

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

**Año XV
Número 35**

**CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2004**

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Septiembre – Diciembre 2004

AÑO XV, Nº 35

Depósito legal pp.99001DF708

ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
“Andrés Bello” de CARACAS

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Luis De Diego, S.J.

Eduardo Frades, C.M.F.

Rafael Luciani, laico

Carlos Luis Suárez, S.C.J.

Andrés Argibay, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB

Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla

Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y “Nuevo Mundo”

Pedro Drouin, S.C.J., ITER-UCAB

Enrique Ali González, laico, ITER y UCV

Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte

Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Laury Martínez*

Diseño de portada:

Impresión: *E.T.P. Don Bosco*

Apartado de Correos 6886

Telf (0212) 261.85.84

Fax (0212) 265.05.05

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve

Web: www.iter-ups.org

www.ucab.edu.ve

Dirección y Administración

ITER - Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira. Caracas 1061-A

VENEZUELA.

SUSCRIPCIONES 2004:

Correo normal: Bs. 30.000

Número suelto: Bs. 11.000

Extranjero: \$ 34

Por avión: \$ 42

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, C.M.F.</i>	7
--	---

I JORNADA TEOLÓGICA ITER-UCAB

Espiritualidad del método teológico

<i>P. Carlos Bazarra, O.F.M, CAP.</i>	13
---	----

El laicado en la iglesia primitiva

<i>Prbo. Dr. Bruno Renaud</i>	25
-------------------------------------	----

ARTÍCULOS

Aporte de Karl Rahner a la mariología

<i>Prof. Dr. Félix Palazzi</i>	49
--------------------------------------	----

Misterio y palabra

<i>Prof. Dr. Rafael Luciani</i>	69
---------------------------------------	----

Mística y profecía en la vida religiosa

<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	95
-----------------------------------	----

Sólo Dios es pobre

<i>P. Carlos Bazarra, O.F.M, CAP.</i>	121
---	-----

De la divina gracia

<i>Prof. Laureano Márquez</i>	131
-------------------------------------	-----

CASTAÑEDA, Paulino - MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos (Coord.)-*Eucaristía y Nueva Evangelización*. Actas del IV Simposio la Iglesia en España y América: siglos XVI-XX. Celebrado en Sevilla el 30 de abril de 1993. Córdoba, 1994, 306 pp. 23 x 16 cms.

Carlos Bazarra, O. F. M, Cap.

CHALON, Jean- *Teresa de Lisieux, Una lluvia de rosas*, Editorial Herder, Barcelona 1997, 287 Págs.

Fr. Carlos Romero, O.C.D.

EASWARAM, Eknath- *Meditación. Ocho puntos para transformar la vida*, Editorial Herder, Barcelona 1995, 259 Págs.

Fr. Carlos Romero, O.C.D.

GINEL, A., SORAZU, E.- *Orar en Cuaresma. Camino de oración hacia la Pascua*, CCS, Madrid 2004. 266 páginas, 10,5 X 15 cms

Javier Tello, O.A.R.

GINEL, A.- *Ser catequista. Hacer catequesis*, CCS, Madrid 2004. 180 páginas, 13,5 X 21 cms.

Javier Tello, O.A.R.

HANNAN, Peter- *Tu me sondeas. Un viaje hacia la realización humana*, Narcea, Madrid, 2002, 160 páginas, 13,5 x 21 cms.

Ramón Morillo O. F , Cap.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique.- *Donde están las Raíces. Una Pedagogía de la Experiencia de Oración.* Narcea, Madrid, 2004, 204 páginas., 13,5 x 21.

Ramón Morillo O. F. M, Cap.

OCAÑA, J. A.- *Nunca te detengas,* CCS, Madrid 2004. 287 páginas, 20,3 X 12 cm.

Javier Tello, O.A.R.

VENTOSA, V. J.- *Métodos activos y técnicas de participación para educadores y formadores,* CCS, Madrid 2004. 266 páginas, 20 X 14 cm.

Javier Tello, O.A.R.

ITER – UCAB

EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

publican desde hace catorce años una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología.

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. A los diez años de funcionamiento, en el 2000, pasó a ser cuatrimestral, con tres número al año y así continúa. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. Vamos ya, en este curso académico 2003-2004, por el número 33 de la revista ITER.

El costo anual de suscripción a los tres números es de 30.000 Bs. El número suelto está en 11.000 Bs. Cada número tiene entre 170 y 230 páginas, con artículos, ponencias y cierto número de recensiones y reseñas a veces. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos hemos atrevido a crecer, iniciando esta nueva revista que tiene el lector en sus manos, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad será semestral, como la anterior revista en sus inicios; tal vez más adelante nos animemos a un ritmo cuatrimestral también. La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER o ITER-HUMANITAS
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira
Caracas 1061-A. VENEZUELA

Telf (0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org

PRESENTACIÓN

Cerramos el año 2004 con este último número de la revista ITER, inmediatamente después del segundo de ITER-HUMANITAS, que cerraba también su segundo pasito en este su primer año de vida. Nuestra revista es todavía adolescente, apenas quinceañera, pero sigue creciendo y madurando en todos los sentidos. No sólo forma parte de las publicaciones de la UCAB, sino que también estamos entrando cada vez más en el mundo de la indexación y los circuitos electrónicos. De momento tenemos canje con más de 300 revistas, y esperamos que con ITER-HUMANITAS este número se incremente significativamente.

Durante este curso académico se ha iniciado una nueva actividad, en paralelo a la que se viene teniendo en la sección de filosofía durante varios años, consistente en dos **Jornadas de Teología** al año, de las cuales la primera jornada acabamos de celebrarla el día 1 de diciembre, en horas de la tarde, para que estuviera abierta a todo el alumnado, diurno y nocturno, e incluso a otro público interesado en estos temas. La Primera Jornada ha tenido como tema «*Quehacer teológico y vida cristiana*» y ha contado con la participación de tres de nuestro teólogos de solera institucional, a más de sus «curricula» personales y sus varias o muchas publicaciones: el P. Carlos Bazarra, OFM Cap, el P. Pedro Trigo, S.J., y el Presbítero Bruno Renaud, Sacerdote diocesano.

La presentación de la Jornada estuvo a cargo del profesor Rafael Luciani, actual director de todo el pregrado de teología, y promotor de esta iniciativa. Contamos con la presencia y actuación de la coral «*Laudate Dominum*», dirigida por el profesor Fernando González, que nos deleitó con sus aguinaldos navideños y otras piezas musicales en el entreacto. Tras las ponencias de los maestros, se dio lugar a un diálogo abierto, con participación del público asistente, en gran parte del alumnado laical (si es que cabe hablar así) del ITER. Aún dio tiempo al final para un pequeño ágape como expresión de la fraternidad que tratamos de ahondar.

La primera ponencia, a cargo del profesor **Pedro Trigo**, versó sobre «*El método en la teología sistemática*», como punto fundamental de la reflexión y más aún de la práctica que hemos procurado llevar en este Instituto de Teología para Religiosos desde el principio. Por desgracia, o tal vez mejor, para no duplicar escritos, esta ponencia no la presentamos ahora; porque no fue más que un

apretado resumen del escrito mucho más amplio y fundamentado que el P. Trigo nos va a ofrecer en el próximo libro conmemorativo de los XXV años del ITER que esperamos publicar este año.

La segunda conferencia la tuvo el P. **Carlos Bazarra**, que disertó sobre la «*Espiritualidad del método teológico*». Como animador de la espiritualidad capuchina y franciscana, no sólo en Venezuela sino un poco en toda América Latina, además de tantos años de magisterio teológico y espiritual y sus numerosos escritos en esa línea de una espiritualidad actual y encarnada en nuestro pueblo sufrido y esperanzado, está más que preparado para disertar sobre este tema, que él mismo ha resumido de esta manera:

«El método no es una estrategia neutra, sino una Persona (Jesús), cuyo seguimiento constituye la espiritualidad cristiana. El camino se hace caminando, implicándose, haciéndose cada vez más humanos y fraternos, sin excluir a nadie, respetando creencias y solidarizándonos a través de una ortopraxis que termine abarcando a toda la humanidad con sus culturas y religiones. Superar el proselitismo y asumir el desafío de ser testigos a través de una teología narrativa desde la propia experiencia. Así el Camino se hace Verdad y Vida.»

