de los equipos que trabajaron.

23. Se encontrarán ejemplos en: «Wort und Wahrheit», número extraordinario, *Was erwarten wir vom Konzil?*, 16 (1961) 594, 614, 640, 645, 699; *Fragen an das Konzil*, Friburgo de Brisgovia 1961, p. 34-44; *Qu'attendons-nous du Concile?*, París 1960, p. 45-56; *Voeux por le Concile*, «Esprit», diciembre 1961, p. 795-796.

24. Cf. P. HAUPTMANN, *Le point du Concile*, boletín n.º 3, *La journée du 30 octobre*, p. 7-8: «Hay acuerdo para decir que la descentralización es hoy día una necesidad profunda

Por otra parte, la necesidad de completar la obra del primer concilio Vaticano, especialmente en lo relativo al papel del episcopado, aparecía con evidencia a numerosos obispos interrogados antes de la apertura de la primera sesión. «Se hablará de los obispos y de los laicos», respondió uno de ellos. Este último punto había sido puesto en primer plano en los dos primeros congresos internacionales para el apostolado de los laicos, en 1951 y en 1957. Todavía no se veía clara la unión estrecha entre estos dos temas. En el marco de la constitución *Lumen gentium* iban a ocupar los capítulos tercero y cuarto, y poner en evidencia la estructura de la Iglesia.

Es necesario no separar estos dos capítulos, como tampoco aislarlos del conjunto. La especie de obsesión de la colegialidad, que ha caracterizado los debates de la segunda sesión, y más aún las votaciones de la tercera sesión, no debe hacer perder de vista las grandes líneas de conjunto. La inserción de un capítulo sobre el laicado, en la constitución *dogmática*<sup>25</sup> sobre la Iglesia, es un acontecimiento teológico considerable. Este texto, y las discusiones que provocó en el concilio, habla en efecto de los laicos no por razones pragmáticas (penuria de sacerdotes, etc.), sino por razones estrictamente teológicas; hace cuatro siglos, desde la Reforma, decía en sustancia monseñor Wright, que los fieles esperan de la Iglesia católica un texto que defina su lugar y dignidad en la Iglesia... Hoy el concilio ofrece una ocasión providencial a la Iglesia para definir el fundamento teológico de este lugar de los laicos (W, II, p. 101).

Es necesario volver a decirlo, antes de abordar el tema de la colegialidad: los laicos no son el «público», la «materia que hay que evan-

en la Iglesia y que debe ir a la par con una participación más efectiva de las iglesias particulares en la vida global de la Iglesia universal; en otras palabras, que la descentralización bien entendida no debe perjudicar la unidad profunda de los católicos, sino reforzarla — puesto que la unidad no es uniformidad —. Por otra parte, los obispos sienten cada vez más la necesidad de “formar corporaciones” entre ellos, aunque no sea más que para permitir que cada uno de ellos responda mejor a sus deberes pastorales más inmediatos (no digo los más importantes): los que conciernen a su propia diócesis. ¿No es maravilloso comprobar que estos aspectos complementarios de lo real (*descentralización y corporación*) corresponden los dos, juntos — no digo que se identifiquen —, al segundo aspecto de la verdad que acabamos de mencionar, a saber, que Cristo ha fundado su Iglesia, no sobre un solo individuo, ni sobre varios individuos sin lazos orgánicos y vitales entre ellos, sino más bien sobre un cuerpo constituido, el colegio apostólico, cuya cabeza será para siempre Pedro? Así pues, el Vaticano II, por más que quiera ser *pastoral*, desemboca inexorablemente sobre un problema eminentemente doctrinal... O más bien, el Vaticano II se ve obligado a realizar una obra de *profundización doctrinal* para responder a las exigencias pastorales que le han sido asignadas por dos papas sucesivos.»

25. Se sabe que este término «dogmático» figura en el título; es sumamente importante observarlo: la constitución *Lumen gentium* no es un decreto disciplinario o pastoral, aunque no contenga ninguna definición solemne, *De fide divina et catholica* como en el Vaticano I, cf. *Extraits des Actes du Concile*, sobre la *Qualification Théologique*, al fin de la traducción francesa de la constitución sobre la Iglesia en el «*Osservatore Romano*», n.º 51 (783), 18-12-1964.

gelizar», son una parte de la estructura teológica de la Iglesia: no hay Iglesia sin laicos, como no la hay sin papa ni obispos<sup>26</sup>.

### 1. Primado y colegialidad.

El tema del colegio de los obispos se ha introducido por dos caminos en la constitución *Lumen gentium*: la vía canónica y la vía litúrgica y ecuménica<sup>27</sup>.

a) *Perspectiva canónica*. La enseñanza de los teólogos romanos, especialmente la que ha inspirado a los profesores de la Gregoriana, desde 1900, no ignora el tema del *collegium episcoporum*, pero sólo se desarrolla en un contexto canónico, especialmente, a partir de 1927, en el marco del canon 228, p. 1, a propósito de los concilios ecuménicos. El colegio de los obispos reunidos legítimamente en concilio ecuménico está investido de la *suprema potestas* de la que habla el canon 228. Fuera de este contexto, la cuestión del origen de la jurisdicción (cada vez más explícitamente ligada al papa) impide examinar el papel del colegio episcopal fuera del concilio. El tema aparece, pues, en estos tratados un poco a la manera de un «órgano testigo» de una época en que los concilios ecuménicos eran más frecuentes. Muchos, después del primer concilio Vaticano, creían que no habría más concilios ecuménicos. Por esto, en este contexto, el término «colegio» significa, *in recto*, la universalidad del cuerpo episcopal; implica igualmente que esta universalidad se manifieste visiblemente, por ejemplo en el concilio<sup>28</sup>.

Cuando Juan XXIII anunció el concilio, el tema del *collegium* se situó en el primer esquema, de diciembre de 1962, precisamente en el contexto de los concilios ecuménicos; sólo se aplicaba a los obispos

26. Se recuerdan las famosas chanzas de E. Le Roy sobre los laicos «semejantes a las ovejas de la Candelaria, que se esquilan y se bendicen»; o la respuesta de Newman a una pregunta de monseñor Ullathorne: «No sé lo que son los laicos, pero sí sé que la Iglesia se vería más bien rara sin ellos (*rather foolish without them*).» Monseñor DE SMEDT criticó aún en la primera sesión el carácter demasiado clerical del texto I: «En la base, están los laicos que no son nada, o sólo miembros de la segunda zona; en la cumbre está el papa, que lo es todo; con el patriarca Maximos, él denunció la episcopopatía y la papopatía» («Études» 316 [1962] 107; L, II, p. 127; C, 4-12-62). Hay que recordar que esta crítica recaía sobre el conjunto del esquema de 1962, pues todos estaban de acuerdo en que, después de esta redacción, el capítulo sobre los laicos era uno de los mejores.

27. A este propósito véase *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, col. *Unam Sanctam*, París 1965, que permite una visión de conjunto muy esclarecedora, y muestra al mismo tiempo el inmenso campo de investigaciones que se abre ante los historiadores y teólogos.

28. Estas observaciones provienen de investigaciones inéditas hechas por C. Troisfontaines, respecto a la enseñanza del *De Ecclesia* en los ambientes jesuitas que influyeron en la universidad Gregoriana. Cf. también, sobre este vínculo entre «colegio» y concilio ecuménico, H. SCHAUFF, *De conciliis oecumenicis*, Roma 1962.

residenciales y a muchos padres les pareció que era una especie de corolario cuya presencia, bastante inesperada en este lugar, se explicaba mal (L, II, p. 120).

b) *Perspectiva litúrgica*. Entre tanto, a través de los estudios litúrgicos, se iba a redescubrir la *sacramentalidad* del episcopado. Desde 1946, por la publicación de una edición crítica, precedida de un estudio, sobre la *Traditio apostolica*, B. Botte llamaba la atención sobre «el vigor y la plenitud de sentido de las oraciones de ordenación de Hipólito; la de la consagración episcopal es especialmente notable por su brevedad; en ningún sitio como aquí se ven enumeradas con más precisión las funciones de gran sacerdote de la Nueva Alianza»<sup>29</sup>. J. Lécuyer publicaba ya en 1952, en «Divinitas», los primeros resultados de sus estudios sobre el episcopado.

El interés despertado por estos primeros trabajos iba a tomar cuerpo durante la controversia suscitada por J. Beyer, en 1955; el episcopado no sería, con relación al sacerdocio, sino una *jurisdicción* ampliada; en esta perspectiva no habría, por lo tanto, «más que un solo apóstol», Pedro y sus sucesores. Como respuesta, varios obispos, entre ellos monseñor Charrue, subrayaron la sacramentalidad del episcopado, como base de los poderes del obispo en su iglesia local. Ya en 1956, dom Olivier Rousseau publicada en «Irénikon» la carta, entonces difícil de encontrar, de los obispos alemanes después del concilio Vaticano. Dom Lambert Beauduin había llamado la atención sobre la importancia de este texto. Afirmaba que el dogma del primado del papa no había convertido a los obispos en «funcionarios del papa» y que, por lo tanto, el soberano pontífice no era «obispo de Breslau, de Colonia, etcétera»<sup>30</sup>. «Irénikon» publicaba el mismo año un análisis de B. Botte, *Ordo episcoporum*. Este último estudio<sup>31</sup> hizo dar un paso importante, ya que mostraba que la necesidad de tener varios obispos consagrantes no estaba ligada a la preocupación tuciorista de la validez, sino al hecho, mencionado en la *Traditio apostolica*, de que la consagración

29. HIPÓLITO DE ROMA, *Traditio apostolica*, ed. B. Botte, París 1946, 24.

30. El texto de esta carta, con la respuesta del papa Pío IX, publicado primero en «Irénikon», reproducido en *L'Épiscopat et l'Église universelle*, col. *Unam Sanctam*, París 1962, p. 729-736, con un estudio de O. Rousseau, está actualmente publicado en Denzinger-Schönmetzer. Este simple hecho permite medir la maduración de las ideas en menos de diez años.

31. Este estudio fue publicado también en *Études sur le sacrement de l'ordre*, París 1956. Basta consultar el índole de *L'Épiscopat et l'Église universelle*, París 1962, en el nombre de Botte, para ver, en las 35 citas, un indicio de la importancia de este estudio litúrgico (y teológico) en el redescubrimiento del significado sacramental y colegial del episcopado. El movimiento litúrgico es, como vemos, uno de los inspiradores más profundos del retorno de la teología a las fuentes; la apertura de la primera sesión por la constitución litúrgica es también uno de esos «accidentes» ricos en sentido teológico y conciliar.

episcopal incorpora al obispo al *ordo episcoporum*. Se afirma, pues, el vínculo entre sacramentalidad y colegialidad; aunque no se utilizan los términos *collegium*, *collegialitas*, el autor señala los vocablos muy antiguos de *ordo*, *corpus episcoporum*.

c) *Perspectiva ecuménica*. Desde hace mucho tiempo, en los medios ecuménicos, se intentaba encontrar un equivalente del término *sobornost* que por los contactos con la ortodoxia se había introducido en el vocabulario teológico para expresar la comunión orgánica, litúrgica y pneumatológica, de todos, pastores y laicos, en la Iglesia pueblo de Dios. El padre Congar, en *Jalones para una teología del laicado*, vuelve a usar el neologismo «colegialidad», para traducir este término de la eclesiología oriental<sup>32</sup>.

El tema aparece aquí en un contexto diferente de aquel, en primer lugar canónico, en que el término *collegium* apareció por primera vez en el concilio. Por un lado, existe la eclesiología de la Iglesia universal, visiblemente significada por un órgano visible de esta unidad universal, el papa, y, en el caso de los concilios ecuménicos, por el colegio episcopal reunido por el papa; por otro, existe la *eclesiología eucarística*, o de comunión de las iglesias locales: el término *collegium*, comunión colegial, significa entonces unidad de fe y de sacramentos, en la vida del Espíritu, que existe en el seno de la iglesia reunida en torno a sus sacerdotes y su obispo; la fraternidad de estas iglesias locales entre sí, su unión en la caridad es una manifestación más amplia de esta colegialidad. Mientras que en la primera perspectiva es necesario tener un órgano jurídico visible de esta unidad universal, en la segunda esta necesidad no se experimenta del mismo modo<sup>33</sup>.

d) *Sacramentalidad y colegialidad*. A partir de la segunda sesión, insistiendo en el rito litúrgico, el texto del *De Ecclesia* había marcado el vínculo explícito entre sacramentalidad y colegialidad: las perspectivas litúrgicas y ecuménicas se fusionaban. Era realizar una revolución copernicana. El vínculo entre sacramentalidad y colegialidad iba a conducir a una reestructuración radical del capítulo: se hablaría del carácter colegial del episcopado inmediatamente después de los párrafos

32. Se podrá ver, en el estudio de O. ROUSSEAU, *La constitution De Ecclesia dans le cadre des mouvements de renouveau théologique*, que aparecerá en *L'Eglise de Vatican II*, obra editada bajo la dirección del padre Barauna, col. *Unam Sanctam*, París 1966, cómo desde 1929, en «Irénikon», el padre Bolton proponía traducir *sobornost* por «colegialidad»; en 1951, en la misma revista, Y. CONGAR volvía a usar esta traducción, en un artículo que fue incluido en *Jalons pour une théologie du laïcité*, en 1953.

33. Cf. Y. CONGAR, en *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, col. *Unam Sanctam*, París 1962, p. 227-261; del mismo autor, desde 1959, *Conclusion*, en *Le Concile et les conciles*, Chevetogne-París 1959, p. 301ss.

consagrados a la sacramentalidad, *antes* de los números que detallan los *ministeria* de los obispos; de esta forma se pondría de buenas a primeras al episcopado colegial en relación con la Iglesia universal; así, el colegio, siempre entendido en unión con su cabeza, y nunca sin ella, aparecería en la órbita de la solicitud por la Iglesia universal; formaría con el papa un *subiectum quoque plenae ac supremae auctoritatis*.

Las corrientes litúrgica y ecuménica habían caminado paralelamente a la corriente canónica. La introducción del término *collegium* en el contexto sacramental provocará una oposición muy fuerte de aquellos para quienes el *collegium*, que debería verse únicamente en función de teorías jurídicas en torno al ejercicio de los concilios ecuménicos convocados por el papa, sólo podía poner en peligro, al menos ante sus ojos, el primado pontificio.

e) *Collegium*. Estudios históricos iban a revelar, sin embargo, sobre todo en 1964, que el término *collegium* es tan tradicional como las palabras *ordo*, *corpus episcoporum*<sup>34</sup>. Se encuentra incluso en la teología curialista, entre el concilio de Trento y el primer concilio Vaticano<sup>35</sup>. Al argumento litúrgico de la consagración de un obispo por un colegio de obispos se añadieron otras razones, que el texto definitivo enumera (DE, n.º 22).

Sin embargo, en la constitución *Lumen gentium*, las dos perspectivas, la de la eclesiología sacramental de comunión de las iglesias locales y la de la eclesiología canónica de la Iglesia universal, no llegaron a integrarse plenamente en una síntesis armoniosa. El término abstracto *collegialitas* no se utiliza (muy felizmente por cierto), sino solamente el término *collegium*. Sin embargo, el texto definitivo no ha integrado alrededor de este término los aspectos «colegiales» de las relaciones entre la jerarquía y los laicos, que la teología oriental subraya tan fuertemente, en la eclesiología eucarística de las iglesias locales. Por el contrario, el término *collegium*, aunque se encuentre unido especialmente a los argumentos litúrgicos y ecuménicos, se toma siempre en un sentido estricto, de origen parcialmente canónico, de la *universalidad* de los obispos en torno al papa. Esta perspectiva más jurídica, por otra parte perfectamente exacta, se yuxtapone a otras en las que el término aparece más ligado al tema de la comunión orgánica; sin duda alguna ha limitado un poco la irradiación de los temas pneumatológicos y eucarísticos en el *De Ecclesia*.

34. J. LÉCUYER, *Études sur la collégialité épiscopale*, Lyon-Le Puy 1964.

35. G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Roma-Friburgo-Basilea-Barcelona-Viena 1964.



f) *Primado y colegialidad*. Estas consideraciones históricas aclaran la significación del tema del primado y de la colegialidad. La mejor manera de resumirla es citar un pasaje de un estudio de monseñor Philips, cuya participación en la elaboración de la constitución sobre la Iglesia es bien conocida. «No cabe la menor duda de que la función episcopal ha constituido desde los orígenes, como lo confirma la tradición, la plenitud del sacramento del sacerdocio. Por su consagración, los obispos han recibido no sólo el poder de santificación, sino también la misión de enseñar y dirigir el rebaño; el ejercicio de esta función tiene que hacerse siempre en comunión con el sucesor de Pedro y bajo su dirección. Los textos litúrgicos que han estado siempre en uso en oriente y en occidente disipan toda duda a este respecto. El episcopado es, más bien que el grado superior hacia el que asciende el clero inferior, la plenitud de la cual el sacerdote ordinario recibe una participación. Dicho de otro modo, la teología de la consagración es vista en línea descendente, ya que en la Iglesia todo viene de arriba» (DC, n.º 1434 [18-9-64] col. 1339-1340).

La *Nota praevia* no ha cambiado nada de estas afirmaciones fundamentales. Contrariamente a lo que algunos piensan<sup>36</sup> no introduce una distinción entre *munus* (función) y *potestas* (poder), sino entre *munus-potestas* (lo que implica mucho más que una potencia obediencial para ejercer el poder episcopal) y *potestas ad actum expedita*, es decir, «inmediatamente apta para ejercerse»: para que exista esta aptitud es preciso que intervenga «la determinación canónica o jurídica por parte de la autoridad jerárquica» (DC, n.º 1439, 3-1-65, col. 80). Así, el sacerdote válidamente ordenado, recibe la *potestas remittendi peccata*; pero no puede ejercerla antes de haber recibido la jurisdicción de su obispo; su *potestas*, real, en virtud de la ordenación, se convierte entonces en una *potestas ad actum expedita*.

Hechas estas salvedades, podemos volver al texto de monseñor Philips a propósito esta vez de la *colegialidad*: «Los obispos forman

36. El padre R. ROUQUETTE, en «Études» 322 (1965) 100ss, da una serie de detalles interesantes sobre la «Nota»; sorprende un poco, sin embargo, que parezca encontrar allí una distinción entre *munus* y *potestas*, cuando la distinción introducida en este texto es entre *potestas simpliciter loquendo* y *potestas ad actum expedita*; la traducción de *munus* por «función» y de *potestas* por «poder» no parece fundada en el texto latino. No hay que olvidar que esta «Nota», que sin duda hace ley, es también una introducción que permite ver la manera como los *modi* del capítulo III han sido examinados por la comisión. Por otra parte, es preciso señalar que la «Nota» habla tres veces de la «comunidad», en términos positivos; da una interpretación de los textos papales recientes sobre la jurisdicción (deben en adelante ser interpretados como refiriéndose a la «determinación de los poderes», y por lo tanto, no al origen de este poder en sí mismo).

La reafirmación del primado en términos jurídicos precisos se hace para responder a las dificultades de la minoría, no para negar lo que está afirmado en el texto de la constitución (cf. en el número 4 de «Irénikon», 1964, la *Chronique*, cuyo texto puede conocer, en las pruebas, gracias a la amabilidad de dom O. Rousseau).

una *colegio* que los textos más antiguos califican de orden o de *corpus*, es decir, un grupo unido cuyo dignatario supremo, el papa, es el centro único y el dirigente. Sin el soberano pontífice, un colegio episcopal es inimaginable. Este punto de la fe ha dado lugar en el concilio — el hecho es bien conocido — a discusiones animadas, de donde se deduce que los padres conciliares ven casi unánimemente, en la reunión entre los obispos y el papa, la prolongación de la que había entre Pedro y los demás apóstoles. Con el papa y bajo su dirección, tienen por tarea consagrar todo el rebaño de Cristo, lo que no impide al soberano pontífice ejercer directamente sus poderes sin que necesite la autorización del episcopado. La autoridad suprema es confiada al sucesor del príncipe de los apóstoles, pero igualmente al cuerpo episcopal que, con él y bajo su dirección, cumple su tarea. Los dos términos no son, pues, el papa y el episcopado, sino: el papa y el colegio de los obispos del que el papa forma parte y al que dirige. Los poderes de uno no disminuyen en absoluto los del otro y la asistencia del Espíritu Santo garantiza una armonía durable. Ésta es la razón por la que los obispos no son simplemente «funcionarios del papa», quien se dirige a ellos llamándolos «sus hermanos en el episcopado»; evidentemente, éstos permanecen subordinados a él, de manera que ningún peligro puede amenazar la unidad edificada sobre la roca de Pedro» (ibid., col. 1340).