El broche de oro lo puso el profesor **Bruno Renaud** con la ponencia sobre «*El quehacer teológico y los laicos en los primeros siglos*». El profesor Bruno es especialista en teología patristica, y lleva años investigando sobre todo los primeros siglos de la andadora cristiana; por lo que conoce a fondo este tema y nos ha presentado una síntesis muy rica de la doctrina de los Santos Padres sobre este asunto; y muy atenta también a nuestras preguntas e inquietudes actuales. Nos lo resume así:

Se estudia, a continuación, el origen y la teología del vocablo «laico». Más que el vocabulario laical, hay que analizar la espiritualidad del NT, con su ruptura del marco hierático propio al AT. La introducción del vocabulario laical se hace realidad entre los años 180 y 230 de nuestra era y significa el fin de la convicción «profana» del NT: con el nuevo binomio «sacerdote – laico», el mensaje desacralizado del evangelio tiende a opacarse progresivamente, a favor de una teología y una eclesiología cada vez más clericales. Es imposible repensar, hoy, la teología del laicado sin repensar profundamente la teología del sacerdocio.

La segunda sección de este número 35 contiene una serie de artículos teológicos, que encabezamos con uno del profesor **Félix Palazzi**, quien nos sigue ilustrando sobre el pensamiento de Karl Rahner, al que conoce en profundidad.

Con este trabajo, nos unimos modestamente al merecido homenaje a la memoria de este gran teólogo, que preparó y colaboró como pocos en la renovación teológica que ha sido el Concilio Vaticano II. Esta vez se centra en su mariología con este estudio que titula «*Aporte de Karl Rahner a la Mariología. Reflexiones en torno al texto «Mariologie» (Innsbruck 1959)*», cuyo contenido nos presenta resumido en estas líneas:

En el centenario del nacimiento del teólogo alemán K. Rahner queremos presentar un tributo a la mariología de este teólogo alemán. Rahner tiene el mérito de haber situado el discurso de la mariología en conexión con la antropología, eclesiología y la cristología. Sin duda alguna, el aporte de Rahner a la mariología ha sido importante y todavía puede seguir dando sus frutos, pues no ha sido profundizado en todas sus consideraciones.

Seguimos con el escrito del profesor **Rafael Luciani**, quien nos presenta un nuevo estudio sobre Erich Przywara, titulado «*Misterio y palabra. Elementos para la comprensión del estatuto epistemológico del lenguaje teológico según Erich Przywara a partir de la lógica de la contradicción*». En apretada síntesis del pensamiento siempre profundo y estimulante del maestro Przywara nos lo resume así:

El exceso de la realidad divina, que podemos caracterizar bajo la forma semántica del estar sobre (über), se nos dona en el acontecimiento del estar en (in), es decir en nuestra propia historia, más aún, en el escándalo y reverso de ella, en nuestras propias sombras. Dios es este exceso que se revela en lo más hondo de la contradicción humana, abrazándola y acogiéndola, a pesar del escándalo para la razón humana, para hacer surgir la luz de la forma auténtica del pensar teológico. La palabra alemana Widerspruch (contradicción) carga simultáneamente con estos dos momentos. Por una parte es encuentro, dicción, sentencia, indicando el momento dialógico y afirmativo de la teología positiva como Widerspruch. Pero simultáneamente es desencuentro, contradicción, oposición entre dos principios, enfatizando así el momento dialéctico de la teología negativa como Widerspruch. Sin embargo, la palabra no adquiere su pleno significado sino en la unión de ambos sentidos, en el entre, en la tensión que se gesta entre ambos polos, entre la teología positiva y la negativa, entre lo dialógico y lo dialéctico. Sólo así se produce una relación de recíproca alteridad, que no es otra cosa que la forma de la analogía misma que informa al quehacer teológico para conformar luego los distintos estilos teológicos. Esta teología del Widerspruch nos desvela el rostro del Deus semper maior, Aquél que se revela bajo el modo de la experiencia de la suave voz que habla a través del drama de la historia como luz que brilla en la oscuridad. Es la

experiencia del Dios en sobre nosotros (in-über).

En tercer lugar tenemos un trabajo del P. **Pedro Trigo**, que versa esta vez sobre «*Mística y profecía en la vida religiosa*». Quizás no todos conozcan esta actividad del P. Trigo, pero ciertamente lleva años empeñado en la animación de la vida religiosa, especialmente la inserta en medios populares, de la que él mismo forma parte. Sobre este asunto, de algún modo, ha escrito ya varios artículos y hasta libros, pero este desarrolla el tema enunciado de manera específica y aterrizada en Venezuela. El resumen que nos ha dado expone claramente el desarrollo de esta decisiva temática :

«El artículo plantea el tema en tres partes. En la primera sostiene que en una sociedad en la que el cristianismo no funge ni como horizonte ni como principio estructurador, sólo quien tenga una relación real con Dios será cristiano, ya que cada vez va a ser más difícil mantener un cristianismo sociológico. Sin embargo para paliar este desabrigo sin tener que enfrentarse a la dificultad de una relación personal con Dios, parte de la institución eclesial propone un cristianismo corporativizado, configurado como un espacio cerrado en el que lo cristiano funciona como señas de identidad y como espíritu de cuerpo y no tanto como relación personalizadora con Dios y con los demás y propuesta integral de vida. En este ambiente de poscristiandad la profecía del cristiano consiste en vivir la fluidez de la historia, libre del fetiche del mercado totalitario y desde ella luchar por transformarlo.

La parte segunda propone que la mística de la Vida Religiosa, a diferencia de la de los laicos que consiste en que la relación con Dios lleve la voz cantante entre las muchas relaciones, es dejarlo todo para que todo nazca de la relación con Dios y el seguimiento de Jesús. La profecía consistiría en la vida concreta que va naciendo de esa relación.

La parte tercera se centra en dos realidades ante las que se confronta la Vida Religiosa hoy en América Latina: la tendencia a la corporativización, a la que se contraponen la llamada a la encarnación solidaria, y la emergencia de nuevos sujetos que pide acompañarlos y abrirse a ellos en su propia configuración y talante».

Ponemos luego un breve pero muy enjundioso escrito del P. **Carlos Bazarra** sobre «*Sólo Dios es pobre*», que desde el título mismo es impactante y sugerente. Él mismo nos lo sintetiza así:

«La realidad divina implica una dimensión humana, como apertura personal intratrinitaria. Por eso se ha podido afirmar que sólo Dios es

verdaderamente humano. Desde esta humanidad podemos descubrir en Dios una pobreza que no es carencia, sino antropológica, kenótica, anhelo de fraternidad y comunión. Nuestra pobreza humana y espiritual nunca llegará a la radicalidad del Dios pobre que nos reveló Jesús. Verdaderamente pobre sólo es Dios.»

El bien conocido humorista **Laureano Márquez**, es, como todo buen humorista, un hombre profundamente asomado a los aspectos más hondos del ser humano, y por eso perplejo y crítico ante la complejidad de sus ideas, sus problemas y sus realizaciones, siempre contradictorias, trágicas o cómicas, por no decir tragicómicas en la mayoría de los casos. Ahora está estudiando teología y ha elegido, muy oportunamente, el campo de su especialidad para analizar su relación con la fe. Aquí nos ofrece un primer esbozo de su reflexión sobre este campo, que esperamos siga profundizando y ofreciéndonos su peculiar y rica perspectiva. Con humor fino y culterano lo titula « *De la divina gracia: reflexiones en torno a la relación entre humor y fe* » ; y lo presenta como su primera parte de esta «quaestio disputata» que él mismo nos resume de este modo:

La religiosidad popular ha contado siempre con la presencia de elementos humorísticos, muestra clara de ello son las fiestas religiosas de la Edad Media, en las que predominaba lo risueño y lo festivo. Parodiando el esquema de racionamiento del Angélico en la Suma Teológica, el presente artículo pretende investigar los vínculos existentes entre estos dos ámbitos de la vida del hombre, aparentemente tan dispares y enfrentados. Para ello se exponen los rasgos que definen al humorismo y su eventual relación con la fe, en tanto que ambos espacios están movidos por conceptos como la autorrealización, la búsqueda de la felicidad y el amor.

Cerramos el número y el año con la sección de reseñas y reseñas, como solemos hacer con los libros que se nos envían para este fin. Esta vez han sido pocos los que nos han llegado, y menos aún los que han sido recensionados o reseñados. Por eso los ponemos sencillamente por orden alfabético, pues casi todos son de línea espiritual y pastoral.

Eduardo Frades Gaspar, C.M.F

I T E R

El **I T E R** es un instituto autónomo eclesiástico, que está agregado a la Facultad de Teología de la **U P S**, Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

El **I T E R**, Instituto de Teología para Religiosos, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

Títulos eclesiásticos expedidos por la U P S, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma.

Bachillerato en Filosofía, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.

Bachillerato en Teología, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

Licenciatura en Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

Licenciatura en Teología Pastoral, que lleva ya más de 10 años funcionando.

Licenciatura en Teología Espiritual, con tres años de funcionamiento.

Licenciatura en Teología Bíblica-Pastoral, que comienza el próximo curso.