También aquí la *Nota praevia* no ha cambiado nada de estas afirmaciones. Recuerda sin duda que el colegio no ejerce actos *estrictamente* colegiales sino a intervalos, pero confirma la existencia permanente del colegio; insiste sobre la realidad de la «comunidad», que no es un «tiempo débil», cuyo «tiempo fuerte» sería el vínculo jurídico, sino una realidad orgánica; por lo demás, ha sido vivida en la vida de la Iglesia, antes de ser codificada *in iure*. Si el texto insiste sobre el primado del papa, cosa necesaria, subraya, con los términos «y no sin el consentimiento de su jefe» (DC, n.º 1439, 3-1-65, col. 82), la comunión entre la cabeza y los miembros; si recuerda por fin que, en cuanto a su fuente, el primado del papa viene directamente de Cristo y que por lo tanto puede ejercerse sin cesar y directamente, dos pasajes señalan también que este ejercicio es *con vistas al bien de la Iglesia* (ibid., col. 81).

Finalmente, continúa monseñor Philips, «este punto de doctrina, sólo muy recientemente ha atraído la atención de los teólogos, pero en nuestras relaciones con los ortodoxos reviste gran importancia. En oriente, se piensa, en efecto, que Roma desconoce a los obispos y que éstos sólo pueden actuar para ejecutar las órdenes llegadas de Roma

La importancia ecuménica de esta declaración, cuidadosamente ponderada, es, pues, evidente» (ibid., col. 1340).

Aquí todavía, la *Nota praevia*, en el *nota bene* final, no modifica el alcance ecuménico de la declaración; y yo diría incluso que lo refuerza. En efecto, el texto de esta nota precisa que, en lo que concierne al ejercicio de la *potestas* por los ortodoxos, «la comisión ha estimado que no tenía por qué entrar en cuestiones de licitud y validez» (DC, n.º 1439, 3-1-65, col. 82). Lo cual equivale a afirmar que el ejercicio de esta *potestas*, en los ortodoxos, es si no lícita, al menos válida, lo que permite evitar la teoría al menos extraña de una *convalidatio*, dada, tácitamente, desde hace siglos por la santa sede.

«Ciertamente — escribe el padre Congar —, la doctrina de la colegialidad sólo con el tiempo aparecerá como complementaria y equilibradora, a medida que se inscriba en los hechos acertadamente. Desde ahora, con toda seguridad, corrige el unilateralismo de una eclesiología de mera monarquía pontificia y sitúa al episcopado en la apostolicidad de la Iglesia de manera interesante para los ortodoxos» (ICI, n.º 22, 1-12-64, p. 5).

## 2. De los laicos.

El texto no tiene la intención de definir, en sentido estricto, el laicado en la Iglesia, sino dar solamente una descripción concreta del mismo: «Los laicos son los creyentes que están incorporados a Cristo y así llegan a ser participantes de su misión en la Iglesia y en el mundo, pero no pertenecen al clero ni a ninguna orden religiosa... Deben conseguir su salvación en una situación de vida ordinaria y deben asegurar su santificación y la de los que los rodean en el ámbito de su profesión y de su familia» (P, II, p. 7-8).

La constitución insiste sobre el fundamento de la dignidad de los laicos en el pueblo de Dios: por el bautismo, participan de una triple dignidad, sacerdotal, profética y real. Toda su vida, en el Espíritu, llega a ser «ofrenda espiritual» al mismo tiempo que testimonio profético del Señor; por otra parte, participando en la dignidad real del bautizado, el laico por su victoria sobre el pecado, merece su libertad: «entonces todo le pertenece, pero él pertenece a Cristo y debe penetrar el mundo entero del espíritu de Cristo. Con ello el mundo profano no queda rebajado, sino, por el contrario, elevado infinitamente. El trabajo, la técnica y la cultura adquieren así una nueva dimensión interior y un valor incalculable al servicio de la humanidad» (P, II, p. 8)<sup>37</sup>

37. El término *consecratio mundi* en este contexto, es ambiguo: podría implicar una confusión entre *consecratio* en el sentido sacro y «orientación» hacia el reino, de todo el

En otros términos, sería erróneo identificar la condición de laico con la relación *ad extra*, hacia el mundo temporal: por la triple dignidad en la que participa, está *en* la Iglesia; «en el fondo es incorrecto llamar a los laicos el “puente” entre la Iglesia y el mundo: son la Iglesia en el mundo y es *en* la masa y no fuera de ella donde tienen que servir de levadura» (P, II, p. 8)<sup>38</sup>.

Sin embargo, esto no significa que el mundo, como creación de Dios, pierda su consistencia propia y sólo sea el lugar, la ocasión de la santificación. «Hay una distinción que se impone actualmente a nuestra conciencia, aquella entre lo que la Iglesia debe tomar a pecho en cuanto comunidad religiosa y lo que los cristianos, bajo su responsabilidad, deben llevar a cabo como ciudadanos de la sociedad humana. La ciudad terrestre tiene sus propias leyes y principios, sería un error fatal organizar la sociedad según los principios de un laicismo hostil a la Iglesia y echar la culpa a la libertad religiosa y a la soberanía del creador» (P, II, p. 8). En otros términos, por una parte, la ciudad terrestre tiene, en su orden, una real autonomía, que se podría llamar «una sana laicidad»; por otra parte, el *laicismo*, que separa y opone, pretendiendo construir una ciudad terrestre cerrada a toda orientación religiosa, *debe ser* rechazado (DE, n.º 36 y 5; cf. también DCV, p. 274-280).

Así pues, «la Iglesia no predica el humanismo» ni la civilización; sino que «civiliza evangelizando»<sup>39</sup>; «el humanismo auténtico será el fruto de su evangelización y la civilización humana será por ello fuertemente estimulada» (P, II, p. 9). En esta línea el esquema XIII, sobre «La presencia de la Iglesia en el mundo moderno», desarrollará algunos aspectos de lo que el padre Congar llama la «existencia cristiana».

## III. EL FIN DE LA IGLESIA: LA SANTIDAD

1. En el esquema de la comisión preparatoria, el capítulo sobre los «estados de perfección»<sup>40</sup> precedía al de los laicos (L, II, p. 118);

trabajo humano en este mundo; se leerá en este sentido P. CHENU, *Consecratio mundi*, en «Nouv. rev. théol.» 96 (1964) 608-618. Hay que tener en cuenta esta observación en la lectura de DE, n.º 31 y 36.

38. Esta observación de monseñor Philips es muy importante; se observará, con él, que el título del esquema XII no es «La Iglesia y [o: frente al] mundo moderno», sino «De la Iglesia *en* el mundo moderno»; no hay «enfrentamiento», sino una «presencia en».

39. Pío XI escribió esto a la Semana Social de Francia, en Versalles, en 1936; encontraremos el texto en *Les conflits de civilisation*, Lyon 1936, p. 461-462. Este punto es muy importante para el número sobre la cultura en el esquema XIII.

40. L, III, p. 87, recoge las palabras de su eminencia el cardenal Suenens, en una entrevista, a propósito de esta expresión: «Me molesta profundamente», dijo literalmente. Esta expresión, presente en el texto I, desapareció felizmente del texto definitivo.

parecía que de esta forma se volvía a tomar la división tripartita «tradicional»: clérigos, religiosos, laicos. En realidad, esta división no es realmente la de la tradición; yuxtapone en un solo punto de vista dos perspectivas diferentes: el punto de vista de la estructura de la Iglesia, de la que ya hemos hablado, y el de las estructuras en la Iglesia. En otros términos, hay que sustituir la sola división tripartita por dos divisiones bipartitas. De este modo se evita el reproche, que los protestantes han hecho frecuentemente al catolicismo, «de reservar la santidad a una casta» (monseñor Charue, en L, III, p. 87). Ciertas intervenciones conciliares dieron la impresión de que «los religiosos consideraban este capítulo (de la santidad) como una especie de herencia familiar» (W, II, p. 115). Ahora bien, «la santidad religiosa está ordenada a la santidad de toda la Iglesia» (W, II, p. 116). Más aún, la vocación a la santidad se dirige a todos los bautizados, bien sean clérigos o laicos, religiosos o simples fieles; en cierto sentido, los consejos evangélicos se han dado a todos: «Hoy — ha dicho monseñor Huyghe —, sabemos, por nuestra experiencia pastoral, que hay laicos que viviendo en el mundo practican la pobreza y la continencia voluntarias. Conviene subrayar la excelencia de esta vida» (W, II, p. 119)<sup>41</sup>.

2. De esta forma, los *religiosos* se separan del mundo, pero no se apartan de los fieles; dan por su consagración a Dios, «mediante votos o por otros vínculos sagrados» (DE, n.º 44), un testimonio particular de la trascendencia de los bienes celestiales: «Los religiosos son cristianos que se obligan a la práctica de los consejos evangélicos y que de modo permanente, se consagran totalmente al servicios de Dios y del prójimo. La mayor parte hace votos, para imitar a Cristo de una manera más estricta y con una adhesión más intensa. Por lo cual se integran de manera particular en el misterio de la Iglesia, con gran diversidad en la práctica de la oración, el ejercicio de la caridad y del apostolado» (P, II, p. 10).

Si el texto habla «de votos o de otros vínculos sagrados», es porque la forma de votos prevista por el actual derecho canónico, aunque ha llegado a ser habitual en occidente, no cubre todas las variedades de la vida religiosa. El monje oriental no hace votos, al menos en el sentido del derecho canónico latino; no por esto se siente menos consagrado a Cristo; centrar toda la consideración de la vida religiosa sobre los votos, tal como el *De religiosis* los describe en el *Codex iuris canonici*, es permanecer fuera de una perspectiva realmente ecuménica, es

41. Esta distinción entre «estructura de la Iglesia» y «estructuras en la Iglesia» ha sido desarrollada en el concilio, sobre todo por monseñor Charue, como señala W, II, p. 116.

decir, universal, capaz de considerar la tradición de la Iglesia indivisa. Del mismo modo, el texto ha previsto la mención de la vida eremítica, cuya importancia en la espiritualidad oriental es conocida (DE, n.º 43). En fin, teniendo en cuenta la existencia de *institutos seculares* y de *sociedades sin votos* (el compromiso se hace entonces bajo la forma de «promesa», o «juramento», o de otra forma cualquiera), el capítulo sexto se esfuerza por captar el elemento esencial de la vida religiosa, y desprenderlo de la formulación jurídica posttridentina: por excelente que sea, esta última debe hacerse más amplia e integrar las formas antiguas de vida religiosa así como las nuevas.

En esta perspectiva, se ha hecho un esfuerzo por hacer sensible la significación eclesiológica, cristológica y escatológica de la santidad, ya sea en la forma de la vida religiosa, ya en sus innumerables manifestaciones, en aquellos que no son «religiosos» en un sentido estricto (W, II, p. 117, n.º 3). Por esto era necesario evitar presentar la santidad en la Iglesia, bajo una luz demasiado psicológica, ascética y moral, y, al contrario, insistir en la caridad teológica, que había que integrar en el contexto eclesial, manifestando al mismo tiempo su vínculo con el destino de todo el *cosmos*, que, en la santidad, alcanza su destino escatológico.

3. Esta presentación del tema de la santidad pone en evidencia el lugar privilegiado de la vida religiosa en la Iglesia (se podría decir que es una «estructura carismática» en la Iglesia), al mismo tiempo que el vínculo íntimo que la relaciona con la santidad de todo el pueblo de Dios. La división bipartita da mejor a entender cómo la santidad concierne a todo el mundo en la Iglesia. El religioso puede ser un laico, o un sacerdote, lo que dicho sea de paso, funda el eminente valor eclesial de la vocación de los hermanos no-sacerdotes, que no son «religiosos» privados de algo, en este caso el sacerdocio, sino laicos públicamente consagrados a Dios en la vida religiosa<sup>42</sup>. El sacerdote

42. El problema planteado por las órdenes religiosas masculinas, formadas por religiosos no sacerdotes, es muy importante. La integración de la tradición oriental en esta materia — según la cual el monje se consagra a Dios en una perspectiva evangélica que no implica el sacerdocio — puede iluminar la cuestión. Simplificando, diríamos que el occidente ha «eclesiazado» progresivamente las formas de vida religiosa: así un religioso no sacerdote parece ser una excepción difícil de situar. Por el contrario, el oriente ha «monastizado» progresivamente una serie de instituciones eclesiásticas, y hasta el sacerdocio, ya que, en la ortodoxia, el obispo debe ser monje: en esta perspectiva es la incorporación del sacerdocio a la vida monástica la que crea problema (salvo para el pequeño número de monjes que deben ser sacerdotes para asegurar las celebraciones litúrgicas de la comunidad). El texto de DE, al hablar de los «religiosos» en un contexto donde se supera la división tripartita, permite reintegrar la doctrina de la vida «monástica», «religiosa», como estructura en la Iglesia, independientemente del hecho de que el religioso sea o no sacerdote.

o el obispo puede ser o no religioso; ciertamente en la tradición oriental, el obispo tiene que ser al mismo tiempo monje, para manifestar de esta manera que debe reunir en sí las dos formas de vida, queridas por Cristo, la ministerial y la monástica; no es menos cierto que el sacerdocio ministerial y la consagración monástica son dos formas de vida cristiana que pueden ser vividas por un solo cristiano, pero que no se adicionan como elementos que se desprenden de un mismo principio de división<sup>43</sup>. En fin, el laico puede ser «religioso», o no serlo: en los dos casos, está llamado a la santidad, pues todos los bautizados deben escuchar y vivir las *bienaventuranzas*.

4. Se capta la riqueza de estos capítulos (v-vi). Creo que por primera vez, una constitución conciliar sobre la Iglesia ha puesto en tal evidencia la *finalidad de la Iglesia*: la santidad de sus miembros, la santificación del pueblo de Dios y, a través de él, en él, la santificación de la humanidad, la transfiguración del universo. Sin duda, hubiese sido más claro tener solamente un capítulo sobre la santidad dividido en dos secciones, la primera sobre la vocación universal a la santidad, la segunda sobre la forma particular de esta vocación en la vida religiosa: la dignidad propia, al mismo tiempo que el vínculo estrecho de la vida religiosa con la vida cristiana habrían sido más destacados todavía. Únicamente puede uno preguntarse si la división en dos capítulos, finalmente adoptada, no ha permitido poner más de relieve la división bipartita de la que se ha hablado. Al mismo tiempo, comienza a dibujarse la estructuración interna de la constitución *Lumen gentium*: como hemos dicho, sería un error centrar todo este texto sólo en la colegialidad; se ve, por el contrario, que, a pesar de su importancia, es también un elemento dentro de un conjunto en el que la dimensión del misterio de la Iglesia y de su finalidad tienen igual importancia. Dicho de otra forma, la significación de la colegialidad es, sin duda alguna, integrar la perspectiva sacramental y comunal en la de la unidad visible de un poder de jurisdicción universal; y también fundar la descentralización que parece deseable en el plano canónico. Pero el sentido de la colegialidad es también, y en igual medida, aparecer como el servicio supremo del pueblo de Dios: la jerarquía pertenece al orden de los medios, la santidad de la Iglesia que Dios llama a Él en la justicia, la verdad y la caridad, al orden de los fines.

43. Este punto, esencial en una teología de la «vida religiosa», es recogido en la proposición n.º 10 del decreto sobre la *Renovación de la vida religiosa*, promulgado en la cuarta sesión.

#### IV. LA CONSUMACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA

Es conocida la distinción del padre Congar entre el «ya» y el «todavía no» en relación con la Iglesia: la santidad está, en cierto sentido, «ya» parcialmente presente; al mismo tiempo que «todavía no» está totalmente realizada. La jerarquía y el mismo orden sacramental son medios que permiten hacer de este «todavía no» un «ya» cada vez más real<sup>44</sup>. Los dos capítulos precedentes han dejado bien sentado que el oriente místico de la Iglesia es la santidad. Sin embargo, no habían subrayado bastante la tensión entre lo que estaba ya realizado y lo que no lo estaba todavía; entre las sombras, primicias de la ciudad eterna, y la plenitud de la manifestación de ésta. En otros términos, la *dimensión escatológica* de la santidad de la Iglesia, aunque ya presente, por ejemplo, en los números sobre el reino de Dios (DE, n.º 17), no aparecía suficientemente como un *eje central de la eclesiología*. No había que buscar en otro lugar el origen de la crítica hecha desde la segunda sesión por algunos obispos orientales, como monseñor Ziadé (DCV, p. 37-42), sobre el lugar demasiado parco cedido al *Espíritu Santo* en el proyecto de la constitución. Ciertamente, como se ha visto, la perspectiva inicial del texto es trinitaria, lo que matiza inmediatamente el alcance de esta crítica. Sin embargo, volvió a surgir en la tercera sesión; el mismo monseñor Ziadé «reclamó un texto más claro sobre la función escatológica del Espíritu Santo en nuestra vocación; la eclesiología latina se ha desarrollado en una sola dimensión: la cristológica, pero todavía es adolescente en la dimensión que concierne al Espíritu Santo» (DC, n.º 1433, 4-10-64, col. 1239)<sup>45</sup>. La *formulación* seguía siendo, pues, demasiado latina.

1. Uno de esos «accidentes» de que está sembrada la historia de cada concilio, permitió responder a esta petición legítima, abriendo cada vez más la constitución *Lumen gentium* a las aportaciones de la eclesiología oriental. El papa Juan XXIII había pedido que el *De Ecclesia* dijera algo de los *santos del cielo*. Había confiado este trabajo a una comisión especial presidida por el cardenal Larraona (DC, n.º 1423,

44. Esta distinción es empleada frecuentemente por Y. CONGAR, por ej., en *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, col. *Unam Sanctam*, París 1950, p. 92-102.

45. J.R. GEISELMAN, *Les variations de la définition de l'Église chez Joh. Adam Moehler*, en *L'ecclésiologie au XIX siècle*, col. *Unam Sanctam*, París 1960, p. 141-196, muestra las dos formas de eclesiología en el teólogo de Tubinga; la primera bajo el signo del Espíritu Santo, la segunda bajo el signo de la cristología; cf. del mismo autor el artículo *Die Einfluss der Christologie des Konzils von Chalcedon auf die Theologie Johann Adam Moehler*, en «Chalcedon», t. III, Würzburgo 1954, p. 341-420.

3-5-64, col. 598). «Juan XXIII —diría el cardenal Browne— estaba convencido de que la doctrina de la Iglesia estaría mutilada si no se tratase de esta parte de la Iglesia reunida ya en Cristo e íntimamente ligada con la Iglesia que peregrina sobre la tierra» (DC, n.º 1433, 4-10-64, col. 1238).

Este nuevo capítulo tan inesperado —caído a última hora, como diría luego un experto—, iba a insertarse en el esquema. En el camino, iba a enriquecerse, precisamente en el sentido escatológico y pneumatológico pedido por varios obispos. Ya su título indicó mejor esta orientación: «El carácter escatológico de la Iglesia en marcha y su unión con la Iglesia del cielo.» A continuación, como monseñor Hermaniuk pidió, se mencionó y desarrolló «la espera escatológica colectiva en la eucaristía, recordando tanto el aspecto comunitario como su aspecto de gozosa anticipación» (DC, *ibid.*, col. 1240). También se tuvieron en cuenta las reflexiones de monseñor Elchinger, lamentándose de que en el texto presentado al principio de la tercera sesión solamente se hablaba de la vocación personal y en una perspectiva puramente espiritual, cuando sería necesario «tratar del aspecto colectivo, cósmico e histórico de nuestra vocación: es necesario mostrar que no solamente toda la humanidad, sino toda la creación está en relación con el fin de los tiempos. Se plantearían así los principios doctrinales sobre los cuales puede fundarse el esquema XIII sobre la presencia de la Iglesia en el mundo actual» (DC, *ibid.*, col. 1241).