Para la validez eclesiástica, se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

I JORNADE DE TEOLOGÍA ITER-UCAB

ESPIRITUALIDAD DEL MÉTODO TEOLÓGICO

Fr. Dr. Carlos Bazarra, O.F.M, Cap*

Abstract

Method is not a neutral strategy, but a Person (Jesus), whose pursuit constitutes christian spirituality. The road is made by walking it, implying ourselves, becoming every time more human and brotherly, without excluding anybody, respecting beliefs and supporting one another by means of a ortopraxis capable of including all mankind with its different cultures and religions. Assuming the challenge of being witnesses through a narrative theology from our own experience. Thus will the Way become Truth and Life.

* El Dr. **Carlos Bazarra, O.F.M, Cap.**, nacido en La Coruña (España), es Licenciado y Doctor en Teología por la P.U. Gregoriana de Roma. Ha sido profesor y director de seminarios capuchinos de España por varios años. También ha sido profesor en centros de estudio superior de otras congregaciones. De 1979 a 1990 ha sido profesor del ITER; Vicerrector del mismo de 1986 a 1990. De 1990 a 1996 pasa a ser Rector del Instituto Franciscano de Espiritualidad para América Latina (IFEAL) en Santa Fe de Bogotá (Colombia). Ha ocupado otra vez el cargo de Vicerrector y Director de Teología del ITER hasta ser elegido Superior Mayor de los Capuchinos de Venezuela en 1999. También ha dado clases en el postgrado de la UCAB y otros centros. Tiene una larga serie de libros y artículos publicados en España, en Bogotá y en Caracas y ha sido varias veces Director de la revista «Nuevo Mundo» de los capuchinos de Venezuela de 1980 a 1990 y de nuevo desde 1997; y de la revista IFEAL de Bogotá de 1993 a 1996, además de colaborar habitualmente en otras revistas. Sobre todo ha sido y es animador de la espiritualidad franciscana dentro de las diversas ramas de ese carisma y de toda la Iglesia.

Sin entrar en profundidades metafísicas, podemos comenzar estableciendo que «espiritualidad es docilidad al Espíritu Santo». Hay espiritualidad practicando la oración mental, limpiando el piso de la casa y las ollas de la cocina: «Toda olla estará consagrada a Yahveh» (Za 14, 21). Y también hay espiritualidad haciendo teología. Todo requiere su método, y el método teológico supone la acción del Espíritu y es fuente de espiritualidad, si se asume con todas sus consecuencias.

1. CRISTO, CAMINO

Impacta el que Cristo se presente no sólo como Verdad y Vida, sino también como Camino (Jn 14, 6). Y lo aclara calificándose como Puerta: «Yo soy la puerta» (Jn 10, 9). Los teólogos profundizan llamándolo «sacramento original»: un don salvífico con visibilidad histórica ¹.

Cristo es la Verdad, pero no puede reducirse al aspecto noético. Tiene que ser una verdad que se transforme en vida. Crudamente escribe S. Agustín: «Si no me haces mejor de lo que era, ¿para qué me hablas?»². Lo que importa es que la Verdad sea Buena Noticia, Evangelio, y que se traduzca en esperanza de Vida.

Para ello se nos propone un camino. La verdad del camino es que conduzca a la vida. «Por sus frutos los conocerán» (Mt 7, 16). Porque hay caminos que conducen a la perdición... pero ¡qué angosto el camino que lleva a la Vida! (Mt 7, 113-14). Todo camino es auténtico si conduce a la Vida. Si no conduce a la vida, aunque esté asfaltado y sea una autopista de primera categoría, será tiempo perdido.

2. SEGUIMIENTO DE CRISTO

Otra precisión. No se trata de «repetir» o «imitar» a Cristo. Se trata de seguirlo. El seguimiento implica creatividad. Pongamos un ejemplo. Jesús habló arameo. Era la lengua que entendía el pueblo. En una ridícula imitación, yo hoy tendría que hablar arameo, y nadie me entendería. Mi actitud con Cristo pasa por mantener la relación que Jesús tuvo con su pueblo. Hoy, en Venezuela,

¹ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. Pamplona, Dinor, 1971, pp. 30-31.

² *In Ioannis Evangelium Tractatus*, XIX, 14.

³ Para todo esto véase J.L. SEGUNDO, *El Dogma que libera*. Santander, Sal Terrae 1989.

hablando yo castellano, soy seguidor de Cristo, porque, como él, hablo la lengua del pueblo. El castellano y el arameo no se parecen en nada, y sin embargo, hablando hoy arameo me distanciaría de Cristo; hablando castellano sigo a Jesucristo.

El seguimiento no es un aprendizaje de primer grado: aprender a repetir, ausencia de preguntas, déficit de experiencia. El método cristiano se fundamenta en la experiencia, se escuchan preguntas nuevas, se aprende a aprender. Esta es la actitud verdaderamente humana, en la que el aprendizaje es un proceso en el que puede intervenir el error para aquilatar la verdad³.

3. ¿NÓMADAS O SEDENTARIOS?

Las palabras utilizadas hasta ahora, «camino» y «seguimiento» nos recuerdan nuestra condición nómada, no tanto geográfica, como humanizadora. La realidad de un mundo en cambio es innegable. Lo comenta el Concilio Vaticano II: «La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias dispersas. La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis» (GS 5).

La Tradición que pasa de una Iglesia madre a una Iglesia hija no puede ser simplemente repetitiva, sino creativa. «Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (Lc 2, 19.51), cuando comprenden internamente los misterios que viven...»(DV 8).

La Tradición no agota el Evangelio. El Evangelio siempre será nuevo o deja de ser buena noticia. El inmovilismo, pretextando fidelidad, es la mayor traición a la Tradición. Son obstáculos un pensamiento teológico rígido, una mentalidad incapaz de cambiar, el fundamentalismo teológico... El sedentario deja de caminar. Nunca podrá encontrar a Dios «fuera del campamento» (Ex 19, 17; 33, 7-11).

4. SIGNOS DE LA HISTORIA

Cada época y cada persona tiene preguntas nuevas. Nuestra tarea no está en repetir, sino buscar respuestas a los desafíos de las nuevas realidades. «Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura, y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones...» (GS 4).

Por supuesto que no todo cambia: «Bajo la superficie de lo cambiante, hay muchas cosas permanentes» (GS 10). Puebla lo repite: «Algunos quisieron vivir un cambio continuo. No es ese el sentido de ser peregrinos. No estamos buscándolo todo. Hay algo que ya poseemos en la esperanza, con seguridad, y de lo cual debemos dar testimonio. Somos peregrinos, pero también testigos» (P 265).

También hay que afirmar que no todo es permanente. Vicente de Lerins llegó a afirmar que la fe católica es «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». Pero más tarde se inclina por una interpretación menos restrictiva utilizando el símil del crecimiento humano, de niño a adulto. Newmann también utiliza la idea del despliegue cuasiorgánico, de la semilla que llega a convertirse en árbol⁴.

Es una humanización con su exigencia de creación histórica de fraternidad, tarea siempre pendiente, como realización de la imagen divina en la humanidad. «Pero es necesaria una correlación auténtica entre los medios y el fin último para hablar de los signos auténticos de la presencia y la acción de Dios en la historia... Dicha correlación nunca puede ser impuesta por algún individuo como no lo ha sido tampoco por parte de Dios... Un signo puede ser reconocido como provocación profética que llama a la esperanza y a la vida»⁵.

⁴ La temática se encuentra desarrollada en P. CROWLEY, *En lugares sin cuento*. Santander, Sal Terrae 2003.

⁵ R. LUCIANI, *Sobre la forma del quehacer teológico y la interpretación de los signos de los tiempos*, en ITER (enero-abril 2004) 34-35. Este número de ITER dedicado al discernimiento cristiano de la situación histórica, es iluminador para el tema que nos ocupa.

5. HOMBRES NUEVOS

«Se hace camino al andar» cantaba el poeta. Nosotros hacemos el camino, pero también el camino nos hace a nosotros. El método no se propone sólo un objetivo noético, sino existencial, experimental. Caminando no envejecemos, sino que nos rejuvenecemos, como nos recuerda Pablo: «Despójense del hombre viejo con sus obras, y revístanse del hombre nuevo, que se va renovando... según la imagen de su Creador... donde Cristo es todo y en todos» (Col 3, 9-11).

El Reino de Dios se constituye por hijos y hermanos, todos verdaderamente humanos, sin pretender ser dioses (Gn 3, 5). «Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que han sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4, 4-6).