El texto definitivo (DE, n.º 48) insiste sobre el vínculo estrecho, en el hombre santificado por Cristo, pero también en la humanidad que busca la justicia y el amor, entre el destino del *cosmos* y el cumplimiento de la misión santificadora de la Iglesia. Era sobrepasar el nivel del «platonismo por el pueblo» que, según Nietzsche, habría sustituido en el cristianismo, la presencia en el mundo.

Por otra parte, este nuevo capítulo insistiría sobre la liturgia, en la cual y por la cual «comulgamos en el mismo amor de Dios y del prójimo y cantamos a Dios el mismo himno de gloria» (DE, n.º 49). Dentro de la misma perspectiva de la gloria escatológica, comenzada en el misterio sacramental, el texto hablaría del culto a los santos, particularmente de la devoción a las imágenes. En ese marco, hace mención del concilio de Trento, conocido por todos, pero recuerda también el segundo concilio ecuménico de Nicea (787). Por causa del triste asunto de los *Libri Carolini*, el sentido de este concilio fue mal interpretado en occidente hasta tal punto que se llegó a sospechar que los griegos eran idólatras<sup>46</sup>; por el contrario, llamando la atención

46. La traducción por *adoratio* del término griego *proskynesis*, que significaba el

sobre este concilio, la constitución *Lumen gentium* quiere reintroducir a los occidentales en la verdadera comprensión de la teología de los santos iconos, medio visible de ir a lo invisible; en esta perspectiva, en la que la devoción a las imágenes es una última aplicación del dogma de la encarnación, se coloca otro jalón para un acercamiento a la eclesiología del oriente cristiano<sup>47</sup>.

En esta eclesiología comunitaria, pneumatológica y escatológica desemboca el trabajo teológico llevado a cabo en el dominio bíblico<sup>48</sup>, patristico<sup>49</sup> y ecuménico<sup>50</sup> durante las últimas décadas. Al mismo tiempo este trabajo coincide con otra línea de investigación, la que se interroga sobre el sentido último de la tarea terrena del hombre, sobre el significado que tiene para el reino de Dios lo que ejecutan las nueve décimas partes de la humanidad durante las nueve décimas partes de su tiempo<sup>51</sup>.

El redescubrimiento de estos aspectos de la eclesiología, al mismo tiempo que el encuentro totalmente involuntario, pero providencial, con una antropología cristiana abierta a la problemática actual y el retorno a las fuentes bíblica y patristica, aparecerá, en la historia del *De Ecclesia* en el concilio Vaticano II, teniendo una importancia tan grande como la del redescubrimiento *conciliar* de la dimensión colegial de la Iglesia.

El paso del tiempo permite ya entrever este punto. Salida de una visión muy occidental, la constitución *Lumen gentium* se ha enriquecido progresivamente con aportaciones litúrgicas y patristicas, cada vez más marcadas por el oriente cristiano. Las aportaciones, que todo el mundo conoce, del patriarca Máximos IV (cf. DCV, p. 82-87), de monseñor Doumith (DCV, p. 76-78), de monseñor Ghattas (DCV, p. 236-239), por citar únicamente representantes de las Iglesias melquitas, maronitas y coptas, no son meros accidentes; aparecerán a los histo-

homenaje rendido a las realidades sagradas, pero que se distinguía de *latreia*, término reservado al culto rendido a Dios, hizo creer a los occidentales en la idolatría de los orientales. Cf. *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, t. 7, col. 967-968, con la bibliografía.

47. Esta eclesiología está, como sabemos, muy marcada por el misterio de pentecostés, bajo el signo de la transfiguración: la liturgia bizantina, por ejemplo, es toda ella pedagogía y celebración que lleva de lo sensible a lo no sensible, de lo visible a lo invisible.

48. Cf., por ejemplo, A. FRANK-DUQUESNE, *Cosmos et Gloire*, París 1927; F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Le Puy-París 1954; L. CERFAUX, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, col. *Lectio Divina*, París 1962, p. 435-436.

49. Cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères*, col. *Patristica Sorboniensis*, París 1957, p. 432-434.

50. Cf., por ejemplo, *L'espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui* (textos de la asamblea mundial del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Evanston 1954), Neuchâtel-París 1955.

51. Esta problemática es la que está subyacente al expediente de Teilhard de Chardin-Blondel, publicado por H. DE LUBAC, *La pensée religieuse de Pierre Teilhard de Chardin*, París 1962; del mismo: *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée*, París 1965.

riadores del porvenir como habiendo marcado progresivamente la orientación del *De Ecclesia*<sup>52</sup>.

En esta perspectiva «oriental» hay que mencionar también la importancia de la peregrinación del papa Paulo VI a Tierra Santa: con los ojos, oídos, pies y manos ha concretizado la «descentralización de la Iglesia en relación a sí misma y su recentralización en Cristo»<sup>53</sup>. «La tercera sesión no se encadenará con las últimas intervenciones de la segunda sesión, sino con la nueva situación creada por la peregrinación», escribió el padre de Lubac (ICI, n.º 210, 15-11-64, p. 24)<sup>54</sup>. Con gran exactitud el dominico B. Lambert daba como título a su libro sobre la segunda sesión: *De Rome à Jérusalem. Itinéraire spirituel du Vatican II*<sup>55</sup>. No estamos lejos del momento en que, en la prolongación de este itinerario, se desarrollará en torno al tema de la «nueva Jerusalén, la de lo alto, que es nuestra madre» (Gál 4, 26, y DCV, p. 39), un aspecto nuevo de la eclesiología<sup>56</sup>.

Por tanto, este concilio centrado sobre la «renovación con vistas a la unidad» se orientaba, en la elaboración de la constitución *Lumen gentium*, que será sin duda alguna el corazón del Vaticano II, hacia las aportaciones de la tradición universal de la Iglesia indivisa. Las palabras de monseñor Parente, presentando a la asamblea el capítulo III, al comienzo de la tercera sesión, valen también para toda la constitución y especialmente para sus dos últimos capítulos: «invito a los padres a que voten el texto que integra la concepción jurídica de la Iglesia elaborada a partir del siglo XI y la concepción teológica que es la de san Pablo, san Agustín y de los padres» (DC, n.º 1434, 18-10-64, col. 1338). Dicho de otra forma, la eclesiología católica empezaba de nuevo a respirar con sus dos pulmones.

2. El «accidente» del capítulo sobre «los santos» iba a revelarse también providencial en la solución que se tenía que dar al espinoso problema del lugar y contenido del texto sobre la *Virgen María*.

Por encima de las dos posibilidades, hacer un esquema aparte, o por el contrario, insertarlo como un capítulo en la constitución *De Ecclesia*,

52. No es necesario decir que esta lista no es exhaustiva.

53. La expresión es del padre MARTELET, en ICI, n.º 224, 15-9-64, p. 8.

54. Se podrá leer el estudio del padre H. DE LUBAC, en *L'Église de Vatican II*, bajo la dirección del padre Barauna (cf. supra, p. 334, n.º 32).

55. Éditions du Centurion, París 1964. Este título es un hallazgo, pues indica uno de los ejes sobre los que progresa la constitución *De Ecclesia* en el curso de las sesiones sucesivas.

56. El discurso de monseñor Ziádé, DCV, p. 39ss., es esencial; una serie de estudios históricos sobre el tema de la *eclesiología* en unión con el tema bíblico de *Jerusalén* podría ser muy útil (cf., por ej., que, si la liturgia no menciona ninguna *Roma caelestis*, habla a menudo de *Urbs Ierusalem beata*, como también de la Jerusalén celestial; hay aquí un camino a seguir).

dos tendencias chocaban entre sí: «En pocas palabras, se enfrentaban dos representaciones, curiosamente las mismas que intervenían, de la misma manera, a propósito del papa y a propósito de la Virgen María. Unos consideraban al papa como superior e interior al colegio episcopal, al modo de la cabeza en un cuerpo. Otros lo consideraban disminuido, rebajado, comprometido por la otra representación... Lo mismo al tratar de la Virgen: unos veían en ella un miembro eminente y singular de la Iglesia, la cima de su comunión con Cristo. Otros tendían a oponerla al resto de la Iglesia, llegaban a veces hasta considerarla como predestinada con Cristo, independientemente de la Iglesia, anterior a ella, dotada de una gracia específicamente diferente a la de los demás» (L, RSPT, p. 34).

Los partidarios de la inserción se fundaban principalmente en una razón concreta: no separar el tema de la Virgen del tema general del concilio. Sólo que, como, por otra parte, la exposición sobre la Virgen no podía estar contenida en el contexto de la eclesiología, porque toca el dogma fundamental de la encarnación, sería necesario considerar igualmente el papel de María en la obra de Cristo. De esta forma no se disminuiría la importancia del tema mariológico, pero, al mismo tiempo, tampoco se desarrollaría como un cuerpo extraño. Por lo mismo, se tendría un sólido fundamento bíblico-tradicional y dogmático en lo que toca al sitio y papel de María en el misterio de la salvación; se podría, a la vez, mostrar que María es el tipo de la Iglesia, de la que es el primer y más eminente miembro, de la que es el modelo ejemplar, y a la que protege con su amor e intercesión. Además, así se podría completar la consideración de la Iglesia consumada en sus santos, es decir, en su fin escatológico. Por otra parte, una razón pastoral recomendaba también esta inserción en el *De Ecclesia*, pues permitiría enseñar mejor al pueblo católico la fe en la encarnación y el lugar de María en este misterio, orientando su devoción hacia lo esencial. En fin, razones ecuménicas evidentes sugerían la misma solución: de este modo los ortodoxos encontrarían más fácilmente a su *theotocos*, y los protestantes descubrirían con menos dificultad el fundamento del culto a la Virgen en el testimonio de la Sagrada Escritura y de la tradición antigua (DC, n.º 1413, 1-12-63, col. 1575, resumiendo lo esencial del discurso del cardenal König).

Los que, por el contrario, optaban por un esquema separado, pretendían que la inserción en el *De Ecclesia*, sobre todo después de los capítulos acerca de los laicos y religiosos, era «una forma de relegar [a la Virgen], de destruirla» (L, III, p. 100). Se había hecho intensa propaganda diciendo que votar por la inserción era votar contra la

Virgen; de esta forma el voto de inserción «despertaba en muchos un sentimiento de culpabilidad hacia la Virgen» (L, RSPT, p. 35).

«Esta ruptura de la unanimidad con ocasión de aquella a quien el esquema se complacía en llamar “madre de la unidad” produjo una especie de consternación» (L, RSPT, p. 36; L, III, p. 101; W, II, p. 126). Algunos estimaron que «sería mejor que el concilio se abstuviera de discutir un texto sobre la Virgen María» (B, p. 40). Desde el momento en que la comisión de los cuatro se hizo más amplia, «surgieron elementos pasionales; no hubo armonía, ni siquiera en el principio director de la nueva redacción; la sesión acabó con un fracaso» (L, RSPT, p. 37; L, III, p. 178-179).

Sin embargo, Paulo VI iba a señalar el camino que debía seguirse por encima de las antinomias. En su discurso de clausura indicaría tres principios de orientación: situar a María en la Iglesia, manifestar que esta integración no es un rebajamiento de la Virgen al plano de los otros miembros de la Iglesia y así disipar los temores de la minoría, llegando a un consentimiento unánime sobre la doble base siguiente: reconocimiento de la interioridad de María en la Iglesia y de su superioridad en relación con todos los otros miembros de la Iglesia (L, RSPT, p. 37-46).

El «sabio texto», según términos de un cronista del concilio (ICI, n.º 225, 1-10-64, p. 10), «representaba no un compromiso doctrinal, lo que sería traicionar la verdad, sino más bien un camino intermedio para lograr la unanimidad de los padres» (C, 20/21-9-64). Se ve claramente a propósito del término «mediadora». Parecía imposible tanto suprimir este término, una vez introducido, o reforzarlo, aislándolo, por ejemplo, y cargando sobre él todo el peso del discurso; por el contrario, insertándolo en el contexto de invocación letánica, donde actualmente figura (DE, n.º 62), «esta palabra vuelve a encontrar la discreción, la flexibilidad alada que tenía en la tradición oriental, y no nuevos endurecimientos, nuevas propagandas que no harían más que acentuar un malestar en buen camino de reabsorción» (R. Laurentin, en DC, n.º 1433, 4-9-64, col. 1256).

Por otra parte, insertando el capítulo sobre el carácter escatológico de la Iglesia, antes del de la Virgen, se daba respuesta a las inquietudes de los que se escandalizaban de ver hablar de María «después de los laicos y religiosos». El capítulo mariano no sólo estaba en el sitio adecuado por ser el último, sino también porque se encontraba insertado en la última sección bipartita de la constitución, precisamente la que acentúa el aspecto escatológico y pneumatológico del misterio de la Iglesia; aparecía así María interior a la Iglesia y en un lugar eminentísimo

en la misma Iglesia. Se mostraba claramente como el tipo, el icono glorioso, de lo que la Iglesia llega a ser progresivamente; aparecía como el coronamiento de la Iglesia, no por cierto en el campo de la jerarquía sacerdotal, sino en la santidad consumada.

Este capítulo VIII y último de la constitución contribuirá a reforzar el movimiento de reintegración de la mariología en la órbita de la ecle-siología. Sin perder nunca el punto de vista «cristotípico de la mariología» (B, p. 41, citando al padre Balié), está claro que desde alrededor de los años 1950, el movimiento de retorno a las fuentes se ha manifestado en la línea «eclesiotípica» en la sobriedad y el equilibrio<sup>57</sup>. «Así María —decía el cardenal Bea, ya en enero de 1964— aparecerá a nuestros fieles del siglo XX bajo la misma luz en que apareció en la Iglesia de los primeros tiempos: como el miembro más sublime de la Iglesia y al mismo tiempo como el prototipo y el símbolo de la grandeza y plenitud de la Iglesia» (DC, n.º 1423, 3-5-64, col. 590).

## V. LA CONSTITUCIÓN EN EL MOVIMIENTO TEOLÓGICO ACTUAL

1. Es sorprendente la rapidez en la maduración de las ideas; se puede hablar de una auténtica aceleración del *tempo* del descubrimiento teológico. «Se ha pasado de una concepción predominantemente jurídica a la primacía de la ontología de la gracia, de un predominio del sistema a la afirmación del hombre cristiano, y, en cuanto a las estructuras de autoridad en el pueblo de Dios, se ha reconocido mejor, junto a la monarquía romana, el lugar del colegio universal de los obispos, el de los organismos locales y el de la *Ecclesia*, de la Iglesia, como comunidad» (Y. Congar, en ICI, n.º 224, 15-9-64, p. 1).

2. La repartición de los grandes ejes, en *parejas de dos capítulos* — misterio de la Iglesia (I, II), estructura de la Iglesia (III, IV), finalidad de la Iglesia (V, VI), consumación de la Iglesia en la escatología (VII, VIII)—, el poner en evidencia una *doble división binaria* en el plano de las estructuras, estructura de la Iglesia, jerarquía y laicado, estructuras en la Iglesia, religiosos y no religiosos, por fin el *doble desplazamiento de los capítulos*, el tema del pueblo de Dios colocado antes del tema de la jerarquía, el capítulo de los religiosos colocado después del de los laicos, todo esto da testimonio de la influencia de las corrientes teológicas anteriores y contemporáneas.

57. Cf. B, p. 38-40; pero el padre Balié sin duda se equivoca al decir que la línea «eclesiotípica» es reciente.

Se ha pasado así, de una visión intemporal, estática y muy jurídica del esquema, a una visión histórica, dinámica y sacramental, abierta progresivamente a la aportación de la pneumatología. Si esta aportación, así como la de la eclesiología eucarística, a la cual se liga el tema de la Iglesia local<sup>58</sup>, no ha entrado suficientemente en la trama misma del texto, se debe a que su elaboración se hizo partiendo de esquemas y expresiones sacadas principalmente de la patristica, del derecho canónico y de la teología occidental. Lo que cuenta, es el movimiento que anima el conjunto del texto y que es muy palpable, cuando se lee de corrido. La apertura progresiva a las corrientes de la patristica y de la liturgia oriental aparece entonces claramente. Un concilio es el punto de convergencia de la teología anterior, al nivel de las adquisiciones que pueden realizar una unanimidad substancial<sup>59</sup>. Pero un concilio es también un punto de arranque. El texto de la constitución *Lumen gentium* es increíblemente rico en elementos que, como jalones, podrían fundar una renovación todavía más amplia de la eclesiología<sup>60</sup>.

3. Si se intenta agrupar los rasgos de la eclesiología que con más fuerza se han puesto de relieve en la constitución, el cuadro obtenido es de gran riqueza. La Iglesia como misterio y sacramento primordial; el punto de partida trinitario, la múltiple iluminación de las imágenes bíblicas como la paradoja de la existencia de esta Iglesia universal en la Iglesia católica; la realidad del pueblo de Dios reunido en la comunión eucarística, alrededor del obispo y de sus sacerdotes y diáconos<sup>61</sup>,

58. En DE, n.º 23 y 27, hay desarrollos esenciales sobre estos puntos, primero a propósito de las agrupaciones de Iglesias (entre las cuales se encuentran los antiguos patriarcados), luego a propósito de lo que los alemanes llaman *Altargemeinde*, es decir, presencia de «la Iglesia de Dios», en una especie de «catolicidad intensiva» en toda comunidad legítimamente reunida alrededor de sus obispos. Cf. también N. AFADASSIEV - N. KOULOMZINE, *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel 1960, p. 9-64 («la Iglesia que preside en el amor»).

59. Un concilio no es una «victoria de las vanguardias» de la teología, sino una búsqueda diligente y religiosa de la unanimidad alrededor de las verdades y decisiones esenciales que deben tomarse frente a la «ecumenicidad» o universalidad de la misión de la Iglesia.

60. La constitución *Lumen gentium*, tanto como los decretos sobre el ecumenismo y la liturgia, no deben ser «opacos»; deben ser transparentes; en el estudio de O. ROUSSEAU, citado anteriormente, p. 120, n.º 1, el autor termina diciendo que la constitución se ha desarrollado en el sentido que conocemos porque se ha abierto progresivamente a los aportes de la renovación litúrgica, patristica, bíblica, ecuménica; agrega que este texto no se interpone como una barrera en la corriente del río, sino como una toma de conciencia que permite jalonar, encauzar, la marcha ulterior de la misma corriente: el campo de investigación abierto es, en efecto, comunión, colegialidad, papel de la eucaristía, tema de las Iglesias locales, tema de Jerusalén, etc.

61. Es bueno señalar que en el texto de DE el diaconado no es una «etapa» del sacerdocio, sino que se une al contrario directamente al obispo; éste es ayudado, ya sea por sus sacerdotes, ya por sus diáconos, en una serie de tareas sacerdotales o ministeriales: en este sentido había querido hablar el concilio de Trento acerca del diaconado (cf. S. EHSE, *Conc. Trid. Acta*, VI, Friburgo de Brisgovia 1924, p. 601, lín. 9-34, y K. RAHNER y H. VORGIMMLER, *Diaconia in Christo, Ueber die Erneuerung des Diakonates*, col. *Quaest. disp.*, Friburgo de Brisgovia 1962).

animado por los carismas del espíritu, viviendo desde dentro los misterios de la fe, llamado a la santidad, es decir, a la justicia y a la caridad teologal, es decir, también a la divinización, en la espera gozosa y en unión con los santos del cielo; la jerarquía como servicio en nombre de Cristo, a este pueblo de Dios, en la comunión jerárquica, al mismo tiempo sacramental y jurídica, del colegio apostólico, es decir, del *ordo episcoporum*, en unión con el sucesor de Pedro, obispo de Roma y pastor universal<sup>62</sup>; en fin, la perspectiva histórica de una Iglesia peregrinante por el desierto, hacia la Jerusalén celestial en la fuerza de Cristo resucitado, en su Espíritu Santo, santa y purificándose sin cesar, signo de esperanza, «hasta que Él venga» (1 Cor 11, 26).