El método tiene que lograr hacernos hombres nuevos. Quizás Lonergan en un denso estudio sobre el método teológico sea quien más ha acentuado el carácter de transfiguración humana, de conversión. Distingue en el proceso metodológico dos tipos de horizontes que se descubren: uno horizonte nuevo, más profundo y amplio, que está en consonancia con el anterior y representa un desarrollo de sus potencialidades; y un horizonte nuevo que repudia los rasgos característicos del anterior. Comienza entonces una nueva secuencia, que viene a dar media-vuelta y pone un nuevo comienzo, que evangélicamente llamamos «conversión». «Conviértanse, y crean en la Buena Nueva» (Mc 1, 15). Puede ser una conversión *intelectual*, en la que nos desprendamos del mundo de la inmediatez para trascender los sentidos. Puede ser una conversión *moral*, sustituyendo las satisfacciones por los valores. Y finalmente puede ser una conversión *religiosa*, dejándose dominar por el interés último. Concretamente son las conversiones a la verdad, a la bondad y al amor. Lo último es enamorarse, entregándose sin condiciones ni reservas, no a la manera de un acto, sino de un estado dinámico⁶. He aquí el hombre nuevo de que habla el Nuevo Testamento.

6. CREYENTES Y NO CREYENTES

¿El método teológico nos debe alejar de los no creyentes? Así pareciera cuando Jesús les dice a los recién escogidos apóstoles: «No tomen camino de los

⁶ B. LONERGAN, *Método en teología*. Salamanca, Sígueme 1994, pp. 231-236.

⁷ B. FERNÁNDEZ, *¿Nos dice algo la fe de los sin fe?*, en *Vida Religiosa* (2003) 22-28. C. BAZARRA, *Dios, el Padre en quien creo*. Caracas, Fundación Manuela Mattioli, 2000, cap. 9: También los ateos hablan de Dios. U. ECO y C.M. MARTINI: *¿En qué creen los que no creen?* Madrid, Ediciones Temas de hoy, 2004.

gentiles, ni entren en ciudades de samaritanos; diríjense más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5-6). En cambio, después de su resurrección, les dice claramente: «Vayan y hagan discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo les he mandado» (Mt 28, 19-20).

El Vaticano II ha puesto de relieve la interacción que existe entre la Iglesia y el mundo; la Iglesia ayuda a cada persona, a la sociedad, al dinamismo humano (GS nns. 40, 41, 42 y 43). A su vez la Iglesia recibe ayuda del mundo moderno, sin necesidad de que este mundo sea creyente, «a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (GS 44).

Y de hecho Jesús cruzó las fronteras de su tiempo, liberando de la Ley, del culto, del sábado; elogiando la fe del Centurión (Mt 8, 5-13); de la mujer cananea (Mt 15, 21-28); de la samaritana (Jn 4, 1-26) y proponiendo al samaritano como modelo para los creyentes (Lc 10, 30-37) ⁷.

Y es que el misterio de Dios no es simplemente un problema metafísico de incomprendibilidad, que no tiene nada de salvífico, sino un misterio de ocultamiento histórico, que se ofrece para que cualquier persona lo pueda buscar y encontrar: «En verdad, tú eres un Dios oculto, el Dios de Israel, salvador» (Is 45, 15)⁸. El místico clama por el amante: «¿A dónde te escondiste, amado, y me dejaste con gemido?... Salí tras ti clamando, y eras ido»⁹.

Es la oscuridad amable y atrayente que la Biblia presenta bajo la fórmula de anonadamiento y condescendencia: «Se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre» (Flp 2, 7). Retoma esta idea la Dei Verbum: «Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la admirable condescendencia de Dios para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita. La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13). Ser creyente no es un privilegio, sino una responsabilidad.

⁸ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*. Salamanca, Sígueme 1990: El Dios oculto, pp. 151-158.

⁹ S. JUAN DE LA CRUZ, *Canciones entre el alma y el Esposo*, estrofa primera.

¹⁰ A. SAINT-EXUPÉRY: *El principito*, cap. XXI.

7. EL AMOR ES LO QUE IMPORTA

Dios se ha escondido a nuestra inteligencia, pero se revela a nuestros corazones. «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito» (Mt 11, 25-26). Juan aclara: «Todo el que ama, ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor» (1 Jn 4, 7-8). No es únicamente la razón, sino también el amor una fuente de conocimiento humano y divino. Lo decía el principito: «No se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos»¹⁰.

El juicio final (Mt 25, 31-46) muestra que seremos juzgados no por nuestras creencias, sino por la práctica del amor en solidaridad con el prójimo necesitado.

En el mes de julio del 2004 se celebró en Barcelona (España) el Parlamento de las Religiones. Pienso que este diálogo interreligioso es un nuevo signo de los tiempos que hemos de escuchar. El Presidente de la Asociación Ecu­mérica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, D. Irarrázabal, afirmó: «Lo que salva no es la religión, lo que salva es el amor, un amor que no tiene apellidos –ni amor cristiano, ni amor musulmán, ni amor budista...- sino sujetos: cada hombre en comunidad. Un amor sin propietarios. La ética es la teología primera». Y Paul Knitter propugna un cambio de paradigma que ya percibe en la teología de la liberación, a la que –dice- le llega una hermana desconocida hasta ahora: la teología del pluralismo religioso con la que necesita dialogar para ser fiel a sus propios principios»¹¹.

Es verdad que encontramos alguna afirmación exclusivista puesta en labios de Jesús: «El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama» (Lc 11, 23) pero tenemos que seguir escuchando a Jesús con su talante conciliador: «el que no está contra ustedes, está por ustedes» (Lc 9, 50), y reprendiendo a los discípulos que querían hacer bajar fuego sobre los samaritanos (Lc 9, 54-56).

En la despedida de su última noche, sus palabras son definitivas: «Les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros» (Jn 13, 34). Toda la fuerza está en que el amor fraterno es el distintivo del seguidor de Jesús: «En

¹¹ EL PAIS (Madrid), 10 de julio de 2004, pág. 26. Véase también: Asociación ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo. *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*. Quito, Verbo Divino 2003.

esto conocerán que son discípulos míos: si se aman unos a otros» (Jn 13, 35).

8. ¿ENEMIGOS O HERMANOS?

¿Es cristiano dividir a la gente entre enemigos y hermanos? Nadie puede ser excluido de mi amor. «Han oído que se dijo: *'Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo'*. Pues yo les digo: Amen a sus enemigos... para que sean hijos del Padre celestial» (Mt 5, 43-45). Y Puebla nos lo recordó nítidamente: «Jesucristo, salvador de los hombres, difunde su Espíritu sobre todos sin acepción de personas. Quien en su evangelización excluya a un solo hombre de su amor, no posee el Espíritu de Cristo» (P 205).

Amar a los luteranos, a los anglicanos, a los budistas y demás miembros de tantas religiones que existen en el mundo es exigencia evangélica y no traicionar el testamento de Jesús.

Habrán miembros de la Iglesia Católica que no se salven, y habrá hombres y mujeres no católicos que se salven. S. Agustín escribió: «La ciudad de Dios tiene que recordar que entre sus mismos enemigos se ocultan muchos de sus futuros ciudadanos... De manera semejante, en el tiempo de su peregrinación por el mundo, la ciudad de Dios cuenta en su seno con hombres unidos a ella con los sacramentos, pero que no tomarán parte con ella en el destino eterno de los santos... Las dos ciudades están mezcladas e intercaladas la una en la otra en este siglo, hasta el día en que el juicio las separe»¹².

Quiero resumir el pensamiento de un autor, Adolphe Gesché, que se interroga sobre el axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Es un hecho que «Dios, nuestro Salvador, quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tim 2, 3-4). Esta verdad es el amor fraterno.

Gesché interroga al dato cristiano desde dentro para preguntarle si no tiene en su interior algunos elementos que permitan responder y superar ese exclusivismo aparente. Para ello recupera la importancia que se le ha dado en la tradición cristiana a la teología negativa, a la nube del no-saber, afirmando que el cristianismo jamás ha defendido estar en posesión de un conocimiento que agote la realidad de Dios.

Igualmente la reserva escatológica nos insinúa que no hemos de apresurarnos a juicios absolutos a priori; que es necesaria la paciencia histórica.

¹² SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* I, 35.

Jesús prohíbe todo juicio definitivo en el tiempo presente. Nunca se sabe todo, ya que cada cosa tiene su tiempo.

Reafirmando la doctrina trinitaria, infiere que lo múltiple no es necesariamente malo, y que el cristianismo viene a ser una trasgresión del monoteísmo. ¡Dios no es monoteísta! No podemos olvidar la pluralidad trinitaria.

En las mismas Escrituras encontramos diversidad de tradiciones integradas, destacándose siempre que Dios no hace acepción de personas. Y concluye: «Si el cristianismo se presenta a los demás en esta kénosis inmanente, es posible que no encuentre tantos obstáculos a su credibilidad. No se trata de facilidad, sino de verdad. Esta recuperación novedosa de la cuestión secular de la salvación cristiana frente a otras religiones, parece más abierta por el simple hecho de que pone de manifiesto unos territorios interiores que le exigen el rechazo de un discurso satisfactorio. Está además marcada por relatividades que respetan la grandeza de lo que ella defiende como verdadero y portador de salvación.