Todos estos temas han sido preparados en colecciones de estudio como *Unam sanctam, Théologie, Quaestiones disputatae, Irénikon*. ¡Todo esto nos coloca lejos del «triumfalismo» tan severamente reprochado en el primer esquema de 1962!<sup>63</sup>.

En esta perspectiva de conjunto hay que colocar de nuevo el debate de la *colegialidad*. Este aspecto, cuya toma de conciencia, desde el punto de vista conciliar, data del año 1960, adquiere entonces su significación profunda: tanto en el plano pastoral como en el de la teología propiamente dicha, se sitúa al nivel de la *eclesiología de comunión*<sup>64</sup>, como lo repite por tres veces la famosa «nota preliminar»<sup>65</sup>. Se puede decir de

62. Es importante no confundir los diversos aspectos del papado: El papa es obispo de Roma, patriarca de occidente: como en occidente no hubo nunca sino una iglesia patriarcal, el peligro de «confundir» esta dignidad con la de pastor universal es muy real; es pastor universal: esta calidad está unida, de hecho y de derecho, con su calidad de obispo de Roma; es primado de Italia; jefe de la ciudad del Vaticano: el título de *Pontifex maximus* está ligado al principado temporal de los papas, mientras que el de *Summus Pontifex* se refiere a la función pastoral universal. Se podrá leer el notable discurso de monseñor BETAZZI sobre la *Collegialité dans la tradition récente*, en DCV, p. 70-75; cf. también el Anuario Pontificio, donde todos estos títulos del papa son mencionados. Léase también, en el campo del régimen concreto, en el cual están implicados estos diversos aspectos, el discurso de J. AMMANN, *A propos des nonciaures et délégations apostoliques*, en DCV, p. 149-154.

63. Remito aquí a mi ensayo, *Le ferment des idées dans l'élaboration de la Constitution, en L'Eglise de Vatican II*, ed. bajo la dirección del padre BARAUNA, O.F.M. (cit. supra), donde he tratado de seguir la elaboración histórica del texto, a partir de las grandes corrientes de ideas internas del concilio, pero unidas a las corrientes teológicas de lengua alemana (Iglesia como misterio, sacramento, pueblo de Dios), de lengua francesa (sacramentalidad-colegialidad), de lengua italiana (estudios jurídicos e históricos sobre la colegialidad), de lengua española (problemas de la pneumatología en eclesiología, interés por el laicado), de lengua inglesa (libertad religiosa, etc.).

64. Aquí hay un punto de convergencia entre la constitución litúrgica, el decreto sobre el ecumenismo y *Lumen gentium*. El libro de J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, col. *Unam Sanctam*, París 1962, es el primero que intenta precisar este punto de vista y que propone una nueva «definición» de la Iglesia que integra tanto el elemento jurídico como el sacramental.

65. P. SMULDERS, en «Streven», diciembre 1964, y E. SCHILLEBECK, en «Kultuurleven», enero 1965, no destacan suficientemente este aspecto positivo de la «Nota».



este debate que es ya tan famoso en el Vaticano II, como lo fue el del primado en el Vaticano I.

4. Desde un punto de vista más preciso y detallado, la eclesiología de la constitución *Lumen gentium* se relaciona con cuatro corrientes teológicas.

a) Es *bíblica* por el uso de diferentes imágenes escriturísticas y por el hecho de ser una eclesiología del cuerpo místico, pero situándose más allá de la encíclica *Mystici Corporis*.

b) Implica una *antropología*, es decir, una visión de la existencia cristiana, especialmente en los capítulos segundo y séptimo.

c) Es *sacramental*, antes que canónica y jurídica. En efecto, el texto insiste sobre el *bautismo*, sacramento por el cual el hombre es incorporado a Cristo, y por consiguiente, en cierto sentido, a la Iglesia, lo que abre perspectivas importantes desde el punto de vista ecuménico<sup>66</sup>. A continuación, la constitución subraya el sentido de la *consagración episcopal*, «plenitud del sacramento del orden», fundamento de las tres funciones (*munera*) episcopales, como también de la inserción del obispo en el colegio u *ordo* episcopal. En fin, esta eclesiología es sacramental por la mención, quizás un poco rara y dispersa, de la *eucaristía*: si la Iglesia hace la eucaristía, la eucaristía, a su vez, hace a la Iglesia, había escrito H. de Lubac (cit. en DC, n.º 1434, 18-10-64, col. 1241).

d) Es *escatológica*, especialmente cuando se analiza la génesis del texto<sup>67</sup>. «Más en el mundo y menos del mundo», repite a menudo el padre Congar<sup>68</sup>. Lo que al hombre moderno le gusta llamar «tensión dialéctica», se llama sencillamente las sombras y luces, la santidad y el pecado, las persecuciones y alegrías de la Iglesia, cuya condición de peregrinante aparece cada día más a medida que progresa el pensamiento. Cada uno de estos cuatro aspectos es al mismo tiempo *ecuménico*, porque se remonta a la fuente de origen; es también *misionero*, por una apertura al diálogo, de esta Iglesia apostólica, enviada al mundo para anunciarle la salvación en Jesucristo.

5. Un día, en el curso de los debates del concilio, monseñor Philips describió las *dos tendencias* en las que se divide el campo del pensamiento *teológico*. Una es «más solícita de fidelidad a lo tradicional; otra,

66. El libro del cardenal AGUSTÍN BEA, *Pour l'unité des chrétiens*, París 1963, se funda en gran parte sobre esta «eclesiología bautismal».

67. Cf. nuestro estudio señalado supra, nota 63, y el estudio del padre KLOPPENBURG, que examinará las modificaciones que llevaron el texto a la redacción actual.

68. Cf. Y. CONGAR, *Pour une Eglise servante et pauvre*, col. *L'Eglise aux cent visages*, París 1963. Todo este número 4 está inspirado en una conferencia de Y. Congar.

más preocupada de la difusión del mensaje al hombre contemporáneo...» Una «se mueve con soltura en el mundo de las ideas abstractas e imperiturbables, con el peligro de encerrarse ahí, de confundir los conceptos con el misterio que está por encima de ellos... El segundo tipo de teólogo... está convencido de que su visión de la verdad no se identifica en todas sus formas con la verdad misma... Tiene más sentido de la historia y aunque considere cualquier definición sancionada por la Iglesia como irreformable, sin embargo, la cree susceptible de un esclarecimiento más profundo y de un enunciado más lúcido...» (P, I, p. 224, 228, 229).

Si, en el plano de los individuos, la opción entre estas tendencias «está influida por su temperamento, su educación, su preocupación primordial, el cargo particular del cual están investidos y por la coyuntura histórica o local en las que están llamados a trabajar» (P, I, p. 229), en el plano de un concilio ecuménico, todas estas alternativas deben superarse. La eclesiología del concilio Vaticano II se esfuerza por *integrar las dos perspectivas*, a veces con el riesgo de dar un texto donde se une un mosaico de elementos diversos. Pero una perspectiva centrada en un retorno a las fuentes de la eclesiología indivisa, trata de no perder nada de las adquisiciones de un pensamiento más abstracto y jurídico.

Nadie sale de un concilio con el sentimiento de una victoria total o de una derrota radical: el sufrimiento experimentado por los más lúcidos al final de la tercera sesión, sufrimiento entremezclado con la alegría de ver promulgar el *primer texto conciliar que abarca todo el misterio de la Iglesia*, demuestra que no se asistía a un acontecimiento meramente humano. La unanimidad, dolorosamente obtenida sobre el tercer capítulo, especialmente durante los últimos días, deja ver que el concilio no es el triunfo o la derrota de una escuela de teología, sino el descubrimiento y la proclamación de esas verdades esenciales por la asamblea universal de los obispos, para todas las Iglesias locales y para todos los tiempos<sup>69</sup>. Esta unanimidad, tomando una expresión del cardenal Suenens, es «el acontecimiento del Espíritu Santo».

De modo que las palabras de Paulo VI, al terminar esta sesión, son muy oportunas: «Verdaderamente podemos decir que la divina presencia ha preparado para nosotros una hora de luz; ayer, lentamente madurada, hoy, resplandeciente, mañana, ciertamente rica en enseñanza, impulso y mejora para la vida de la Iglesia» (ICI, n.º 229, 1-12-64, p. 7).

69. Volvemos a decir que esto no implica que la constitución *Lumen gentium* haya definido dogmas, en el sentido en que lo hizo el concilio Vaticano I. Sobre este punto, leer el estudio de P. BETTI que aparecerá en *L'Eglise de Vatican II*, ed. por el padre BARAUNA (la edición francesa aparecerá en la col. *Unam Sanctam*).

## Capítulo cuarto

### LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL

#### I. LA CONSTITUCIÓN PASTORAL «GAUDIUM ET SPES»

##### 1. *Puntos de arranque en «Lumen gentium».*

El punto de arranque del célebre «esquema XIII» fue puesto desde el comienzo de la constitución *Lumen gentium*. Al hablar de la Iglesia como del «sacramento» de la unidad del género humano, al subrayar al mismo tiempo el carácter trascendente de esta unidad cuando se realiza en la caridad de Cristo, se mencionaba ya un tema central del concilio. Éste reaparece al comienzo de *Gaudium et spes* (n.º 1), como también en las primeras líneas de la declaración sobre la relación entre la Iglesia y las religiones no cristianas (n.º 1).

Un acceso en forma más precisa a la cuestión aparece luego en el capítulo VII de *Lumen gentium*, acerca del carácter escatológico de la Iglesia en marcha: «La restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la venida del Espíritu Santo y continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, en tanto que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos ha confiado en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. Flp 2, 12). La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, hasta nosotros (cf. 1 Cor 10, 11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente, ya que la Iglesia, aun en la tierra, se reviste de una verdadera si bien imperfecta santidad. Y mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra, en los que tenga su morada la santidad (cf. 2 Pe 3, 13), la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas que gimen entre dolores de parto hasta el presente, en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rom 8, 19-22)»<sup>1</sup>.

1. Constitución dogmática *Lumen gentium*, ed. BAC, Madrid 1965, p. 93-94. Al citar los documentos conciliares mencionamos el número y, a continuación, el párrafo.

Este texto manifiesta el vínculo a la vez sacramental y sociológico que enlaza a las dos constituciones conciliares sobre la Iglesia. Vínculo sociológico: la Iglesia no se presenta al mundo como enfrente de él; está «en» el mundo de este tiempo; por su acción santificante y por la aportación que ofrece a la edificación de un mundo mejor; es para el mundo, es enviada al mundo. Vínculo sacramental: la salvación que aporta la Iglesia, en Jesucristo, es purificación del pecado, pero también divinización, transformación del hombre, en Cristo resucitado. El universo participa misteriosamente en esta redención del hombre.

En nuestra época, en la que existe peligro de centrar demasiado la visión cristiana sobre la aportación inmediata — de orden primeramente sociológico, económico, cultural — al mundo que se ha de edificar, había que recordar esta base estrictamente teológica de la presencia de la Iglesia en el mundo. Este tema, que reaparecerá explícitamente en el mismo esquema XIII — por ejemplo, al final de cada uno de los capítulos de la primera parte, donde aparece Cristo resucitado, Señor del universo, en quien se reúnen las líneas de la creación y de la redención —, es el corredor subterráneo que enlaza a *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. Con la realidad sacramental se marca también, en este pasaje del capítulo VII, la dimensión escatológica, la tensión entre el «ya» y el «todavía no».

Hay que descubrir esta «filigrana» del esquema XIII en el esquema sobre la Iglesia, a fin de situarlo de golpe más allá de una perspectiva estrictamente occidental. Los reformadores insisten en la desviación entre las acciones humanas y la ruptura profética del juicio de Dios; los ortodoxos subrayan la primacía del «humanismo escatológico» o de los valores de transfiguración; aquí podrán descubrir esa dimensión, sin la cual el esquema XIII no sería sino un panorama bastante superficial de un mundo visto a través de un cendal falsamente optimista.

## 2. *Perspectiva universal de «Gaudium et spes».*

Una de las primeras preocupaciones de los redactores de esta constitución pastoral fue la de ampliarla hasta las dimensiones del mundo, tanto en el espacio como en el tiempo. La misma preocupación se nota en documentos como el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. Es uno de los rasgos mayores del Vaticano II, que «corresponde en el mundo moderno al concilio de Jerusalén en el mundo antiguo».

Aunque reproducimos los textos del concilio según la traducción de BAC, Madrid 1965, en alguna ocasión nos hemos permitido ligeras modificaciones para atenernos más fielmente al original latino. El lector que lo estime necesario podrá consultar este original, publicado al pie de la mencionada traducción.

«La Iglesia acaba de dar cima a su primera implantación en el mundo, ha recorrido por primera vez los problemas humanos. Y he aquí que de repente el Espíritu la desembaraza de lo que entorpecía su marcha, para que, aligerada, salga al encuentro de la humanidad. La Iglesia abandona su gloriosa seguridad, se lanza a alta mar movida por el soplo del Espíritu. La misión de la Iglesia en el mundo puede desplegarse con toda su amplitud. Y al servicio de esta misión tendrá que hacer la Iglesia el inventario crítico de sus experiencias durante dos milenios que — con sus rupturas trágicas de los siglos VI, XI y XVI y con sus grandes crisis espirituales — constituyen un todo. Los nombres mismos de los papas, Juan, Paulo, suenan como una promesa al alborar de una nueva era: por todas partes se manifiesta la exigencia de una renovación evangélica mediante una presencia nueva en un mundo que se constituye de nuevo.»

«Jerusalén — Vaticano II: esta comparación no es fortuita. Responde, en efecto, a la visión misma de Juan XXIII. ¡Cuántas veces se refirió el papa en sus discursos al primer sínodo de Jerusalén! Entonces, decía, fue cuando afrontó la Iglesia el problema misionero más grave de toda su historia. ¿Qué había que imponer a los paganos para que pudieran entrar en la Iglesia y formar el cuerpo de Cristo? Y la solución que había hallado, pensaba dicho papa, era todavía actual, en *función de lo que el tiempo requiere.*»

«Esta comparación entre Jerusalén y el Vaticano II ayuda a comprender la constitución sobre la Iglesia, puesto que la toma de conciencia de la Iglesia por sí misma se ha ordenado a una renovación evangélica, con vistas a una mayor fidelidad de la Iglesia a la misión recibida de Cristo. Esta comparación pone de manifiesto por sí misma la unidad de las constituciones, de los decretos y de las declaraciones conciliares. La Iglesia, completamente iluminada por la luz de la revelación, completamente abierta al ecumenismo y a la misión, se abre al mundo, en un renuevo de la conciencia de todo el pueblo de Dios (obispos, sacerdotes, laicos, religiosos). Y el hilo conductor de este renuevo misionero es la constitución sobre la Iglesia, impuesta por la constitución sobre la revelación y prolongada como la cosa más natural por el esquema XIII. El concilio, querido por Juan XXIII como un auténtico pentecostés, recobra así en profundidad el sentido de la misión, de la proclamación del evangelio, la relación evangélica con «los otros», cristianos, creyentes e incrédulos»<sup>2</sup>.

La exposición preliminar, «Situación del hombre en el mundo de hoy» (n.ºs 4-10), quiso señalar, en una descripción sobre todo fenome-

2. M.J. LE GUILLOU, en DC (= Ed. du Centurion, París 1965), 4, p. 69-70.

nológica, las esperanzas y las angustias que animan y obsesionan actualmente al género humano; en particular, las antinomias que lo desgarran: conciencia de la unidad, pero conflictos de fuerzas; intercambio de ideas, pero diversidad de sentido de las palabras según las ideologías; sobreabundancia de riquezas, pero miseria en dos terceras partes del universo. Ante tal marejada, el hombre de la calle se pregunta cuáles son todavía los valores permanentes; se pregunta también cómo armonizarlos con los descubrimientos recientes (n.º 4).

El fondo del problema es la gran mutación ante la que se halla el universo. Hay que franquear un umbral, hasta tal punto que, por ejemplo, en el capítulo sobre la cultura, se hablará de un «nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» (n.º 55). Cambios en el orden social, cambios psicológicos, morales, religiosos, siempre bajo el signo de la ambivalencia y de la complejidad. Por ejemplo, por lo que atañe a la vida religiosa: «Por una parte, el espíritu crítico más agudizado la purifica de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos y exige cada vez más una adhesión verdaderamente personal y activa a la fe, lo cual hace que muchos alcancen un sentido más vivo de Dios. Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se justifica fácilmente esta conducta como exigencia del progreso científico y de algún nuevo humanismo» (n.º 7, 3).

Estas mutaciones provocan lo que el esquema llama «desequilibrios del mundo moderno», al nivel de la persona, en el seno de la familia, entre razas, categorías sociales, países ricos y países pobres (n.º 8). Al mismo tiempo se acreditan las aspiraciones cada vez más universales del género humano: «Entre tanto, se afianza la convicción de que el género humano puede y debe no sólo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino que le corresponde además establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad» (n.º 9, 1).

Por último, más profundamente que estas antinomias, que uno podría quizá verse tentado a atribuir a «errores de cálculo» o a «defectos técnicos» de la maquinaria social, política y económica, hay «un desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre... Por ello siente en sí mismo la división» (n.º 10, 1). Por lo demás, ahora más que nunca se plantean las cuestiones últimas: «¿Qué es el hombre?

¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?» (n.º 10, 1, final).

### 3. Dimensión antropológica, cosmológica y cristológica.

El último apartado de la exposición introductoria esboza lo esencial de lo que luego se tratará en detalle: La respuesta de la Iglesia a esta esperanza y a esta angustia es Cristo resucitado: «Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que deban salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que, bajo la superficie de los cambios, hay muchas cosas permanentes que tienen el último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época» (n.º 10, 2).

La constitución afirma así su intención netamente cristológica. Hay aquí primeramente una fidelidad consciente a *Lumen gentium*, constitución centrada sobre el «misterio de la salvación en Jesucristo»; hay luego la preocupación de inspirarse en *Ecclesiam suam*, de Paulo VI, donde tan felizmente se sitúa en el centro mismo de la eclesiología el vínculo de la Iglesia con Cristo; finalmente, hay una voluntad muy explícita de buscar en la cristología la clave de la cuestión.

La cuestión que el hombre se plantea a sí mismo, que es él mismo, es la que preocupa a diferentes espíritus. Tanto los que optan por Dios como los que lo niegan, ponen estas afirmaciones en relación con el humanismo. Es sabido (cf. infra, n.º 5) que precisamente en nombre del hombre y de su dignidad creen algunos deber afirmar que Dios no existe. Por lo demás, es grande el peligro de buscar la respuesta en el hombre mismo; quizá es todavía más peligroso presentar la religión casi exclusivamente como «al servicio» del hombre y de su historia. Hay aquí un antropocentrismo «religioso», que es más que ambiguo.

Ahora bien, como indica el esquema XIII, la clave del hombre está en Jesucristo resucitado. En Él, en efecto, resplandece la imagen de Dios

que es la «cifra» suprema de la vocación humana. En efecto, si nos limitamos a describir al hombre como «animal racional», compuesto de «cuerpo y alma», se ve con dificultad cómo podría ser verdaderamente él mismo en la obediencia a Dios, en la humildad y en la cruz. Si, por el contrario, según la Biblia y como hace el esquema XIII, se toma como criterio de la antropología la creación del hombre a imagen de Dios, se comprende cómo el mismo hombre llega a cumplir totalmente su vocación, no ya «a pesar de la obediencia», sino «a través de ella» y «por ella». Era necesario, en efecto, que la imagen de Dios en nosotros, pecadores, pasara por esa *kenosis*, por esa obediencia hasta la muerte, para hacerse totalmente transparente a la vida de Dios. Con otras palabras: es preciso que al tema de la imagen se añada el del Servidor doiente de Isaías — «yo no he venido para ser servido, sino para servir» —, para que, una vez vencidos el pecado y la muerte, participe el hombre en la resurrección de Jesús, en su «victoria», en su dominio sobre el mundo.

El término «mundo» se explica desde el principio en el sentido complejo de una realidad creada y rescatada del pecado: «La Iglesia tiene, pues, ante sí al mundo, esto es, la familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive: el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias, el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación» (n.º 2, 2) <sup>3</sup>.

Este texto sitúa a la constitución pastoral en su verdadera luz, la de una visión del mundo fundada en la idea de creación, redención, transfiguración. Con otras palabras: la antropología, la cosmología y la escatología convergen en la figura del Verbo, creador e iluminador, «hecho carne» y «habitando entre nosotros», que nos rescata y nos resucita, Cristo Señor <sup>4</sup>.

A esta luz hay que releer las líneas que terminan el capítulo II de la primera parte, en el que el concilio, bajo el título bíblico «Tierra nueva y cielo nuevo», esboza la participación del universo en la salvación del hombre: «Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la

3. La estructura del texto latino (una sola frase dividida por dos « ; ») muestra muy bien la unidad de la realidad en cuestión y su profunda complejidad.

4. Es uno de los temas que estudia también el Consejo Ecuménico de las Iglesias en la preparación de su conferencia mundial de julio de 1966 en Ginebra sobre *Church and society*. En esta diferencia de título («sociedad» en lugar de «mundo») hay un indicio de la diferencia entre reforma y catolicismo en esta materia.

libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor, y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados cuando Cristo entregue al Padre “el reino eterno y universal, reino de verdad y de vida, reino de santidad y gracia, reino de justicia, de amor y de paz”. El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (n.º 39, 3).

Es la primera vez que un concilio ecuménico se muestra tan explícito en este punto; ya no se podrá decir nunca que la Iglesia, en el siglo XX, predicó, bajo el nombre de cristianismo, no se sabe qué *escape philosophy*. A esta clara luz hay que ver en detalle lo que el esquema XIII declara acerca de la vocación del hombre, del ateísmo y de la cultura <sup>5</sup>.

#### 4. La Iglesia y la vocación humana.

«¿Qué es el hombre, para que te acuerdes de él? — exclama el salmista —, ¿el hijo del hombre, para que te cuides de él? Lo has hecho apenas inferior a Dios, coronándolo de gloria y de esplendor: lo estableces sobre la obra de tus manos, todo lo has puesto bajo sus pies» (Sal 8, 5-7). Estas palabras resumen la intención fundamental de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. La Iglesia está también al servicio de los hombres.

En efecto, lo que el concilio quiso esborzar es una doctrina sobre el hombre o, dicho en otra forma, una antropología. «Uno de los quehaceres más importantes — escribía Charles Du Bos —, sería el de escribir un nuevo tratado del alma.» De acuerdo, pero un deber más urgente, más vasto, invita a esbozar primero un tratado del hombre.

1. El esquema XIII quiere presentar al hombre concreto, «de carne y hueso», al que por su condición corporal resume el universo físico y está enraizado en un espacio y en un tiempo, que la Biblia nos dice haber sido creados por Dios, que son el lugar de una historia, la cual tiene sentido porque está abierta a la esperanza. Así nos vemos de golpe más allá de ese dualismo que prácticamente separaba el alma del cuerpo. Sin hacer mención de Nietzsche, la constitución rebasa ese «platonismo para el pueblo» que el filósofo alemán veía en el cristianismo.

No se presenta, pues, primeramente al hombre individual, aislado en su biblioteca o refugiado en los «serenos templos» de la sabiduría, sino

5. Hemos escogido estos tres puntos como particularmente típicos y muy en conexión con la intención general de este libro.

al hombre en el mundo: la persona humana, la comunidad de bienes, el hombre en el universo; estos tres capítulos de la primera parte versan sobre estas tres verdades cristianas.

El hombre es creado a imagen de Dios: se ha dicho que esta expresión es oscura para el espíritu contemporáneo. Basta abrir el Génesis en su primer capítulo para descubrir el sentido fundamental de este tema: el hombre es creado a imagen de Dios, es decir, está llamado a sometérselo, a hacerlo humano. Desde luego, esta creación a la imagen de Dios aparece también en la inteligencia, en la voluntad, en la conciencia del hombre. En nuestra época, demasiado propensa a un cierto utilitarismo, conviene insistir en la importancia de la búsqueda desinteresada, en la contemplación. No hay inconveniente en que el poder que el hombre ejerce sobre el universo tenga sus raíces en la vocación divina del hombre. ¿Quién no ve la luz que esto proyecta sobre el trabajo científico, por el que la humanidad intenta construir «un mundo mejor»?

El texto habla de «la humanidad»: a la comunidad de los hombres está, en efecto, encomendado este quehacer. El hombre creado a imagen de Dios es «hombre y mujer»; en el centro mismo de lo que Dios quiso al crearlo se halla esta relación, esta comunidad primordial; hay esta «pluralidad» que funda la vida social en el diálogo, la fraternidad y el amor. Juntos es como los hombres ejercen en el universo esta actividad. La cuestión que me interesa, decía ya en 1947 Teilhard de Chardin a Maurice Blondel, es saber si lo que las nueve décimas partes de la humanidad hacen en las nueve décimas partes de su tiempo, es decir, la construcción de la ciudad terrestre, tiene sentido con respecto al reino de Dios. El esquema XIII intenta dar algunos principios teológicos para responder a esta cuestión crucial.

El universo es, en efecto, creado por el Verbo: «todo fue hecho por Él», dice san Juan en el prólogo de su evangelio. El Verbo está cerca de su creación; está en ella, en forma velada, aun antes de su encarnación, como dirá san Ireneo. Por tanto, en el universo hay realidades que, aun sin haber llegado hasta ellas la irradiación de la Iglesia, pueden estar habitadas misteriosamente por el Verbo iluminador<sup>6</sup>.

Ahora bien, esta criatura humana cayó en el pecado. El filósofo francés Albert Garaudy, en un «balance del concilio» que publicó en

6. La «cosmología» cristiana, mucho más explícita en el texto propuesto al comienzo de la cuarta sesión, quedó algo reducida en la última elaboración del texto. El asunto es muy nuevo en la teología actual; además, se quiso atraer la atención hacia el hombre como centro a la vez de los esfuerzos culturales y de los riesgos de caída en el pecado; de ahí, igual insistencia sobre el pecado, como también sobre Cristo, Señor. El capítulo sobre la cultura es sin duda el que ha conservado más «singularidades» de la cosmología cristiana, anteriormente mucho más acentuada en el texto.

el periódico «Le Monde», habló a propósito del esquema XIII, en su última redacción, de esa «grisalla del pecado» con que se habría «espolvoreado y recubierto luego un primer texto más optimista». Desgraciadamente, el egoísmo, el odio, la violencia son realidades muy visibles. El texto de la constitución insiste en el hecho de que los desórdenes que hay en el mundo no son debidos únicamente a «defectos técnicos», a errores accidentales de organización, sino que provienen de una propensión al mal que divide radicalmente al hombre mismo. Esto es el pecado, el desorden fundamental, que no podrá nunca ser curado totalmente por remedios humanos.

Esto no quiere decir que el hombre pueda reposar pasivamente en Dios renunciando a luchar contra el mal y contra el sufrimiento. Todo lo contrario. Significa únicamente que la esperanza humana debe articularse sobre la esperanza cristiana: ésta, a manera de una «memoria del futuro», sabe que Dios, a través de nuestros esfuerzos, sosteniéndolos y transfigurándolos, manifestará la ciudad de paz y de luz, revelará «el nuevo cielo y la nueva tierra», en los que habitará la justicia.

2. Evidentemente, el centro de gravedad de esta doctrina del hombre es Jesucristo. Es el «nuevo Adán», es decir, el hombre perfecto, el hombre nuevo. La realidad de su condición de hombre no queda absorbida por su condición de Hijo de Dios; por el contrario, ésta la salvaguarda, la funda, la consagra. Por haber vencido Cristo al pecado, venció también a la muerte, manifestando así en su señorío, en su dominación sobre las fuerzas del mal, el sentido total de la salvación: por su muerte venció a la muerte, dice la liturgia. El hombre entero, solidario de sus hermanos humanos, responsable del universo, es al que Cristo debe hacer humano, es el que es salvado. En la comunión de todos los hombres en Él, en la Iglesia, pueblo de Dios, es donde la comunidad de todos los hombres halla su último significado. En su victoria sobre la muerte es como el universo participa misteriosamente en la redención.

«La Iglesia del concilio — dijo Paulo VI en su discurso de clausura —, sí se ha ocupado mucho, además, de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta.» «Todo esto... ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado, no; vuelto, sí... Amar al hombre — decimos —, no como instrumento, sino como primer término hacia el supremo término trascendente, principio y razón de todo amor... y entonces este concilio se reduce a su definitivo significado religioso, no siendo otra cosa que una potente y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del

amor fraterno, a aquel Dios “de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, en quien habitar es vivir”.»

### 5. *La Iglesia y el ateísmo.*

Según san Agustín, «la razón mayor de la dignidad humana está en la vocación del hombre a la comunión con Dios». ¿Cómo se explica, pues, que tantos de nuestros contemporáneos no perciban este lazo íntimo y vital con Dios y hasta a veces lo rechacen, hasta el punto de que «el ateísmo deba considerarse como uno de los problemas más serios de nuestro tiempo»?

Esta cuestión suscitó el interés de casi todos los padres conciliares; fue una de las más debatidas, de modo que el esquema XIII contiene tres números consagrados a ella. Por lo demás, una subcomisión especial se ocupó de su redacción<sup>7</sup>.

1. El texto se niega a condenar; invita más bien a tratar de conocer las diversas formas de ateísmo y a comprender sus orígenes. El ateísmo negativo, por ejemplo, es el caso de los que juzgan imposible probar la existencia de Dios, o por lo menos saber algo cierto sobre este particular. Entre éstos los hay que quieren prácticamente explicarlo todo por las ciencias exactas: recordemos a Jean Rostand; otros prefieren afirmar al hombre antes que negar a Dios: el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty parece ir en este sentido; otros todavía, como Albert Camus, son ateos por una vigorosa protesta contra el mal, tanto moral como físico, de que está lleno el mundo; otros todavía, llenos del sentimiento auténtico de poder del hombre sobre el mundo, tienen mayor dificultad para captar la realidad de la marcha hacia Dios; otros finalmente, como algunos personajes de Françoise Sagan, «no piensan nunca en Dios».

Se analiza luego el ateísmo sistemático; es el que se podría llamar «ateísmo positivo». En este sentido, afirma Sartre que «el ateísmo es un humanismo», es decir, la inexistencia de Dios es condición de la realidad del hombre y de su empeño en la ciudad terrestre. Es una vez más el comentario famoso de Malraux sobre una frase de Nietzsche: «Dios ha muerto, por tanto, ha nacido el hombre.» Lo que caracteriza

7. Esta parte no es inútil después de lo que dijimos sobre el ateísmo en la segunda edición de este libro. Sólo pretende, en efecto, presentar las grandes líneas de la respuesta conciliar sobre la materia. Notemos que se prepara la próxima publicación de una enciclopedia bajo la dirección de L. GIRARDI, *L'ateísmo contemporáneo*. En ella se hallará nuestro estudio sobre *L'athéisme dans la littérature moderne*.

esta forma de ateísmo tan propagada, es una desconfianza instintiva ante toda fe religiosa, que implicaría de suyo una tentativa de evasión, de fuga para evitar el enfrentamiento con las realidades de este mundo, en el que los hombres tienen hambre y sed, tienen frío, están enfermos. El hombre debería ser «el único artifice de su destino» y del de la humanidad, a fin de que sus energías se aplicaran verdaderamente a la realidad concreta de la humanidad y de la historia. El esquema XIII precisa que esta forma de ateísmo es con frecuencia, en nuestros días, propagada e impuesta por regímenes políticos, sirviéndose de medios de presión conocidos y descritos por la sociología.

2. Vale la pena decirlo: el concilio se ha negado a pronunciar el anatema. La sola enumeración de las diversas formas de incredulidad, tal como acabamos de resumirla, basta ya para mostrar que el objetivo es descubrir y comprender las causas del ateísmo, tanto las que vienen de la situación de la sociedad profana o religiosa como las que provienen de las experiencias fundamentales de este o de aquel hombre. El concilio se negó incluso a citar explícitamente el marxismo y el comunismo: estos términos, de múltiple significado, en los que elementos filosóficos, sociológicos, políticos y económicos están mezclados con elementos religiosos, podrían ser mal comprendidos. En particular, se podría no ver claramente la intención única y claramente religiosa de las afirmaciones del concilio a este propósito.

Lo que esboza el texto es más bien lo esencial de la actitud de la Iglesia frente al ateísmo. Claro está que no puede la Iglesia dejar de reprobear el error del ateísmo, puesto que éste contradice la razón y a la experiencia común de la humanidad. Pero quiere sobre todo descubrir las causas profundas de la incredulidad, con el fin de estudiarlas seriamente. Ahora bien, este estudio pone de relieve que la esperanza de los bienes celestiales no disminuye en nada la importancia de los quehaceres terrestres, sino que, al contrario, da a éstos nuevos motivos para aplicarse a ellos. Por lo demás, la Iglesia afirma que, sin el fundamento divino, se ve herida la dignidad humana y quedan sin respuesta los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpabilidad y del dolor.

El hombre mismo es el que, para sí mismo, representa una cuestión no resuelta, pero percibida obscuramente, y algo más claramente en el momento de los grandes acontecimientos de la vida. El éxito de un libro como *Honest to God* (traducido muy imperfectamente al francés con el título de «Dios sin Dios»), de Robinson, muestra en forma paradójica la profundidad y la eterna actualidad de la cuestión de Dios.

Sea de ello lo que fuere, el remedio del ateísmo está en la doctrina cristiana expuesta convenientemente, pero también en la integridad de la vida de la Iglesia y de sus miembros; la Iglesia debe renovarse y purificarse constantemente; es preciso que la fecundidad de la fe cristiana aparezca más claramente, en particular en las actividades de ayuda y de caridad eficaz, de la que tiene tanta necesidad el mundo actual, en el que dos terceras partes de los hombres no tienen el mínimo vital. El texto de la constitución no tiene reparo en decir que también los creyentes tienen su parte de responsabilidad en la incredulidad actual, porque a veces la manera de mostrar su fe más bien oculta, en lugar de manifestar claramente, su verdadero significado. Si en la vida de los cristianos apareciera con mayor claridad la verdad de estas palabras de san Ireneo: «La gloria de Dios es el hombre viviente», el testimonio sería más perceptible y el camino más fácil.

3. Es evidente que todo esto representa una manera nueva de abordar el problema. La Iglesia del Vaticano II ha entrado resueltamente en una estructura de diálogo. Por lo demás, Paulo VI quiso concretar esta nueva manera creando un Secretariado para los no creyentes. «Para» y no «contra», decía el cardenal König, su actual presidente. Es demasiado pronto, sin duda, para precisar el fin y las actividades de este organismo, paralelo al Secretariado para la unidad y al Secretariado para las religiones no cristianas. Su tarea será la de «hacer sensibles» a este inmenso problema a todos los organismos de la misión. El concilio ha mostrado que ya no es posible situarlo entre los corolarios anexos a la actividad pastoral; se trata de un hecho significativo de nuestro tiempo que toda predicación, todo anuncio de las verdades de la salvación, tienen el deber de meditar y de estudiar. Con otras palabras: esta reflexión sobre el ateísmo podría proyectar nueva luz sobre las palabras de san Agustín: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón no sosiega hasta que descansa en ti.»

## 6. *La Iglesia y la cultura.*

1. La segunda parte de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual aborda algunos problemas más urgentes, como son la dignidad del matrimonio y de la familia, la vida económica y social, la vida política, la paz y la guerra. Entre estos problemas, uno de los más importantes es el de la cultura<sup>8</sup>.

8. La cultura es, en efecto, un género de «mediación» indispensable por la que pasa toda proposición del mensaje cristiano a los hombres. Está latente en todos los otros

Durante largo tiempo se ha identificado la cultura con las actividades gratuitas, ligadas a los ocios, que hacen al hombre «más humano». «Todavía no hace mucho tiempo sólo los abogados pasaban por verdaderamente cultos», decía con cierta ironía monseñor Leclercq. La cultura era, como quien dice, el arte de citar oportunamente las páginas del pequeño Larousse.

Ahora bien, la cultura es esto, pero también mucho más que esto. Un hombre que no tuviera cultura no sería hombre en absoluto, sino una especie de animal de la selva. Repitamos una vez más que no existe el «buen salvaje», como tampoco existe el «Emilio» de Jean Jacques Rousseau. La cultura pertenece a la esencia de la persona humana. No es algo superfluo de que se puede prescindir, sino que conduce a la verdadera y plena humanidad. Implica tanto los medios de cultivar la tierra, de hacer progresar las instituciones sociales y políticas, como la expresión artística de las grandes experiencias del hombre. Tiene, por consiguiente, un aspecto sociológico, etnológico; se realiza en la historia; existe un pluralismo de culturas.

Perdónenseme estas palabras, un tanto eruditas. Introducen en el corazón mismo del problema planteado por las nuevas formas de vida (ciencia, juicio crítico, descubrimientos psicológicos, industrialización, urbanización, etc.) que marcan a la cultura con el signo del cambio constante. Por lo demás, el hombre se reconoce como autor de su propia cultura: por primera vez, la humanidad puede actuar a escala planetaria; por ejemplo, se descubre capaz de hacer desaparecer el espectro de la miseria y del hambre. Se trata de un «nuevo humanismo», marcado por el sentido de la responsabilidad para con los hermanos humanos, para con la historia.

Al mismo tiempo aparecen toda una serie de nuevos problemas: conflicto entre los intercambios culturales universales y la sabiduría tradicional de los pueblos — es el drama de África —; conflicto entre la nueva cultura, sobre todo científica, y las formas llamadas «clásicas» de la misma — es el problema de las «humanidades» —; conflicto entre la inevitable especialización y la no menos necesaria síntesis — es el problema de las universidades —; conflicto entre el aumento de las riquezas culturales y la penuria de toda una parte del mundo — es la cuestión que plantea el tercer mundo —; conflicto entre la legítima autonomía de la cultura y la actitud religiosa del don de sí — es una de las claves del problema del ateísmo —.

problemas abordados en esta segunda parte. No hemos querido hablar del matrimonio ni de los otros capítulos sobre la vida económica y social, sobre la vida política y sobre la paz, porque no responden directamente al objetivo de este capítulo: hablar de la Iglesia tal como se ve ella misma y como aparece al mundo al final de este concilio Vaticano II.



2. La constitución no pretende responder a cada una de estas cuestiones, sino únicamente traer a la memoria algunos principios necesarios para el verdadero progreso de la cultura. El texto recuerda, por ejemplo, que la obligación de buscar las cosas de arriba no disminuye, sino que aumenta la importancia de la colaboración de los cristianos en la construcción de un mundo mejor. En efecto, el hombre, al hacer esto, cumple con la orden divina de someter la tierra y de perfeccionar la creación; al mismo tiempo cumple el gran mandamiento de Cristo de sacrificarse por los hermanos. Por lo demás, con el estudio de la historia, de la filosofía, de las ciencias exactas, con las bellas artes, la familia humana puede iluminarse con un reflejo de la sabiduría eterna y hallarse mejor dispuesta para acoger al Verbo divino, ya presente en este mundo aun antes de su encarnación. Por consiguiente, si en el desarrollo de la cultura — por ejemplo, al nivel de las ciencias exactas — hay el peligro de esperar de ella el único criterio de lo verdadero, sin embargo, en la misma búsqueda científica hecha en común, con paciencia, objetividad y olvido de sí hay también valores que pueden ser como una «preparación evangélica» y verse informados, iluminados y transfigurados por la caridad de Dios.