El cristianismo, a pesar de tantas intolerancias históricas a las que se dejó llevar, nunca tuvo, en su teoría, la estrechez de espíritu de creerse el único de los caminos que llevan a Dios»¹³. Lo que Cristo nos pide es que a los que hasta ahora veíamos como enemigos, debemos verlos como hermanos¹⁴.

9. NARRACIONES MÁS QUE DEFINICIONES

El Evangelio, más que doctrina, es un acontecimiento. Y los acontecimientos ocurren en el tiempo y en el espacio. Por eso el método tiene que tener en cuenta los contextos. Hoy hablamos de una «teología contextual», que tiene en cuenta 4 factores: -el mensaje; - la tradición; - la cultura; - los cambios sociales. No es una teología perenne, sino que tiene que estar haciéndose constantemente para transformar la realidad, en una dialéctica continua entre teoría y praxis¹⁵.

¹³ A. GESCHÉ, *El Destino. Dios para pensar-III*. Salamanca, Sígueme 2001.

¹⁴ P.-F. DE BÉTHUNE, *El diálogo interreligioso como experiencia espiritual*, en *Selecciones de Teología*, 156 (2000) 263-273. J. MELLONI, *¿Qué se mueve en la teología de las religiones?*, en *Sal Terrae*, 92 (2004) 663-671.

¹⁵ C. MÁRQUEZ, *La importancia de los contextos: hacia una teología más experiencial y narrativa*, en *Sal Terrae*, 92 (2004) 673-682. B. FORTE, *La Teología como compañía, memoria y profecía*. Salamanca, Sígueme 1990: El reto de los contextos, pp. 19-38.

Hoy se emplean los adjetivos «digital» e «icónico». Es digital decir que «dos y dos son cuatro». Es icónico decir «dos golondrinas y dos jilgueros son cuatro pájaros». Normalmente para establecer los dogmas se recurre a lo digital, como más científico. Pero se pierde la problemática existencial del hombre, lo que constituye respuesta a una pregunta. Lo digital es una abstracción que nos deja insensibles.

En cambio lo icónico rescata las preguntas humanas, sus problemas, su contexto. Se nos narra que Dios se arrepintió de haber creado al hombre (Gn 6, 6) y se desarrolla la historia del diluvio, para concluir que Dios se arrepintió de haberse arrepentido de haber creado al hombre: «No volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho» (Gn 8, 21). Lo icónico (narrativo) nos implica en la historia y nos hace intervenir en ella. Dios emplea con nosotros el mismo estilo que nosotros empleamos con los niños: «Había una vez...»¹⁶.

Entramos en el terreno del testimonio: «Recibirán la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre ustedes, y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 8).

No se trata de hablar como loritos, repitiendo sin saber lo que decimos, sino testimoniando lo que hemos vivido. «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, -pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y les anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó- lo que hemos visto y oído, se lo anunciamos, para que también ustedes estén en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Les escribimos esto para que nuestro gozo sea completo» (1 Jn 1, 1-4). Esta es la teología narrativa, el gran desafío de ser testigos y hablar desde la propia experiencia¹⁷. Seguidores de Jesús Camino, Verdad y Vida.

¹⁶ J.L. SEGUNDO, *El dogma que libera*. Santander, Sal Terrae 1989: Género literario icónico vs. digital, pp. 173-175.

¹⁷ C. ROCCHETTA, *Teología narrativa*, en R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, S. PIE-NINOT (dirs): *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, Ed. Paulinas 1992, pp. 1480-1484.

¹⁸ J. RATZINGER, *Escatología*. Barcelona, Herder 1992, pág. 217. Cfr. C. BAZARRA, *Vivir el adviento*. Santafé de Bogotá, CELAM 2000, pp.168-170.

10. CRISTO, ALFA Y OMEGA

Comencé hablando de Cristo Camino, y tengo que terminar hablando de Cristo Celeste, en la Escatología eterna. «Yo dispongo un reino para ustedes, como mi Padre lo dispuso para mí, para que coman y beban a mi mesa en mi reino» (Lc 22, 29). Acertadamente escribe Ratzinger: «El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que se encuentra con Cristo, con lo que halla el lugar de su ser como hombre en el ser de Dios»¹⁸.

«Yo soy el Alfa y la Omegas, el Principio y el Fin» (Ap 21, 6). Yo confieso como Pablo: «En él reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente, y ustedes alcanzan la plenitud en él, que es la Cabeza» (Col 2, 9-10). ¿Y las demás religiones las condenamos al infierno? No. No es la doctrina sino la práctica del amor lo que salva (cfr. N. 7). Tenemos que aceptar a todos como hermanos y no despreciar a nadie. Escribe el Dalai Lama: «Hemos de reconocer que aquí se refleja un problema implícito a todas las religiones. Me refiero a la reclamación que tienen todas ellas, en el sentido de ser la única religión <verdadera>»¹⁹. Mi respuesta es que la única verdad es amarse. De ahí que se venga insistiendo, sobre todo en los Parlamentos de las Religiones, en las obras y no en las palabras, en elaborar un proyecto de una ética mundial²⁰.

Para aclararme, tres símiles. **Primero:** En caso de enfermedad hay que apelar a la diversidad. Hay diabéticos, tuberculosos, leprosos, hipertensos, tumores cerebrales... La medicación tiene que ser apropiada a cada enfermedad y no pretender para todos indiscriminadamente un mismo fármaco.

Segundo: la vida matrimonial. El marido tiene que ser fiel a su esposa, y la esposa a su marido. Por supuesto que hay otros hombres y otros maridos. Pero deben respetarse. Para cada uno no debe existir otra mujer ni otro hombre. Fidelidad práctica aceptando otras infinitas posibilidades.

Tercero: la intercongregacionalidad. A mí me llena el carisma de Francisco de Asís. Para otro será el de S. Ignacio de Loyola, o Santo Domingo, o San Juan Bosco. Todos son válidos, pero no hay que pretender imponer un carisma sobre los otros.

¹⁹ DALAI LAMA: *El arte de vivir en el nuevo milenio*. Barcelona 2003, pág.232.

²⁰ H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta 1995. H. KÜNG, ¿Por qué una ética mundial? Barcelona, Herder 2002.

²¹ E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*. Salamanca, Sígueme 1994: El carácter único y definitivo del envío de Jesucristo, pp. 225-279.

No decimos que Moisés, Mahoma, Buda y Cristo estén al mismo nivel. Pero Moisés, Mahoma, Buda y los fundadores de otras religiones son instrumentos de Cristo mientras practiquen, como hijos de Dios, el amor fraterno. No hay que pedirles otra cosa. Es la praxis solidaria y no abstracciones doctrinales²¹.

Quiero terminar con las palabras de una sencilla mujer, por nada metafísica pero profundamente espiritual en docilidad al Espíritu:

«Muy muchas veces lo he visto por experiencia; hámelo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos. Así que no queramos otro camino... por aquí vamos seguros. Siempre que se piense en Cristo, nos acordamos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos lo mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene: que amor saca amor. Procuremos ir mirando esto siempre»²².

«El Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la Palabra. Y los fieles circuncisos que habían venido con Pedro quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles, pues les oían hablar en lenguas y glorificar a Dios» (Hch 10, 44-46). Pentecostés continúa siendo un acontecimiento histórico y no hay que poner trabas al Espíritu.

²² STA. TERESA, *Libro de su vida*, cap. 22.

EL LAICADO EN LA IGLESIA PRIMITIVA

Prbo. Dr. Bruno Renaud, Diocesano*

Abstract:

This essay pretends to approach the origin and theology of the word lay (lay-people). It is necessary to analyze the New Testament spirituality, within its rupture with the Old Testament. The introduction of this notion becomes reality between years 180 and 230 ad, meaning the end of the profane conviction in the New Testament: such it will be presented with the new bipolar relation between priesthood and lay people. The evangelical message tends to develop towards a much more clerical theology and ecclesiology. It is impossible to rethink today, the theology of the laity without deeply rethinking a theology of priesthood.

El estudio que nos fue propuesto es el de la relación entre «el quehacer teológico y los laicos en los primeros siglos». Concretamente, ¿de qué teología, qué actividad pastoral es portador el laicado, si acaso, durante los tres primeros siglos? ¿Y cuál fue la línea evolutiva de este estamento? ¿A qué convicciones eventuales obedeció una posible evolución eclesial? Si hoy en día conocemos todavía una situación de dominio eclesial absoluto de parte de los clérigos, ¿puede estimarse que se trata de un dato primigenio en la historia de las instituciones y de las mentalidades iniciales?