Por lo demás, son numerosos los vínculos que existen entre el evangelio y la cultura. Las diversas formas de cultura han sido siempre un instrumento esencial de la predicación del evangelio: a este propósito recuerda el concilio que la Iglesia no está ligada de manera insoluble con ninguna forma de cultura, sino que puede y debe asumirlas, penetrarlas de su luz, recibir a su vez de ellas el «múltiple esplendor» de una irradiación variada, en el plano del lenguaje. Además, es necesario el respeto mutuo de las diferentes actividades. Por un lado, la Iglesia, al anunciar el evangelio, «civiliza evangelizando»; por otro, reconoce el significado propio de la cultura, que no es solamente un medio para su apostolado. Desde este punto de vista, el concilio, fundándose en textos del Vaticano I, recuerda explícitamente la autonomía, en su orden, de las actividades culturales, y especialmente de las ciencias.

3. De todo esto deduce la constitución algunos quehaceres más urgentes en la actualidad. Es preciso que se reconozca a todos el derecho a la cultura, no sólo en forma teórica, con declaraciones, sino de manera práctica. La importancia de este punto frente al tercer mundo, como también para las masas rurales y para la mujer en el mundo, es algo que no se oculta a nadie. El concilio menciona explícitamente estos puntos.

Se subraya luego la importancia de dar al hombre una cultura integral, especialmente teniendo en cuenta el hecho de que el progreso de la especialización confiere a la noción de «cultura general», o al ideal del «hombre universal», un aspecto cada vez más problemático. En este aspecto, la familia sigue siendo la cuna de la educación y de la cultura. Pero es ayudada en su tarea por la multiplicación de los nuevos medios de comunicación. «Con el disco y la reproducción fotográfica, las artes en el espacio y en el tiempo (arquitectura, escultura y pintura por una parte, música por otra) han hallado su impronta —decía André Malraux—; este hecho es tan importante como el descubrimiento de la imprenta por Gutenberg en 1454.» Hay que mencionar también el libro de bolsillo, los viajes y el turismo, las actividades deportivas.

Finalmente, repitámoslo una vez más, las relaciones entre la Iglesia y la cultura no han estado siempre, por lo menos de hecho, bajo el signo del idilio. Basta recordar el caso de Galileo. Sin embargo, estas mismas dificultades pueden y deben fomentar una irradiación más profunda de la Iglesia: plantean cuestiones nuevas que exigen nuevas investigaciones por parte de los teólogos: basta pensar, por ejemplo, en los problemas planteados por el psicoanálisis; invitan también a los mismos teólogos a renovar su lenguaje, según el deseo expresado por Juan XXIII en su discurso inaugural del concilio; en fin, permiten purificar y hacer más madura la fe de los fieles. También aquí el arte puede ayudar a renovar el lenguaje de la Iglesia.

Es de desear, por tanto, que los fieles desarrollen armónicamente su cultura religiosa y su cultura profana. El concilio desea lo mismo a todos los que estudian teología, ya sean laicos o clérigos: que su estudio se base en un conocimiento más profundo del dato revelado y al mismo tiempo en una vinculación más estrecha con el mundo actual de la cultura.

Así pues, también este capítulo muestra que la Iglesia, en la constitución pastoral del esquema XIII, no quiere presentarse como situada «enfrente» del mundo, sino «en el mundo de este tiempo». Quiere ser menos «del» mundo, pero más «para» el mundo.

## II. EL DECRETO SOBRE EL ECUMENISMO

«Este grande y bello texto — escribe el padre Congar — se explica y tiene consistencia por sí mismo. Traduce el espíritu de Juan XXIII, que, aunque no escribió ni una línea de él, puede considerarse como

su primer padre. Fue, en efecto, Juan XXIII quien quiso el concilio, quien le dio sus dos finalidades, entre las cuales establecía un enlace: la renovación interna de la Iglesia católica, el servicio de la causa de la unidad cristiana. Fue Juan XXIII quien invitó a las comuniones cristianas no católicas a enviar observadores al concilio, quien dio a estos observadores el más liberal estatuto de trabajo, en un clima de apertura y de confianza sin reticencias, saludando él mismo "su cara presencia". Fue Juan XXIII quien, para acogerlos y para tratar todas las cuestiones que había de plantear la apertura ecuménica, creó el Secretariado para la unidad, confiando su dirección al cardenal Bea, asistido por monseñor Willebrands. Fue, finalmente, Juan XXIII quien, desde los comienzos del concilio, asimiló el Secretariado a las comisiones conciliares: acto de gran alcance que permitiría al Secretariado para la unidad intervenir en el concilio, presentar en el mismo textos en su propio nombre, al mismo título que las comisiones propiamente dichas. A esta decisión realmente sensacional, aunque discreta, debemos jurídicamente el presente texto»<sup>9</sup>.

Son bien conocidas las circunstancias en las que el texto fue, finalmente, aprobado por el concilio; el padre Congar las explica<sup>10</sup> y concluye en sentido positivo: «Sin embargo, amigo lector, créeme: te hablo con toda mi sinceridad. Acabo de releer atentamente estos tres capítulos *De oecumenismo*. Su sustancia, su tenor mismo se ha mantenido inalterado. Si los leyéramos por primera vez, ignorando eso de que acabamos de hablar, sólo se vería esta franca y fuerte declaración, hecha por la Iglesia católica unánime, con el padre santo a la cabeza, de sus intenciones de ecumenismo. No, el texto no se ha desvalorizado. Ninguno de nosotros habría imaginado, hace sólo tres años, que pudiera ser tal y recoger un sufragio unánime. Por lo demás, no queremos influir a nadie. Como la voz oída en otro tiempo por Agustín en el huerto de Milán, decimos a todo hermano cristiano: *Tolle, lege!*, ¡Toma y lee! El texto mismo dará prueba de sí...»<sup>11</sup>.

1. Este documento contiene tres capítulos precedidos de un preámbulo. Es útil hacer notar que en el texto latino se ha evitado la expresión *separatus*, pues habría podido hacer creer que los cristianos que no pertenecen a la confesión católica romana están totalmente separados, arrancados de la Iglesia; ahora bien, con la palabra *seiuncti*, se quiso indicar que hay una serie de elementos que siguen uniéndonos,

no obstante la división y en la división. Habría que traducir «desunidos de nosotros», pero la expresión no es muy correcta.

Luego se introdujo un correctivo muy importante en el esquema tal como existía el año último. En lugar de hablar solamente de los «cristianos separados», cosa infinitamente más fácil desde el punto de vista de cierta teología muy propagada, se habla ahora ya de las «Iglesias y de las comunidades cristianas separadas»: a este nivel se sitúa precisamente el problema ecuménico. El punto de vista fue aceptado no sólo en el decreto sobre el ecumenismo, sino también en el número consagrado a los cristianos no católicos en la constitución *De Ecclesia*. Allí también, tras la observación hecha por numerosos observadores, entre ellos el profesor Cullmann, se modificó el texto con el fin de mostrar que se trata de «comunidades eclesiales e incluso de Iglesias».

El preámbulo de este decreto contiene un punto sobre el que conviene llamar la atención. Se dice que «en este movimiento de unidad, llamado ecuménico, participan los que invocan al Dios trino y confiesan a Jesucristo como Señor y Salvador». Los que conozcan la historia del movimiento ecuménico habrán reconocido aquí la fórmula de base del Consejo Ecuménico de las Iglesias, tal como fue ampliada en la asamblea general del C.E.I. en Nueva Delhi el año 1961. Tiene mucha importancia el hecho de hallarse también este tema en los tres primeros números del capítulo 1 de la constitución dogmática sobre la Iglesia: nos presentan a la Iglesia como el medio por el cual realiza Dios su designio de salvación sobre el mundo entero, Dios Padre (n.º 1), Dios Hijo (n.º 2) y Espíritu Santo (n.º 3). Hay, por tanto, aquí convergencia entre el decreto sobre el ecumenismo y la constitución sobre la Iglesia. Aquí se hizo conscientemente alusión al C.E.I.

Luego, el capítulo primero da los principios católicos sobre el ecumenismo. En las versiones precedentes se hablaba de los «Principios del ecumenismo católico». Numerosos padres y no pocos observadores habían hecho notar que esta expresión era no sólo ambigua, sino también errónea, puesto que el ecumenismo es una realidad que existe en sí misma. Lo que este decreto quiere indicar son los principios «católicos» del ecumenismo, es decir, el punto de vista de la Iglesia católica ante un movimiento ecuménico que existe, al que ella se asocia, y en el que invita a participar a los fieles, ya sean obispos, sacerdotes o simples fieles. La Iglesia formula algunos principios, algunas observaciones que tiene interés en recordar.

9. Y. CONGAR, en DC, 1, p. 165-166.

10. Ibid., p. 168.

11. Ibid., p. 169.

2. a) El primer número del capítulo I trata de dar una exposición sucinta sobre la Iglesia.

El primer párrafo insiste en el designio salvífico del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo; menciona la eucaristía.

El segundo párrafo recuerda cómo Jesús, elevado en la cruz, envió su Espíritu, el Espíritu Santo que habita en los creyentes, que llena y rige toda la Iglesia, realiza la admirable comunión de los fieles y los une a todos tan íntimamente en Cristo, que viene a ser el principio de unidad de la Iglesia.

El tercer párrafo, después de unas palabras sobre el designio universal en una Iglesia universal, habla de la Iglesia visible. «Para el establecimiento de esta su santa Iglesia en todas partes y hasta el fin de los tiempos, confió Jesucristo al colegio de los doce el oficio de enseñar, de regir y de santificar.» La idea colegial aparece, pues, al principio; en este marco es donde se menciona la misión de Pedro: «De entre ellos destacó a Pedro, sobre el cual determinó edificar su Iglesia.» La mención de Pedro, sobre el cual se edifica la Iglesia, se pone en relación con la profesión de fe de Pedro; ahora bien, éste es el sentido que hallamos en la tradición patristica más universal: la Iglesia está construida sobre la fe de Pedro; sólo después, según el texto de san Mateo, se dice: «A él prometió las llaves del reino de los cielos, y después de haberle manifestado el apóstol su amor, le confió todas las ovejas para que las confirmara en la fe y las apacentara en la perfecta unidad.»

El párrafo cuarto muestra la realización, a través de la Iglesia visible, de esa unidad querida por Dios y caracterizada por una sola fe, una celebración común del culto divino y una concordia fraterna de la familia de Dios. La Iglesia es presentada como la *koinonia*, la *communio*, la *Gemeinschaft*. De este modo, la Iglesia, único rebaño de Dios, como un signo alzado ante todos los pueblos, poniendo al servicio (aspecto «servicio») de todo el género humano el evangelio de la paz, realiza en la esperanza su peregrinación (aspecto escatológico) hacia el término que es la patria celestial.

El quinto párrafo detalla el misterio sagrado de la unidad de la Iglesia en Cristo y por Cristo bajo la acción del Espíritu Santo que realiza la variedad del ministerio. El modelo supremo y principio de este misterio es la unidad de un solo Dios en la trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Así pues, se menciona a Pedro y a sus sucesores, pero en un contexto en el que se hace distinción entre la verdad esencial, que es del orden del fin, y las verdades, que son también muy importantes, pero que son del orden de los medios.

El esquema presenta, pues, una visión de la Iglesia, que culmina en la Trinidad, por donde había comenzado, al igual que la constitución sobre la Iglesia, que comienza y termina sobre este misterio primordial. Se comprende la importancia de una visión de la Iglesia centrada sobre la comunión de todos en la misma fe, unidad a imagen de la que hay entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: es una alusión, aunque sin citarlo, al texto de san Juan: «Que sean todos uno como tú, Padre, estás en mí y yo en ti.»

b) Se pasa luego a describir el fenómeno de la escisión, la disensión y la división. Algunos obispos habían pedido que se comenzara el segundo número del primer capítulo con una confesión de las faltas y de las responsabilidades de la Iglesia católica en el cisma. El papa, en su discurso de apertura de la segunda sesión, había hecho alusión a estas nuestras faltas en el origen de los cismas. Esto no se reiteró en el decreto sobre el ecumenismo, que quiso presentar los elementos más esenciales y sobre los que todo el mundo podía estar de acuerdo, desde el punto de vista de la orientación que los católicos creen poder dar al movimiento ecuménico. En este segundo número hay que subrayar un punto importante: «Los que nacen dentro de esas comunidades (comunidades separadas) y viven de la fe de Jesucristo, no pueden ser tenidos como responsables del pecado de secesión, y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor.» En latín se emplea el presente de indicativo, que tiene el significado de un imperativo, es decir: es preciso que la Iglesia católica abrace con fraterno respeto y amor a todos los que nacen en las comunidades separadas. Monseñor Journet lo había dicho ya en la introducción al segundo volumen de *L'Église du Verbe incarné*, pero ahora esta afirmación figura en un documento conciliar. El mismo número declara que los cristianos no católicos no se hallan en la plena comunión eclesial, pero el movimiento ecuménico trata de superar estos obstáculos que se interponen a la plena comunión. «Justificados por la fe recibida en el bautismo, incorporados a Cristo, reciben, por tanto, el nombre de cristianos con todo derecho.» En la constitución sobre la Iglesia, la eclesiología es sacramentaria, como ya hemos visto; insiste en el bautismo, por ejemplo, en el segundo capítulo. Ahora bien, por el bautismo, como ha dicho repetidas veces el cardenal Bea, somos unidos a Cristo, somos incorporados a Él.

Después de recordar el origen de los cismas, el decreto habla de las Iglesias y comunidades separadas. El pastor Boegner, que asistió a la tercera sesión y oyó el discurso del papa en el que hablaba de las Iglesias separadas, llamándolas varias veces con emoción: «¡Iglesias,

Iglesias!», dijo: «Me conmovió profundamente oír decir esto al papa, bajo las bóvedas de San Pedro.»

c) El tercer número del capítulo I describe lo que es el ecumenismo. El texto distingue tres aspectos, tres clases de actividades en el ecumenismo.

Existe el ecumenismo de la «sonrisa», que consiste en evitar los juicios, las palabras que no corresponden ni en justicia ni en verdad a la situación de los hermanos separados.

Hay luego el ecumenismo de la comprensión mutua. Es necesario conocerse los unos y los otros; no sólo hay que saber en qué y por qué estamos separados, sino que hay que saber también de dónde viene esta separación. En este sentido, monseñor Blanchet dijo que «no basta saber lo que piensan los luteranos sobre la fe que salva, sino que hay que tratar de saber por qué piensan así; hay que descubrir la intuición, la experiencia cristiana fundamental a partir de la cual todo esto se articuló, se formuló, se expresó». Cuanto más se trabaja en sentido ecuménico, tanto más se ve que en ciertos puntos sobre los que nos creíamos muy alejados los unos de los otros (por ejemplo, el problema de la gracia extrínseca, de la justificación desde fuera) estamos mucho más cerca de lo que imaginábamos. Un opúsculo: *Grâce et oecuménisme*, ha mostrado que en este punto expresa Lutero lo mismo que nosotros con un vocabulario diferente del nuestro; los luteranos y los calvinistas emplean dos palabras para hablar de lo que nosotros llamamos «justificación»; hablan de justificación y de santificación, mientras que nosotros designamos con la misma palabra el gesto por el que Dios nos justifica y la santidad que nos da, por el Espíritu Santo. La fórmula «gracia creada» significa en los orígenes «creada por Dios», para indicar que la gracia (que hay en nosotros) es creada incesantemente por Dios<sup>12</sup>. La intuición fundamental, por el contrario, es con frecuencia muy diferente de una confesión a otra; descubrirla, comprenderla, acogerla, es lo que el decreto pone bajo el signo del diálogo.

La tercera forma de ecumenismo, menos desarrollada en el texto, no es por ello menos importante: «Todos, finalmente, examinen su fidelidad a la voluntad de Cristo con relación a la Iglesia.» Es lo que se podría llamar el ecumenismo de la «puesta en cuestión». Hay que preguntarse si la presentación de la doctrina católica, o el comportamiento religioso de algunos católicos, no oscurece el signo que es la Iglesia, a la que nosotros pertenecemos.

En un pasaje del número tres se habla de «la obra de preparación

y reconciliación individuales» de los que desean la plena comunión con la Iglesia católica. El texto afirma que este trabajo se diferencia, por su naturaleza, de la empresa ecuménica, pero que no hay entre ambos oposición alguna, ya que ambos proceden de una disposición admirable de Dios. Este pasaje responde a una cuestión que habían planteado varios obispos: el trabajo ecuménico, ¿excluiría la obra de aquellos que procuran acoger y preparar a los protestantes, ortodoxos o anglicanos que desean la comunión con la Iglesia católica? Al decir el texto que se trata de «otro» trabajo, impide que en adelante se pueda confundir el ecumenismo con el apostolado de conversión individual.

3. En el segundo capítulo sobre el ejercicio del ecumenismo se desarrollan tres temas. El primero es el de la renovación: practicar el ecumenismo es renovar la Iglesia, convertir el propio corazón y orar juntamente con nuestros hermanos separados; el segundo es el del conocimiento mutuo; el tercero, el de la colaboración.

a) La práctica del ecumenismo es primeramente una renovación de la Iglesia. «Cristo llama a la Iglesia peregrinante una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad.» La fórmula viene del papa Paulo VI. Ésta nos sitúa en el centro del problema. «Si en algunas cosas, por circunstancias especiales, en materia de costumbres o de disciplina eclesiástica, o también en las formas de exponer la doctrina — que debe cuidadosamente distinguirse del mismo depósito de la fe —, no se ha observado atentamente esta reforma, debe ser llevada a cabo en tiempo oportuno, recta y debidamente.»

«Esta renovación, pues, tiene una extraordinaria importancia ecuménica. Muchas de las formas de la vida de la Iglesia, por las que ya se va consiguiendo esta renovación — como el movimiento bíblico y litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado de los seglares, las nuevas formas de vida religiosa, la espiritualidad del matrimonio, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social —, hay que recibirlas como prendas y augurios que felizmente presagian los futuros progresos del ecumenismo.»

b) Viene luego la conversión del corazón: su gran ley es el evangelio. «Recuerden todos los fieles que tanto mejor promoverán y realizarán la unión de los cristianos, cuanto más se esfuercen en llevar una vida más pura, según el evangelio. Porque, cuanto más se unan en estrecha comunión con el Padre, con el Verbo y con el Espíritu, tanto más íntima y fácilmente podrán acrecentar la fraternidad mutua.»

12. Y.C. MOELLER, *Grâce et justification*, en «Lumen Vitae» 19 (1964) 32-544.

c) Finalmente, la oración en común. El texto menciona el ecumenismo espiritual, que el reverendo Couturier había contribuido a propagar en los medios católicos, anglicanos, reformados y ortodoxos. «En ciertas circunstancias especiales, como sucede cuando se ordenan oraciones “por la unidad”, y en las asambleas ecuménicas, es lícito, más aún, es de desear que los católicos se unan en la oración con los hermanos separados.» Un párrafo sobre la *communicatio in sacris* dice así: «Esta comunicación depende sobre todo de dos principios: de la significación de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de la gracia. La significación de la unidad prohíbe de ordinario la comunicación. La consecución de la gracia algunas veces la recomienda.»

d) Otro medio para el ejercicio del ecumenismo es el conocimiento mutuo de los hermanos. Es bueno reunirse con los hermanos separados para estudiar ciertos problemas, por supuesto, con la aprobación de las autoridades respectivas. Para fomentar este conocimiento mutuo se requiere cierta formación. «Es necesario que las instituciones de la sagrada teología y de las otras disciplinas, sobre todo las históricas, se expliquen también en sentido ecuménico.» Por tanto, no es suficiente añadir un parrafito sobre el ecumenismo: es preciso que toda la teología se enseñe también en función del punto de vista ecuménico: «Es muy conveniente que los que han de ser pastores y sacerdotes se imbuyan de la teología elaborada de esta forma... y no polémicamente.»