Intentaremos dar algunos elementos de respuesta a este cúmulo de preguntas. En teoría – en teoría solamente, y no nos hagamos muchas ilusiones

* **Bruno Renaud** es sacerdote diocesano, nativo de Bélgica. Doctorado de la Universidad de Lovaina y especialista en Patrología e Historia de la Iglesia Antigua. Desde el año 1967, es docente en varios centros de estudio de la Iglesia de Venezuela, entre ellos la Universidad Católica Santa Rosa de Lima y el Instituto de Teología para Religiosos de Caracas. Desde la misma época, se desempeña pastoralmente en ambientes marginales de la capital.

-, podrían tener alguna utilidad para orientar nuestra pastoral en los años, o las décadas, que vienen. De todas maneras, para un trabajo de largo alcance.

1. ¿CUÁL ES EL ORIGEN DEL NOMBRE «LAICO», Y CUÁL SU CONTEXTO?

En el ámbito cultural griego, «el vocablo está atestiguado desde el griego micénico»¹, especialmente para designar a «gente de guerra, leva, tropa». Sin embargo, nos precisan los diccionarios y estudios especializados que, en los tiempos posteriores (por ej., Heródoto, Píndaro, etc.), el sustantivo «*λαος*» normalmente no designa al pueblo en general, sino al pueblo *en oposición a*: a sus jefes y dirigentes, al estamento militar, a otras poblaciones, etc. Es decir: «*λαος*» tiene un sentido categorizante: se trata de una porción de gente *frente a* otra porción de gente.

En cuanto al adjetivo «*λαϊκος*», refuerza la idea de categoría. Efectivamente, los adjetivos en «-ikos» aparecen en el siglo V antes de Jesucristo, y designan la pertenencia a un grupo². Por ejemplo, el concepto de «*αστυς*», «la ciudad», ha formado «*αστειος*» y «*αστικος*»; «*αστειος*» quiere decir: «cultivado», «elegante», «refinado», cualidades que, en sí, no son específicamente de la ciudad; mientras que «*αστικος*» significa: «urbano», «ciudadano», especificidad opuesta a «rural». En Egipto, en el siglo III antes de Cristo, por ej., «*λαϊκος*» designa a la población local, los «autóctonos», sometidos a la administración y obligados, como signo de sumisión, a pagar tributación y contribución en forma de trabajo impuesto.

En el Antiguo Testamento, hay algo parecido. «*Λαος*» siempre es utilizado en un contexto religioso y designa la masa del pueblo raso frente a sus jefes, y sobre todo frente a sus sacerdotes³. En cuanto al adjetivo «*λαϊκος*», no existe en la LXX, es decir la primera traducción griega de la Biblia hebraica, en el siglo II antes de Cristo. Sólo hay tres casos de traducciones griegas tardías

¹ H. BIETENHARD, en L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, t. III, Sígueme, Salamanca 1986, s.v.

² Utilizamos I. de la POTTERIE, «L'origine et le sens primitif du mot 'laïc'», en *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Cerf, París 1965, 13-29, esp. 15-17, el cual se apoya en P. CHANTRAINE, *Etudes sur le vocabulaire grec*, París 1956, que no hemos podido consultar. Cf. también E. LANNE, «Le laïc dans l'Église ancienne», en *Verbum Caro* 71-71 (1964), 105-126 (esp. 107-108). No traemos datos nuevos.

³ Cf. H. STRATHMANN – R. MEYER, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, s.v., 29-39.

(de Aquila, Símaco y Teodotión, y las tres son del siglo II después de Cristo) donde se trata de distinguir, para oponerlos, lo sagrado de lo profano, el cual es llamado «laico». Así, en 1 Sam. 21, 5-6: «No tengo pan «laico», le dice el sacerdote Ajímelek al rey David; pero hay pan consagrado». En otros dos ejemplos, Ezequiel, el sacerdote y profeta, explica que el recinto del Templo separa lo sagrado de lo profano, «λαϊκος». Además, el vocabulario «laical» sólo sirve para designar cosas y objetos, y nunca a *personas* miembros del «λαος»⁴.

¿Y qué pasa en el Nuevo Testamento? El término «λαος» es bastante frecuente⁵, sobre todo en san Lucas y en los Hechos.

- A veces designa «el pueblo», sin más,
- mientras que otras veces designa al «pueblo de Israel», «λαος» opuesto a las Naciones, «εθνη»;
- También designa al nuevo «pueblo» adquirido por Dios, como dicen 1 Pe, Hb o el Apocalipsis.

En todo caso, se repite la categorización: «Un profundo abismo separa del λαος a esos círculos dirigentes» (H: Frankemölle), e inclusive «una fuerte tensión».

En cuanto a la palabra «λαϊκος», es muy sencillo: no existe en el Nuevo Testamento.

En realidad, lo significativo en el Nuevo Testamento, es el hecho de que *Jesús no nace de la casta sacerdotal*. Es lo que subraya, para los sacerdotes judíos posiblemente, la carta a los Hb, diciendo: «Es bien patente que nuestro Señor ha salido de la tribu de Judá, a la que nunca aludió Moisés al hablar de sacerdotes» (Hb 7, 13-14). *Jesús no es, ni social ni culturalmente, sacerdote, sino laico*. Es notable el cuidado de los escritos del Nuevo Testamento para evitar nombrar a Jesús como sacerdote. Con razón dice González Faus: «El sacerdocio de Jesús consistió en una determinada manera de vivir su existencia humana, su existencia laica»⁶. Y aun cuando la carta a los Hb, y ella sola, presenta a Jesús como nuestro gran sacerdote, no deja de proclamar, en el mismo

⁴ Obras citadas en notas anteriores.

⁵ Cf. H. FRANKEMÖLLE, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, t. II, s. v., 15-29

⁶ *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Sal Terrae, Santander 1989, 16-17. Ver también todo el primer capítulo.

cap. 7, «la abolición de la institución anterior»⁷. De este modo, Jesús puede ser llamado sacerdote, pero «de otro tipo»: según el modelo misterioso y el orden de Melquisedec⁸.

Además, el Jesús histórico, en la medida en la que nos es posible discernir sus actitudes fundamentales, se colocó por encima de todo lo que, en la sociedad judía contemporánea, podía subrayar la «categorización», la diferencia o desigualdad entre los hombres. Como lo teologizará Pablo en la carta a los Gálatas, «en Cristo ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer» (3, 27-28). Es decir: si bien es cierto que todavía no hay abolición de las diferencias antropológicas o sociales, las desigualdades que se fundamentaban en dichas diferencias ya no tienen objeto para los discípulos de Jesús.

Consecuente con esta desconfianza evidente frente al vocabulario sacerdotal, el Nuevo Testamento nunca aplica el título de sacerdotes ni el vocabulario sacerdotal a los dirigentes de la comunidad, y sólo reserva el título sacerdotal al nuevo pueblo de Dios integrado colectivamente, *in solidum*, por los bautizados; este pueblo «ofrece los sacrificios que agradan a Dios: hacer el bien y ayudarse mutuamente» (Hb 13). Estamos en los antípodas del vocabulario sacerdotal y sagrado del Antiguo Testamento, estamos en plena profanidad, en plena *laicidad social*.

Así viven, efectivamente – o por lo menos idealmente – las primeras comunidades cristianas, las cuales insisten de igual modo en la ausencia de clases o categorías en su seno. «La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma», dicen los Hechos. «Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común» (4, 32).

Las funciones y servicios, ciertamente son múltiples en el seno de la comunidad. Y no es que no haya «autoridad». Los «Doce», los «Siete», los apóstoles, profetas, doctores o catequistas, los evangelistas, presbíteros, los «presidentes» («ἡγούμενοι» o también «προισταμένοι»), y el sinfín de funciones y carismas ejercidos «en el Espíritu» y para beneficio de la misma comunidad, todo este vocabulario habla de una situación nada «anárquica», aun si la palabra «jerarquía» (que sólo entrará en el vocabulario cristiano en el siglo

⁷ ¿Y qué decir de la afirmación fundamental de Hb. 8,4: «Si (Jesús) estuviera en la tierra, ni siquiera sería sacerdote»? Esta aserción es cónsona con una de las grandes tesis de Hb.: sólo por su entrada en el cielo, el santuario definitivo, Jesús es sacerdote. Para el autor, *no puede haber sacerdocio en la tierra*.

⁸ Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Gabalda, París 1953, t. II, 203 ss. («Melquisedec prefigura el sacerdocio de Jesucristo en lo que tiene de más heterogéneo en relación con el sacerdocio israelita»).

V) está lejos de pintar adecuadamente la condición de los servidores cristianos.

¿Qué podemos guardar, pues, de esta época primigenia? Dos notas fundamentales:

- Por una parte, *la ausencia de diferencia fundamental entre gente y gente* en el seno de la comunidad. Los términos de servicio no enfatizan tanto la importancia del portador como la necesidad del servicio mismo. De «jerarquía» propiamente dicha, no hay mención explícita. Sin embargo, el servicio a la comunidad justifica, en contrapartida, la obligación de respeto y acatamiento por parte de todos. De «laico» tampoco se habla: el «λαος», pueblo, eventualmente «pueblo de Dios», se acomoda perfectamente de la ausencia de «laicos»: por más que nos pueda extrañar, los dos términos no son consecuentes.

- Y sobre todo, *no se vislumbra ni un ápice de alusión a sagrado o «hieratismo»*⁹. El vocabulario cristiano es perfectamente profano; ni huella de «sacralidad»¹⁰. Todos los títulos de servicio son nombres de función, que no son propios de la lengua cristiana.

✓ Por ejemplo, la palabra «ἐπίσκοπος» no tiene nada que ver con lo que hoy entendemos por «obispo». «Επισκοπος» se traduce literalmente por «inspector» o «supervisor», y no reviste la más mínima connotación sagrada; esta palabra existía desde hacía tiempo en la lengua profana (Homero, Platón, el gramático Calímaco, etc., la usan en contextos fuera de discusión)¹¹.

✓ Asimismo, la palabra «διάκονος», donde, con cierta ligereza, nos gusta ver prefigurado el «diácono» de hoy, sólo designa a aquel que tiene un servicio auxiliar (así lo atestiguan los viejos poetas trágicos, Platón, el antiguo historiador Clitarco, etc.)¹². El diácono es, pues, algo así como un «office boy», aquel que no tiene la prerrogativa ni la responsabilidad principal en el servicio.

⁹ Tesis del feliz librito de G BARBAGLIO, *La Laicità del credente. Interpretazione biblica*, Cittadella ed., Asís 1987 (esp. primera parte).

¹⁰ Un hombre tan poco sospecho de heterodoxia como J. Ratzinger concede que Jesús pone al descubierto «la santidad de lo que es aparentemente profano, y la no santidad de las religiones existentes» («die Heiligkeit des scheinbaren Profanen, und die Unheiligkeit der bisherigen Religionen»). Cf. «Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes», en *Geist und Leben* 41 (1968), 350.

¹¹ A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, París 1935, s.v.

¹² *Id.*

✓ Ni hablar de la palabra «πρεσβυτερος», traducida por su calco castellano, «presbítero». Esta función, que no tiene estrictamente nada que ver con algún oficio sacerdotal, alude, como se sabe, a la experiencia acumulada por los «viejos», consejeros, concejales, miembros de las juntas directivas, diputados, enviados en legaciones, etc. Ninguna alusión a una función sagrada.

Esta convicción teológica capital, esta reivindicación militante de la ausencia definitiva de sacerdocio ministerial, se mantuvo intacta a todo lo largo del siglo I y del siglo II. En esos dos siglos, no hay «clero», no hay otro sacerdote fuera de Jesucristo, y en consecuencia, tampoco hay laicos. Es lo que nos toca comprobar en lo que sigue.

2. LOS DOS PRIMEROS SIGLOS DE LA IGLESIA

2.1. CLEMENTE DE ROMA, O LA CARTA ANÓNIMA RESEÑADA ULTERIORMENTE BAJO SU NOMBRE.

Esta Carta, dirigida a la comunidad cristiana de Corinto, es el primer testimonio escrito de que, en lo que nos interesa, las cosas empiezan a cambiar. Los Corintios se han insubordinado contra sus «episkopoi» (en el plural), o, lo que es lo mismo, contra sus «presbuteroi». Sencillamente, los depusieron de sus funciones. No aparece claramente el motivo de esta iniciativa audaz. «Audaz», o tal vez: conservadora. Apparently, los Corintios piensan que sus «presidentes» son, como en las asociaciones civiles de ayer y de hoy, sustituibles cada dos o tres años. A menos de que este conflicto haya sido «un caso especial del gran debate entre la ortodoxia y la herejía»¹³. Poco sabemos al respecto.

Pero lo que nos importa por ahora es la argumentación edificada por el autor de la carta para restablecer en sus poderes a las autoridades depuestas. «¡Respeten el orden y la armonía!», les dice; y Clemente, o quien se esconde bajo su nombre, utiliza cuatro analogías sucesivas destinadas a recordar la noción – muy estoica, por cierto – de orden: la del ejército romano, la del cuerpo humano, la de la liturgia en Israel, y finalmente la de la vara retoñada de Aarón. Según Clemente, el orden social es tan feliz y armonioso como el orden cósmico. Dios lo quiere ver reinar en la comunidad cristiana como reinaba en la liturgia judía.

¹³ W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2ª ed., 1964, 99-109

«Al sumo sacerdote de la antigua Ley le estaban encomendadas sus propias funciones; su propio lugar tenían señalado los sacerdotes, y propios ministerios incumbían a los levitas; el *hombre laico* («ἄνθρωπος λαϊκός», en el singular colectivo), por preceptos laicos estaba ligado» (1 Cor. XL, 5). El contexto es evidentemente el del culto del antiguo Templo, exactamente como en las traducciones griegas del Antiguo Testamento ya señaladas, en el siglo II. Pero es un contexto *pasado*, y el autor no traslada este vocabulario a la iglesia: no habla de sacerdotes cristianos, y el «laico» tampoco es una categoría cristiana. El «hombre laico», en ese contexto, es, pues, un judío cuya única atribución es la de obedecer los preceptos¹⁴.

Esta es igualmente la conclusión de un investigador reconocido. Al concluir una larga y pormenorizada monografía dedicada al texto brevemente mencionado aquí, Alexandre Faivre señalaba sin embargo lo siguiente: «Si Clemente (de Roma) no nos enseña finalmente nada a propósito de la existencia de un laicado cristiano al final del siglo primero, él es, a pesar de todo, el iniciador de cierta manera de instaurar el «derecho» en la iglesia. No por casualidad la mayoría de los documentos canónico-litúrgicos de épocas posteriores (a propósito del laicado) pretenden haber sido transmitidos δια Κλημεντος, es decir, por su intermediario»¹⁵. Dicho de otra manera, pasó con el «laico» algo parecido a lo que le pasó al «diácono»: le buscaron sus cartas de nobleza, su certificado de nacimiento, en escritos donde el vocabulario es idéntico, pero la realidad profundamente distinta, y la conciencia teológica diametralmente opuesta.

En realidad, la analogía del «laico» según Clemente no tuvo ninguna influencia inmediata en la iglesia. Durante casi un siglo completo, a pesar del fervor con el cual fue recibida su llamada Carta a los Corintios, no aparece ninguna referencia al «laico», en ningún lugar, dentro de la variedad cada vez mayor de los escritos cristianos¹⁶.

¹⁴ Que el autor anónimo, o Clemente de Roma, no haya conocido alguna forma de sacerdocio cristiano es absolutamente indudable. Como contrapueba, se puede mencionar el hecho que el autor conoce y utiliza favorable y repetidamente la Carta a los Hebreos, la cual fue muy probablemente dirigida desde Alejandría a la comunidad cristiana de Roma. Ya lo hemos dicho: la tesis radical de Hb. es la de la abolición definitiva del sacerdocio antiguo.

¹⁵ A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, Paris 1992, 184.

¹⁶ Por ej., la traducción latina de la Carta de Clemente a los Corintios, elaborada hacia el año 150, no traduce «λαϊκός» por su equivalente ulterior, *laicus*, sino por el otro adjetivo *plebeius*.

2.2 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

A finales del siglo II, vuelve el vocabulario laical. Dos veces, nada más, en los escritos del famoso didáscalo alejandrino. El primer texto¹⁷ tiene un contexto parecido al del homónimo romano, que Clemente de Alejandría conoce perfectamente: pues el Alejandrino resume, comenta, discute la obra de su «tocayo» romano. Y el segundo texto¹⁸ une en una misma problemática conyugal a diáconos, presbíteros y laicos: todos ellos están en la obligación de ser «hombres de una sola mujer».

Dos textos: es poco, sobre todo si el contexto – literario, y eclesial - no es nada claro, en ninguno de los dos casos¹⁹. Sin embargo, es suficiente para estimar que, en la Alejandría de los años 190 – 200 de nuestra era, los «laicos», por primera vez, forman parte del Pueblo de Dios. Son asociados a los presbíteros (o episcopos, términos que Clemente parece considerar todavía como sinónimos) y los diáconos. No parecen tener una función determinada (por lo menos, no existe mención de ella). Además, en la Alejandría de Clemente, las personas escogidas para las funciones de servicio a la comunidad todavía no se diferencian del resto de la comunidad misma. En la línea de la teología de Clemente, la auténtica diferencia se instaura entre los *simpliciores*, que sólo viven de la fe, y los cristianos cultivados o «gnósticos», introducidos en la ciencia de la fe. Existe, ciertamente, una jerarquía de tipo «clerical» (su edificación está en curso); pero la «jerarquía» de tipo «carismático» tiene prioridad para Clemente²⁰

Sin embargo, la introducción del vocablo «laico» por Clemente de Alejandría da de pensar que el cristianismo de esta gran capital está pasando por una mutación social, y tal vez institucional, en el sentido de una transformación progresiva de la composición u organización eclesial. Un proceso de diferenciación está en curso, y su término no tardará en conocerse²¹.