El texto habla luego de los «católicos misioneros». El obispo anglicano Stephan Neill, en su artículo publicado en la revista «Esprit» consagrada al concilio, había dicho que la situación entre las Iglesias separadas en países de misión era «todo lo mala que se podía imaginar». Ahora bien, el decreto recomienda que los católicos, «empeñados en obras misioneras en las mismas tierras en que hay también otros cristianos, conozcan, hoy sobre todo, los problemas y los frutos que surgen del ecumenismo en su apostolado»<sup>13</sup>.

El decreto esboza luego la forma de expresar y de exponer la doc-

13. El decreto sobre la actividad misionera (DC, 4, p. 90-156) es un «complemento indispensable» de *Lumen gentium*. M.J. LE GUILLOU subraya su extraordinaria audacia ecuménica: «El decreto sobre el ecumenismo mencionaba ya la necesidad del testimonio común. Pero el texto sobre la actividad misionera va todavía más lejos. Se puede decir que es la aplicación concreta de una tesis admitida ya generalmente... Unidad y misión son dos realidades ligadas en forma indisoluble, y el escándalo de la división debe superarse con vistas al testimonio cristiano... La primera edición mencionaba apenas tal cooperación; el texto definitivo la preconiza en forma mucho más fuerte que todos los otros documentos conciliares, en particular la constitución sobre la Iglesia en el mundo. Cf., en particular, números 6, 15, 16.» Cf. M.J. LE GUILLOU, *Mission et unité*, col. *Unam sanctam*, París 1960

trina de la fe. Recuerda la jerarquía de las verdades por ser diversa su conexión con los fundamentos de la fe cristiana. Finalmente, se desea en forma positiva la colaboración con los hermanos separados: «Todos los cristianos deben confesar delante del mundo entero su fe en Dios uno y trino, en el Hijo de Dios encarnado, Redentor y Señor nuestro, y con empeño común en su mutuo aprecio den testimonio de nuestra esperanza, que no confunde.»

4. El tercer capítulo del decreto sobre el ecumenismo enumera una serie de elementos importantes que hay que tener en cuenta en el diálogo tanto con las Iglesias orientales separadas de Roma como con las Iglesias que se separaron en occidente, sobre todo a partir del siglo XVI.

a) Por lo que hace a las Iglesias orientales, el decreto menciona en primer lugar el espíritu y la historia propia de los orientales, especialmente la liturgia, la fe, la comunión, la vida sacramental, en una palabra, las iglesias locales reunidas en torno al obispo para celebrar la eucaristía. En la constitución sobre la Iglesia aparece también el tema de las iglesias locales, de las *Altargemeinde* (n.ºs 23, 26). En estas comunidades eucarísticas legítimamente reunidas está presente la Iglesia de Dios; lo está igualmente cuando estas iglesias locales son pobres o están dispersas. Esta eclesiología comunitaria, eucarística, centrada en la participación en Cristo, en el Espíritu, hacia el Padre, se abre también sobre una perspectiva escatológica de transfiguración final. Es un elemento fundamental para el diálogo con las Iglesias de oriente.

Recuerda luego el decreto que las Iglesias orientales fueron con frecuencia Iglesias apostólicas. Estas Iglesias apostólicas engendraron a otras para la fe; aquí se mencionan la doctrina y la práctica de los antiguos patriarcados.

El texto habla después de la tradición litúrgica y espiritual de los orientales, de la eucaristía, fuente de vida para la Iglesia y prenda de la gloria celestial. Así los orientales «consiguen la comunión con la Santísima Trinidad, hechos partícipes de la naturaleza divina», recordando de esta manera el tema de la «deificación», que tanto habla al corazón de nuestros hermanos ortodoxos.

Por lo demás, el texto declara que la *communicatio in sacris* es en algunas circunstancias no sólo posible, sino hasta recomendable, lo cual tiene importancia en los países orientales.

A continuación habla también el decreto de la riqueza espiritual del monaquismo: «Allí, pues, desde los primeros tiempos gloriosos de los santos padres, floreció la espiritualidad monástica, que se extendió

luego a los pueblos occidentales. De ella procede, como de su fuente, la institución religiosa de los latinos y de ella recibió más de una vez en lo sucesivo nuevo vigor.» Así Pío XI confió a los benedictinos la fundación del priorato de Amay, porque los benedictinos pertenecen a la única orden latina anterior a los cismas que tuvo siempre cuidado de salvaguardar su enraizamiento en el eremitismo oriental, pero que también se implantó en occidente. La orden benedictina puede ser, por tanto, un punto de encuentro entre oriente y occidente.

El decreto habla finalmente de la disciplina particular de los orientales, en la organización patriarcal, que permite salvaguardar la unidad en la variedad, en su pensamiento teológico, mucho más intuitivo, etc. No hay, por tanto, que imponer nada que no sea necesario para la unidad con los hermanos orientales.

b) Un último número trata de las Iglesias y comunidades separadas de occidente, sobre todo desde el siglo XVI. En primer lugar hay que tener en cuenta su fe en Cristo: «Nuestra atención se dirige, ante todo, a los cristianos que reconocen públicamente a Jesucristo como Dios y Señor y Mediador único entre Dios y los hombres, para gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo» (nueva alusión a la base doctrinal del C.E.I. en Nueva Delhi).

Se menciona luego el estudio de la Escritura: «Invocando al Espíritu Santo, buscan en las Escrituras a Dios que, en cierto modo, les habla en Cristo.»

El texto habla luego de la vida sacramental. Habría sido difícil enumerar los elementos esenciales del diálogo con los reformados sin mencionar lo que piensan y dicen a propósito del ministerio, y especialmente del ministerio de la santa cena. El punto esencial es éste: Aunque los reformados «no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, sin embargo, mientras conmemoran en la santa cena la muerte y resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo se significa la vida, y esperan su glorioso advenimiento». Estos tres puntos son los mismos de la sección sobre el culto en la reunión «Fe y constitución» en Montreal, en 1963: el culto cristiano es esencialmente memoria, comunión y espera<sup>14</sup>.

### III. DECLARACIÓN SOBRE LAS RELACIONES DE LA IGLESIA CON LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

«Por primera vez en la historia de la Iglesia se ha ocupado un concilio de esta materia de las religiones no cristianas», escribe el cardenal König en su introducción al texto. «Muchos representantes de religiones no cristianas trataban de entrar en contacto con la Iglesia católica. Enlaces aéreos y medios masivos de comunicación acercan entre sí a los hombres y a las culturas; además de estos factores técnicos, los peligros comunes de la incredulidad y del ateísmo militante hacen normal la toma de contacto entre las religiones no cristianas y el cristianismo. Se trataba sobre todo de subrayar lo que es común y de poner en sordina lo que separa. La primera encíclica (*Ecclesiam suam*) de Paulo VI, que invitaba al diálogo con los no cristianos, el viaje del papa a Bombay y sus encuentros personales con jefes espirituales de las grandes religiones de la India subrayaron la intención que preside a esta declaración»<sup>15</sup>.

#### 1. *Las religiones, fuerza de unidad.*

En particular, en la perspectiva del mundo, «tiene importancia decisiva en este mundo actual el que las fuerzas religiosas actúen como fuerza de unidad. En el transcurso de la historia, la religión no ha cesado de aparecer bajo la fisonomía del particularismo que causa la separación, el odio y la guerra. Y también el cristianismo está implicado en esta historia. Si el mundo de hoy ha de otorgar un puesto al cristianismo, éste debe revelarse como una fuerza de enlace y de reconciliación. Debe mantenerse en diálogo con todos los demás»<sup>16</sup>.

El texto, en el número 1, muestra cómo la Iglesia, «en cumplimiento de su misión de fomentar la unidad y la caridad entre los hombres y, aún más, entre los pueblos, considera ante todo aquello que es común a los hombres y que conduce a la mutua solidaridad» (n.º 1, 1).

Ahora bien, los hombres tienen un origen común, un mismo fin último, el de «reunirse en la ciudad santa que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz» (n.º 1, 2). Aquí tienen las palabras un sentido para todos los hombres, pero al mismo tiempo tienen una resonancia cristiana: «pueblos»,

15. Cardenal F. KÖNIG, en DC, 2, p. 200-201. Es sabido que el cardenal König es presidente del Secretariado para los incrédulos; ha editado también una historia general de las religiones.

16. *Ibid.*, p. 201.

14. El «Directorio ecuménico» tratará de dar algunas directrices con el fin de traducir en la práctica las indicaciones del decreto.

«providencia», «designios»: todo esto resuena en los dos registros, el de la Biblia y el del itinerario de las grandes esperanzas humanas.

El segundo punto es mucho más nuevo. Muestra que las religiones son un factor de unidad, no por lo que ellas afirman explícitamente, y que hace que aparezca la diversidad más que la convergencia, sino por las cuestiones comunes a las que todas ellas tratan de responder. «Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven el corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y qué fin tiene nuestra vida? ¿Qué es el bien y el pecado? <sup>17</sup>. ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? <sup>18</sup>. ¿Qué es la muerte, el juicio y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?» (n.º 1, 3).

«Este agudo análisis, con interrogaciones ansiosas, de la inquietud y de la búsqueda humana, reúne a los hombres en el fondo más intenso de la tragedia de su existencia. Este párrafo, juntamente con el precedente, logra en forma muy densa esa confrontación de Dios y del hombre, esa doble visión, teológica y antropológica a la vez, a la que se esfuerzan por llegar todas las exposiciones del concilio... En cuanto a la materia aquí tratada, el esfuerzo se ha logrado plenamente: con una brevedad, una densidad, una fuerza que sin exageración se pueden llamar admirables. Se piensa en los mejores compendios paulinos...» <sup>19</sup>

## 2. La Iglesia, testigo de Cristo.

Testigo de Cristo «en el que Dios se reconcilió todas las cosas». «La Iglesia — se pregunta todavía el cardenal König —, ¿puede desempeñar este papel de diálogo sin abandonar el carácter único de su revelación, dada de una vez para siempre, y la afirmación de su propia necesidad para la salud de los hombres? Enviada por misión a todos los hombres, ¿no es una causa continua de perturbación en la comunidad humana, una provocación a los ojos de los otros?

»En este concilio ha intentado la Iglesia una nueva reflexión sobre su posición en el mundo, que reposa sobre dos verdades fundamen-

17. El doctor Hesnard ha mostrado ya que la «culpabilidad» es un valor fundamental del psiquismo humano; sobre este punto, Freud, hablando demasiado de bloqueo en torno a la búsqueda del «placer», dejó escapar una importante dimensión del psiquismo humano.

18. No hay que vacilar en volver a introducir en la problemática religiosa la religión como «camino hacia la verdadera felicidad».

19. J. MASSON, *La déclaration sur les religions non-chrétiennes*, en «Nouvelle Revue Théologique» 97 (1965) 1071 (= NRT).

tales. Esta posición se funda en primer lugar sobre la misión de la Iglesia, sin deber de anunciar la verdadera salvación en Jesucristo. Ciertamente hoy día, mejor que en tiempos pasados, sabe esta Iglesia que la aceptación de la fe presupone la entera libertad humana y que nadie puede ser obligado por la fuerza en el terreno de sus convicciones religiosas» <sup>20</sup>.

«Su posición en el mundo se funda además en el reconocimiento de los valores morales y religiosos que existen por todas partes en el mundo. Reconocer estos valores no significa aceptar otra economía de la salvación al lado de Cristo. La Iglesia sabe que únicamente en Cristo pueden hallar todos los hombres su salvación. Pero porque la humanidad, desde el comienzo de su historia, está ordenada a Cristo, hombres que con plena buena fe son fieles a su vocación, pueden de esta manera participar ya en la salvación de Cristo» <sup>21</sup>.

En efecto, hay que subrayar el carácter «dialéctico» de esta parte del texto (n.º 2, 2). Por una parte, la Iglesia anuncia, y está obligada a anunciar — «¡Ay de mí, si no evangelizo!», decía san Pablo —, la buena nueva de la salvación. Este deber se identifica casi con su misma existencia <sup>22</sup>; es una dimensión esencial de la misma. Por otra parte, debe reconocer todo lo que es bueno y justo en los esfuerzos religiosos de la humanidad; así los considera con respeto. La solución de esta antinomia es que la Iglesia no enseña primero una serie de verdades, un cuerpo de doctrina; enseña, sí, también esto, pero a través del anuncio de Jesucristo. El evangelio que transmite la Iglesia es ante todo la buena nueva, que es Jesucristo mismo, todo lo que Cristo hizo y dijo para salvarnos. Lo que hizo fue sobre todo entregarse Él mismo como «redención por una multitud». Con otras palabras: lo que la Iglesia anuncia es a Cristo, «que es el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). Ahora bien, Cristo es también aquel en quien todas las cosas se reconcilian, se reúnen, se «resumen».

Aquí volvemos a hallar un rasgo esencial del esquema XIII: el Verbo creador e iluminador, presente en el mundo antes de su encarnación, atrae secretamente, sosteniendo, reuniendo todo lo que la humanidad se esfuerza por alcanzar en el camino de la vida y de la felicidad, en su itinerario hacia la salud. San Justino, san Ireneo, subra-

20. El mismo cardenal König remite a la «Declaración sobre la libertad religiosa».

21. Cardenal König, en DC, 2, p. 201-202.

22. Cf. M.J. LE GUILLOU, sobre *La actividad misionera de la Iglesia*, en DC, p. 78: «La misión no es simple efecto de un mandato recibido; brota de la participación en la naturaleza misma de Dios. Con otras palabras: misterio y mandato de anunciar el evangelio no se oponen, sino que se refuerzan mutuamente. A través de los apóstoles, el mandato se dio al colegio apostólico, es la Iglesia entera la que, en virtud del influjo de Cristo, trabaja en la propagación de la fe, conforme a la gran concepción de la epístola a los Efesios 4, 16. En este mundo la Iglesia entera es misionera.»

yaron repetidas veces esta *praeparatio evangelica*; en todo lo que había de bueno en Platón, en Eurípides, por no citar más que dos ejemplos, veían un reflejo de la luz del Verbo. Es lo que dice la declaración: «La Iglesia considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (n.º 2, 2). Esta teología joánica debería reestudiarse en sí misma, como también en su influjo sobre la tradición patristica y litúrgica.

Otra idea, igualmente central en el esquema XIII, es la del señorío de Cristo. El misterio pascual tiene dimensiones cósmicas: «El cielo resucitó en Él, la tierra resucitó en Él. Cielos nuevos y tierra nueva», decía san Ambrosio en una homilía, que se leía en el antiguo oficio de pascua. Es sabido que el Consejo Ecuménico de las Iglesias puso en estudio el mismo tema a partir de la reunión en Nueva Delhi en noviembre de 1961: «El cristiano debe siempre reconocer que Jesucristo es el Señor de la historia y que hoy día ejerce su acción en toda nación del universo»<sup>23</sup>. Este tema es uno de los que deberían profundizarse en los años venideros. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (historia universal e historia de la salvación), decía K. Rahner<sup>24</sup>; *Histoire universelle du salut* (historia universal de la salvación), dice G. Thils<sup>25</sup>. Hay aquí un campo inmenso, apenas desbrozado, por estudiar, tanto en la tradición antigua como en las teologías de las diferentes Iglesias.

Hay que notar, finalmente, que este número 2, en su segunda parte, se apoya en el texto de la constitución dogmática *Lumen gentium* sobre los no cristianos (n.º 17). La perspectiva es todavía más amplia, puesto que abarca también a «los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta». La constitución afirma: «La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida» (n.º 16).

### 3. Las diversas religiones no cristianas.

El texto no pretende hacer una descripción completa de las religiones no cristianas. Sería imposible. Al igual que en el tercer capítulo del

decreto sobre el ecumenismo, se trata de enumerar algunos puntos que se consideran esenciales en el diálogo con las religiones del mundo.

1. En esta perspectiva se presenta lo que podría llamarse el *animismo teísta* (aunque el texto no utiliza el término). Se trata aquí de esa forma de religión fundada en la percepción de una fuerza invisible y misteriosa (*perceptio arcanae virtutis*), «percepción y conocimiento (*agnitio*) [que] penetra toda su vida con un íntimo sentido religioso» (n.º 2, 1, al principio).

Además, muchos de los que viven en esta «experiencia de la dependencia fundamental, mística», se elevan hasta la apercepción de un ser supremo distinto del hombre. Aquí hay, como dice el padre Masson, una etapa que rebasa el monismo, en el que cae con frecuencia el hinduismo, como también el budismo, muchas veces antipersonal. Y hasta es preciso reconocer, con la declaración y con la ciencia etnológica, que algunos entrevén a veces un Dios supremo, personal al que se puede llamar padre, «personalidad, potencia original de "generación" de toda realidad, y bondad providencial para la raza humana»<sup>26</sup>.

Nosotros creemos que en esta «religión», muy extendida en África, hay una posibilidad de diálogo muy fructuoso con el cristianismo. Estas visiones del mundo están sin duda con frecuencia impregnadas por el miedo ante algo sagrado, ambiguo y aterrador; pero aportan también cierto calor humano, un sentido de la vida, del amor, que es necesariamente fecundidad, vida, comunión, que ayudará a los teólogos especulativos a apreciar mejor en el cristianismo la importancia de esta verdad central: la comunión de caridad y de vida entre los fieles, y esa otra, estrechamente articulada con la precedente, de la resurrección, de la salvación del mundo entero en el nuevo Adán. La aportación posible de este acercamiento religioso nos ayudará a exorcizar definitivamente el «platonismo para el pueblo», que se nos echa en cara sin cesar<sup>27</sup>.

2. *El hinduismo*. El texto, sencillamente admirable, está centrado sobre la médula de la búsqueda india, «la idea de liberación»: «Ésta se apoya — dice el padre Masson — en la más vieja oración, verdaderamente "central", que nos ha legado el hinduismo contemplativo — quizá 600 años antes de J.C. — en la *Šandogya-Upaniṣad*: "De la

23. *The New-Delhi Report*, SCM Press, Londres, p. 102.

24. K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, en «Schriften zur Theologie» IV, Munich 1964; trad. cast.: *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1963.

25. G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, col. *Eglise vivante*, Tournai 1966.

26. NRT, p. 1072.

27. Cf. el libro del P. TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, Bruselas 1959.



oscuridad, condúceme a la luz; del no ser, condúceme al ser; de la muerte, condúceme a la vida»<sup>28</sup>.

La experiencia hindú es desbordante, inagotable; rebosa de imágenes, de símbolos, de mitos. El texto habla con mucha exactitud de la inagotable fecundidad de los mitos, como de uno de los caminos que conducen al conocimiento del misterio inescrutable.

El término mito, que fue discutido, pero se conservó en el texto, no tiene aquí el menor sentido peyorativo; no se debe confundir con palabras como «fábula», «alegoría». No se trata de un conocimiento «prelógico», sino de un tipo particular de conocimiento<sup>29</sup>. Naturalmente, no todos los mitos tienen igual significado; conviene hacer la hermenéutica de los mismos; pero en el texto de la declaración significan esos modos de conocimiento que nada puede reemplazar. Ciertamente que hay que someterlos a «crítica», pasar de la «ingenuidad primera» a la «ingenuidad segunda», como dice Ricoeur; sin embargo, «el símbolo da que pensar». Así lo muestran los estudios de Lévy-Strauss<sup>30</sup>.

También por la filosofía busca la India la verdad última. Ésta, la filosofía, «no cesa de apoyarse en las experiencias espirituales transmitidas por los textos sagrados; quiere superar los mitos; descubre en el Supremo el ser, la inteligencia, el querer bienaventurado, pero por encima de todos los predicados afirma la unicidad sin dualidad. En esta cumbre gélida, en la que no habla ya voz alguna, la razón humana siente vértigo»<sup>31</sup>.

Otra búsqueda de la India es la del camino concreto de la liberación. Hay tres que son clásicos: la ascesis, la meditación, la devoción.

Es conocido el camino de la ascesis hindú. Como dice el padre Masson, no hay que reducirlo al solo *yoga*<sup>32</sup>; hay que incluir también los *tapas* o «enardecimiento producido por el ejercicio interno del dominio de sí», y el *karma* (acción, ritual o penitencial, pero siempre «sin apego al mundo»). Todo esto, que tiene muy poco que ver con el faquirismo, representa una disciplina de la ascesis que alcanza zonas que el occidental propende con demasiada facilidad a declarar inaccesibles a la luz y a la voluntad del hombre creyente.

Se menciona luego la meditación. Conforme, también aquí, a una observación muy justa de un especialista, no se ha hablado de contemplación, lo cual «habría sido demasiado preciso, demasiado personal

y también demasiado “dualista”, pues generalmente “se entiende” por este término una actividad dirigida hacia otro, más aún... hacia el Completamente-Otro, diferente del contemplativo mismo. Ahora bien... más a menudo se trata de explorarse y de hallarse a sí mismo, en su fondo más íntimo, y, finalmente, de reconocerse idéntico al alma única del Todo, a la Fuerza Única y primordial, y al Todo mismo.» Recordemos la célebre frase: «Tú también eres Eso»<sup>33</sup>.

Existe, finalmente, el camino del amor y de la fe confiada. Es el *bhakti*, y la *sraddha*. Aquí el hombre, reconociéndose pecador e impotente para la salvación, «en el Dios escogido y amado busca refugio, se abandona, se deja caer en el amor»<sup>34</sup>.

No se nos ofrece nada mejor que citar una vez más al padre Masson, que resume el sentido de la parte consagrada al hinduismo: «La India podrá hacer que se eleven a Dios arranques inauditos; alguien ha dicho que sólo ella podrá llevar hasta el fin la inteligencia vívida del mensaje joánico. Aquí es donde, para hablar con las palabras del papa, “aguardamos que esta alba se ilumine en una aurora todavía mejor”. Aquí es, sobre todo, donde la Iglesia admira y ama a la India religiosa; aquí la aguarda...»<sup>35</sup>.

3. *El budismo*. El texto sobre el budismo fue retocado para que respondiera mejor a la complejidad de este movimiento espiritual. Se quiso señalar la gran división que lo atraviesa, que distingue el budismo del «Pequeño vehículo» (*Hināyāna*), centrado sobre la liberación perfecta, y el budismo del «Gran vehículo» (*Mahāyāna*), que persigue la iluminación suprema.

En el primero, el hombre alcanzará su salvación solitario. «El término al que llegará, tras sucesivos pulimentos de las esferas cada vez más interiores de su personalidad, será, sí, liberación, pero liberación tan consumidora que se puede preguntar si queda realmente un hombre que haya sido liberado, o si la liberación no se paga al precio de la existencia, de una “extinción” (*nirvana*), que no sea sólo desaparición de los dolorosos condicionamientos humanos, sino sencillamente del ser mismo...»<sup>36</sup>.

La otra corriente, la del *Mahāyāna*, ha dejado lugar a lo divino: «El buscador que en él se inspira, está abierto a la vez a los otros, a los

28. NRT, p. 1073.

29. Cf. supra, p. 111s.

30. Cf. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París 1965; el número especial de la revista «Esprit», *La pensée sauvage et le structuralisme*, París, noviembre 1963.

31. NRT, p. 1073.

32. Aquí podrá leerse: J.M. DECHANET, *Le yoga chrétien*, París 1965

33. NRT, p. 1074.

34. Ibid., p. 1075. Cf. O. LACOMBE, *L'absolu selon le Vedanta*, París 1938; T. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen*.

35. NRT, p. 1075. El libro de J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Brujas-París 1924, debería reeditarse; discute en forma muy matizada el problema del «monismo» hindú, en el centro de la mística.

36. NRT, p. 1076.

que quiere socorrer, y hacia el Otro, el Supremo, por el que quiere ser socorrido. En el intercambio es donde se busca y se halla la salvación... El eventualmente salvado no se encerrará en su "pequeña felicidad", no entrará en posesión del estado último de "iluminado salido del mundo" en tanto existan otros hermanos humanos que no hayan, como él, alcanzado la iluminación. Permanecerá en la tierra, liberado todavía en vida, ser transformado en luz de conocimiento (*bodhisattva*), para iluminar a los otros, guiarlos y ayudarlos a llegar hasta el término del camino que él mismo ha recorrido»<sup>37</sup>.

Nada resume mejor este conato de acceso a budismo en la esfera del diálogo que un pasaje, excelente y original, del padre Charles, cuyas intuiciones en misionología son decisivas (y muy poco practicadas): «Ni en el uno ni en el otro de los dos Vehículos se ha usurpado el puesto de Dios. Está vacante, como un pedestal sin estatua. En cierto sentido, el budismo ha sido fiel al imperativo inicial: No hay otro Dios que el verdadero»<sup>38</sup>.

#### 4. La religión musulmana.

Conviene hacer notar que se han escogido los términos de modo que se marque lo que caracteriza la vida y la doctrina propiamente religiosa de la religión fundada por Mahoma: la religión como tal se llama *Islam*; los creyentes son los «musulmanes» (*muslimi*).

Por lo demás, el texto subraya ante todo en el Islam la representación de Dios: «Único, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres» (n.º 3, 1, al principio). Hay aquí una teodicea no pocos de cuyos elementos son semejantes entre Cristianismo e Islam, comenzando por el sentido de la trascendencia al mismo tiempo que de la misericordia.

Se trata luego del vínculo que existe entre el Islam y el Cristianismo por Abraham, «al que gusta de remitirse la fe islámica»; como también por Jesús, al que «veneran como profeta», y por su «Madre virginal», *Mariam* (María), a la que «a veces también invocan devotamente»<sup>39</sup>. Así, también hay tres rasgos en la vida del creyente musulmán — la oración, la limosna y el ayuno — que no carecen de analogía con las prácticas cristianas. En el mismo párrafo menciona el texto la espera del «día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados».

39. Cardenal F. König, en DC, 2, p. 204.

37. NRT, p. 1077; cf. *Le Bouddha du temple Horyuji, à Kyoto*.

38. NRT, p. 1077; cf. L. LAVALLÉE-POUSSIN, *La morale Bouddhique*, París 1934.

39. Cardenal F. König en DC, 2, p. 204.

Se comprende que para terminar insista el texto en el esfuerzo que deben desplegar los católicos para que, «olvidando lo pasado» (las viejas «desavenencias entre cristianos y musulmanes»), «procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres»<sup>40</sup>.

Aquí se podría sugerir al catequista y al profesor el estudio del período llamado de Toledo, durante el cual, del siglo XI al XIII, fue cotidiano el diálogo, en la ciudad más «ecuménica» de la época, entre pensadores cristianos, árabes y judíos. Hay aquí una realidad tan importante por lo menos como la de las Cruzadas<sup>41</sup>.

#### 5. La religión judía.

Son conocidas las dificultades que surgieron en la elaboración de este texto. A pesar de éstas, el texto actual resulta ser, en cuanto a lo esencial, una puesta a punto solemne, cuya importancia no se debe subestimar, sobre todo si se piensa en el terrible y doloroso problema que ha dejado huellas en la conciencia de no pocos cristianos. Había aquí una «espinas en la carne» que emponzoñaba el diálogo y, además, deformaba la catequesis.

En otro lugar se puede leer lo esencial de la historia de este decreto<sup>42</sup>, nacido «en gran parte de la iniciativa de Juan XXIII». Nos limitaremos aquí a resumir lo esencial del texto, pues la cosa tiene su importancia para la catequesis. Lo más indicado nos parece citar por extenso el comentario del cardenal König.

«La Iglesia reconoce que sus raíces se hunden profundamente en la tierra del antiguo Israel. Lo confiesa con satisfacción, aun cuando las palabras *grato animo* se suprimieran en la última redacción por motivos de "sobriedad" conciliar. La Iglesia no puede menos de confesar con gozo los caminos de Dios, su designio de salvación y su acción salvífica. Sus orígenes se remontan a los patriarcas y a los profetas, en particular desde el día en que Abraham fue llamado de su casa paterna pagana para aventurarse por el animoso camino de la fe. Se remontan hasta el momento en que Moisés fue escogido por Dios para sacar a los hijos de Israel del país de la esclavitud, de la idolatría, de las tinieblas y de la muerte, y conducirlos tras un largo peregrinaje por el desierto hasta la proximidad de la tierra prometida.

40. *Ibid.*, p. 204.

41. Cf. A. VAJA, *Introduction à la pensée juive au moyen-âge*, París 1937, y los estudios del padre ANAWATI, del Institut historique du Caire, sobre el influjo del pensamiento árabe en el medioevo occidental.

42. Cardenal KÖNIG, en DC, 2, p. 204-205.

»Aunque sus orígenes se remontan hasta aquel momento al que san Agustín llama *articulum temporis*, bisagra de la historia, que representa un viraje en el tiempo, sin embargo, la Iglesia es una creación nueva. En ella, judíos y paganos llegaron a ser unos. Aun cuando esta unidad no haya alcanzado nunca su entera expresión, es sin embargo realidad, una realidad que anuncia la reconciliación de toda la tierra en Cristo. La Iglesia, no obstante su novedad esencial, está en plena continuidad con el Israel de otrora. Al afirmarlo se expresa un hecho no sólo del pasado, sino también del presente, no sólo una verdad histórica, sino una realidad que llena y atraviesa la existencia de la Iglesia, como la de cada cristiano.

»Para la Iglesia, el vínculo más fuerte con el pueblo judío es la humanidad de Jesús. No puede ni quiere olvidar que, al hacerse el Señor hermano de los hombres, se hizo judío. Con otras palabras: Él, el Redentor del mundo, vivió y murió como miembro del pueblo al que Dios, por gracia, había puesto aparte y formado. La Iglesia no puede tampoco olvidar que la madre de Jesús era de la casa de David, que los apóstoles y los primeros discípulos procedían de la raza de Abraham y pasaron su infancia en medio de los hijos de Israel. Volvamos a subrayarlo: no se trata simplemente de afirmaciones históricas; el evangelio es y seguirá siendo incomprensible si se lo quiere entender sin este enlace querido y puesto por Dios»<sup>43</sup>.

Este punto es esencial. El papa Pío XI lo había resumido ya en una fórmula lapidaria: «Debemos volver a hacernos semitas espiritualmente.»

Apenas hay necesidad de recordar cómo una serie de estudios recientes han sacado a la luz la aportación de la tradición judía para una mejor comprensión de ciertos temas cristianos<sup>44</sup>. Poco a poco se va revelando sobre este punto todo un mundo de investigación, de reflexión. Por ejemplo, la tradición hasídica en el judaísmo no deja de tener nexos con ciertas corrientes de la mística franciscana, como también con algunos aspectos de la mística renana; al mismo tiempo enlaza con un tema ya presente en el Talmud palestínés<sup>45</sup>. La mística judía enlaza con Moisés y con Elías; pero también la mística cristiana enlaza, por lo menos parcialmente, con los mismos personajes de la antigua ley: basta recordar la escena de la transfiguración para percibir esta conexión esencial que se ha indicado ya en este libro<sup>46</sup>. Finalmente, un último

ejemplo podría ser el de los estudios recientes hechos por parte judía sobre el profetismo, los cuales iluminan algunos aspectos de la teología cristiana<sup>47</sup>.

Valía la pena recordar esta primera serie de afirmaciones sobre el «tan grande patrimonio espiritual común a cristianos y judíos» (n.º 4, 5): ella sirve de fundamento a lo que sigue a propósito del papel de los judíos en la muerte de Jesús. Aquí también citaremos el magistral comentario del cardenal König: «Si bien la comunidad primitiva de Jerusalén estaba compuesta únicamente de judíos que reconocieron a Jesús por Mesías, sin embargo, la parte, con mucho, más importante del pueblo elegido no aceptó a Jesús como Cristo. De esto sacaron con frecuencia los siglos pasados la siguiente conclusión: Israel entero, por no haber, en general, aceptado a Jesús, fue arrastrado a la reprobación. La declaración conciliar afirma, por el contrario, que sería un error sacar de la Biblia tal conclusión. El pueblo judío, muy lejos de ser rechazado por Dios, arrojado de delante de su faz, o hasta maldito por Él, sigue siendo muy amado de Dios. Tal es el testimonio del Apóstol. Este pueblo es muy amado de Dios, no porque él mismo sea bueno, sino porque Dios lo es. El Dios de Israel es un Dios de fidelidad que no desmiente su juramento y su elección y que no revoca su llamamiento “como si estuviese molestado” (cf. Rom 11, 28-29).

»Cargar al pueblo judío en general — al de hoy como al de ayer — la responsabilidad exclusiva de la muerte de Jesús, es un error: es inducir a error y cometer una injusticia. Desde el punto de vista de la historia, los actores de la pasión son un pequeño grupo de judíos, un romano y un puñado de sirios pertenecientes a la 10.<sup>a</sup> cohorte de Palestina. El Señor y, siguiendo su ejemplo, los apóstoles dicen de todos ellos: “Perdónalos, pues no saben lo que hacen.” Desde el punto de vista de la teología, los culpables son los pecadores de todos los tiempos. Aunque la declaración, en su redacción definitiva, guarda silencio acerca de la acusación de deicidio<sup>48</sup>, sin embargo, la rechaza implícitamente, como lo hacen también las observaciones añadidas a los textos sometidos a los padres<sup>49</sup>. Los judíos no son *deicidas*<sup>50</sup>. Hacer con ellos tal discriminación es, para decirlo con términos suaves, una señal de fariseísmo cristiano. Todo pecado es una tentativa, ilusoria por cierto, de arrebatar a Dios la divinidad, un conato, por cierto vano, de disputarle su señorío. Todo pecado conduce a Jesús al Gólgota; todo pecado lo

43. Ibid., p. 208-209.

44. Cf. L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*, col. *Théologie*, 2 vols. París 1961.

45. Hemos abordado este punto en un estudio inédito sobre el libro de R. SCHWARTZ-BART, *Le dernier des justes*.

46. Cf. supra, p. 167-168.

47. Cf. los estudios de A. NEHER sobre el profetismo.

48. La expresión, en sí, suena mal; no es bíblica; además, creaba dificultades suplementarias a los diálogos ecuménicos con ciertas iglesias de oriente.

49. Se publicaron en «L'Avvenire d'Italia» y, luego, en todos los periódicos italianos.

50. Nosotros subrayamos.

clavó en la cruz. Así, a los ojos del cristiano, la cruz no puede ser sino el leño de misericordia, el árbol del amor; así, el peso del sufrimiento y de la muerte de Cristo no carga sobre este o aquel grupo, sino — lo sepa o no — sobre toda la humanidad pecadora. El cristiano que pronuncia contra los judíos la discriminación de los verdaderos culpables y que al mismo tiempo pronuncia sobre sí mismo la absolución declarándose inocente, da un mentís al acto salvador de Cristo, rechaza su oferta de salvación, hace injuria a la misericordia de Dios»<sup>51</sup>.

El término «deicida», que es siempre odioso, en cualquier contexto en que se emplee, debe desaparecer totalmente del vocabulario cristiano; lo mismo se diga de otras expresiones semejantes: estos términos son para el comentario oficial, que expresa la *mens commissionis*, tal como se publicaron en la mayoría de los periódicos italianos. Hay que decirlo con toda claridad.

Finalmente, la Iglesia menciona el antisemitismo para deplorarlo profundamente: «En este documento deplora la Iglesia el sufrimiento y los tormentos infligidos a los judíos. No lo hace únicamente porque condena toda persecución. Pensando en todos los sufrimientos de los judíos, debe también recordar todas las gracias que ha recibido por intermedio de ellos. El texto subraya la palabra “deplorar”<sup>52</sup>, porque lo que afecta a los hombres, afecta a la Iglesia. Ella es la protectora de la nueva humanidad; más aún, ella es la misma humanidad salvada, y por el hecho mismo el refugio de todos los que lloran y suspiran por la liberación»<sup>53</sup>.

Esto se ve cuando, al final del texto, desea el concilio «que cristianos y judíos emprendan conjuntamente estudios teológicos para fomentar el conocimiento y estimación mutua... en consideración del gran patrimonio que tienen en común la Sinagoga y la Iglesia»<sup>54</sup>.

Pensamos que es difícil encarecer la importancia de este documento en su número cuarto: acaba de anular para siempre — por lo menos, así lo esperamos — la presentación inexacta e injusta todavía frecuente en la catequesis. Sea lo que fuere de los últimos avatares del texto, tal como se presenta ahora, una vez pasada la decepción que algunos experimentaron psicológicamente ante las modificaciones de la última sesión, quedará como un jalón esencial en la aclaración de la catequesis cristiana frente a la religión judía<sup>55</sup>.

51. Cardenal KÖNIG, en DC, 2, p. 210-211.

52. La supresión del término *damnat* se explica por el hecho de que el concilio no quiso pronunciar condenaciones ni anatemas; por lo demás, sólo se condenan herejías, no personas. Por otra parte, la mención explícita del antisemitismo añadida en la última revisión, refuerza el texto.

53. Cardenal F. KÖNIG, en DC, 2, p. 211.

54. *Ibid.*, p. 211. 55. *Ibid.*, p. 211.

## CONCLUSIÓN

En la primera edición de este libro (1955), el capítulo sobre la Iglesia terminaba en el tema de Jerusalén, al que llamábamos «imagen encrucijada». Al final de esta tercera ampliación, de este tercer círculo concéntrico en torno a la misma realidad que es la Iglesia de Jesucristo<sup>51</sup>, descubrimos la realidad teológica significada por Jerusalén.

Esta ciudad santa, donde Jesús murió y resucitó, es también la Iglesia madre de todas las otras. Es el lugar donde, desde hace siglos, se enfrentan Cristianismo, Islam y religión judía: allí se entrelazan estrechamente ciertas tradiciones cristianas, islámicas y judías: basta pensar en la «puerta dorada», en el templo, en el valle del Cedrón, donde Jesús sufrió, donde reposan los que aguardan la resurrección. De allí partió también la primera predicación cristiana, la que alcanzó a Samaria, a la ciudad de Antioquía y a las «extremidades de la tierra». Incluso la primera evangelización cristiana del Irán, de la India y de China, procedió de la Iglesia siria, tan próxima por sus orígenes a la tierra santa de Jerusalén...

Ya dejamos dicho antes que Juan XXIII comparaba con frecuencia el concilio Vaticano II con el primer concilio de Jerusalén. Parece que Paulo VI tradujo este *ressourcement* por la parábola en acto de su peregrinación a Jerusalén. El encuentro con el patriarca Atenágoras es un signo profético. Pero también la peregrinación en sí misma. *De Rome à Jérusalem. Itinéraire théologique de Vatican II*, es el título de un libro sobre la segunda sesión<sup>52</sup>. En este redescubrimiento eclesiológico de Jerusalén, ¿no habrá una esperanza a la vez para la unidad entre los cristianos y para la manifestación del universalismo de la esperanza de salvación ante las religiones no cristianas?<sup>53</sup>

Este círculo que se cierra sobre el mismo centro nos recuerda el versículo del salmo: *Si oblitus fuero tui, Ierusalem...*, «Si llegare a olvidarme de ti, Jerusalén...».

1. El primer círculo era el de la edición de 1955; el segundo, el de la edición de 1962, antes del concilio; el tercero, el de 1966, después del concilio.

2. El libro es de B. LAMBERT, Ed. du Centurion.

3. En «Revue nouvelle», enero 1966, se hallará el comunicado ecuménico que anuncia la formación de un comité académico con vistas a crear en Jerusalén un Instituto Ecuménico de Investigaciones Teológicas. El Instituto se consagrará al estudio de «la actividad redentora de Dios en la historia y su significado para el hombre de hoy».