Contemporáneo de Clemente Alejandrino, pero en la provincia proconsular de África, Tertuliano nos permite entender el paso decisivo que está dando la

¹⁷ *Stromata*, libro V, 6/33, 3 (cf. «Sources chrétiennes» 278, 78)

¹⁸ *Stromata*, libro III, 12/90, 1 (cf. «Fuentes patristicas» 10, 450)

¹⁹ Un tercer texto (*El Pedagogo*, II/93, 2), dudoso, sería sinónimo de «mundano», con «sentido peyorativo»(cf. «Fuentes Patristicas» 5, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 443).

²⁰ La primera función es el *Amt* de los Alemanes, la segunda es el *Charisma*. Como lo subraya Dom Lanne, al lado del peligro del «clericalismo», existió temprano también el peligro del «iluminismo»; cf. E. LANNE, *art. cit.*, 125.

²¹ Cf. A. JAKAB, *Ecclesia alexandrina*, Peter Lang, Bern-Berlín 2001, 181-188.

Iglesia de la gran metrópoli de Cartago. Pero para explicitar y ubicarlo dentro de su contexto cultural y religioso, no es inoportuno hacer una retrospectiva hacia la historia de la Iglesia de este mismo siglo II.

3. LA EVOLUCIÓN ECLESIAL DE LOS AÑOS 180 - 230

3.1 EL GRAN ASUNTO, LA TELA DE FONDO DE TODA LA PROBLEMÁTICA DE ESTE INMENSO SIGLO II – inmenso por la importancia de las apuestas, y por la calidad de los protagonistas eclesiales – es el paso grave y decisivo de la tradición oral a la tradición escrita; o, si se quiere, el asunto es el de la configuración de un nuevo cuerpo de escrituras.

Después de la evolución rapidísima y capital de los años 30 a 50 de nuestra era, éste es el momento de la segunda mayor evolución teológica sufrida hasta nuestros días. Varios factores intervienen para la gran modificación teológica de la época. *Tiende a desaparecer la conciencia de la presencia física de Cristo*; casi se podría hablar de una nueva «ascensión» del cuerpo de Cristo, el cual se va borrando progresivamente en la conciencia cada vez más difusa de la Iglesia. Y, como consecuencia normal, *se diluye progresivamente la cadena de la tradición oral*, sembrando en el cuerpo de la Iglesia una inmensa confusión. Por medio de «la voz viva del evangelio»²² había penetrado profundamente, en la historia humana, la convicción de la presencia del Resucitado, por medio de la cadena de testigos. Pero al cabo de ciento cincuenta años, tiende a agonizar en el inmenso espacio temporal, la cadena ininterrumpida de los testigos anteriores. Pablo, Juan, Clemente, Ignacio, Policarpo, habían sido algunos de estos robustos eslabones de la tradición oral. Lucen ahora de año en año más lejanos. Viene el momento en el que, con Ireneo, los cristianos de la nueva generación (años 180 – 200) ya no saben con seguridad a qué santo apelar. La voz viva del evangelio, que contra todos los docetismos había inscrito muy profundamente la realidad del cuerpo de Cristo en el tejido eclesial, está ahora en peligro:

- o de ser sustituida por un cuerpo equívoco o realmente equivocado,
- o de «espiritualizarse» tanto que se pierda la referencia a lo corporal material,

²² Título de la obra brillante de un gran exegeta, L. CERFAUX, muy anterior al concilio Vaticano II.

- o de desaparecer por completo.

Pero simultáneamente, mientras se va deshaciendo la tradición oral, diluyéndose en el tiempo, se va abriendo el abanico cada vez mayor de escritos religiosos sobre Jesús y su comunidad. La pregunta para la comunidad cristiana del siglo II es, pues, la siguiente: *¿cómo hacerse camino en medio de tantos escritos?* ¿Cómo diferenciar adecuadamente aquellos que hablan de manera *correcta* sobre Jesús, de los que se pierden en la fantasía, la explicación demasiado detallada, la deshumanización, el esoterismo, la cultura del secreto, el elitismo nada conforme al proyecto de Jesús? ¿Cómo diferenciar aquellos escritos que pueden ser considerados como «*regulares*», aceptados por el olfato de fe de los auténticos discípulos, de aquellos que no parecen presentar una lectura «*correcta*» de este acontecimiento fundador?

«Correcto», «no correcto», tal es la disyuntiva de la llamada «canonicidad». Se sabe que el *kanôn* es la rama recta de bambú que le sirve al niño para sacar su línea «recta» en el papiro. «Rectitud», «corrección», «canonicidad», son prácticamente intercambiables. Nacen entonces las «normas» (otra palabra esencial), o los criterios, o las condiciones, de aceptación de esta «corrección» o «canonicidad». No será preciso recordarlas aquí. Pero de todos modos, los problemas todavía no encuentran solución inmediata; pues, ¿cómo determinar de manera segura y eficaz los escritos que cumplen las condiciones de canonicidad en la Gran Iglesia? ¿Cuál será la autoridad jueza de esta causa enredada, mientras son tan numerosas las tentativas escritas destinadas a sustituirse al cuerpo físico de Cristo, o son tan numerosos los escritos candidatos a recibir la marca que les hará entrar en el todavía inexistente «*kanôn*»? ¿Quién decidirá cuáles son los escritos «autorizados» para ser privilegiados por una lista todavía inexistente? Los intentos aberrantes de Marción, Taciano, y Montano, además de los frustrantes esfuerzos interpretativos de la gnosis²³, nos muestran a posteriori cuán disputada fue la controversia al respecto. *La suerte del siglo II – y de los siglos venideros – se juega en esta controversia.*

Pues la *autoridad* es, naturalmente, el órgano juez que va a *autorizar* a algunos escritos por encima del «*maremagnum*» de los escritos que pretenden ser fieles al Jesús desaparecido. Si bien es cierto que los obispos existían en muchas iglesias antes de fin del siglo II, prácticamente en ese momento es que va naciendo el *cuerpo episcopal*²⁴. El *cuerpo episcopal* nace, en la iglesia de

²³ La cual está a punto de sumergir y ahogar por completo la Gran Iglesia, hacia mediados del siglo II...

²⁴ Decimos el «cuerpo episcopal»; no el «obispo»; éste tiene ya algunas décadas de existencia eclesial.

Jesús, como *autoridad al servicio de la palabra de Dios*, conservada por los testigos orales pasados, y para beneficio del pueblo de Dios. Más concretamente, el cuerpo episcopal hace manifiesta su autoridad al dar autoridad a algunos escritos que serán después lo que, con Orígenes hacia el 220, llamaremos el *nuevo testamento*. En adelante, sólo el cuerpo episcopal será el órgano autorizado para dar canonicidad, es decir, autoridad, a algunos libros, por encima de la veneración con la cual se rodeaban gran cantidad de escritos cristianos. El *cuerpo episcopal* es, pues, el órgano que da autoridad al *cuerpo de las escrituras*, las cuales prolongan, cuando agoniza la voz viva del evangelio, el *cuerpo de Jesús* ascendido a los cielos. Es incuestionable la materialidad de estos varios «cuerpos», más allá del «espiritualismo» más o menos desencarnado de numerosas corrientes que no pasarán el examen del «sensus fidei» en la Gran Iglesia.

Hacia el año 110, cuando se empezaba a agitar el problema («¿Cuáles son los ‘papeles’ que hablan genuinamente de Jesús?»), el inolvidable Ignacio de Antioquía podía exclamarse soberbiamente: «¿Mis libros? ¡Se cifran en Jesucristo! ¡Los libros intangibles son su cruz, su muerte y su resurrección!» (Carta a los Filad. VIII). Setenta u ochenta años después, estos «libros intangibles» requieren urgentemente una definición más precisa y material. En el año 200, el grito orgullosamente cristiano de Ignacio habría sido una aberración conservadora, que el apremio nuevo de los tiempos no habría dejado entrar en la fe.

¿Y qué tiene que ver todo aquello con la problemática del nacimiento del laicado?...

La relación no parece inmediata; y sin embargo, es capital. Cuando la Gran Iglesia recibió en su propio canon las escrituras judías, este aporte representó, no sólo una opción a favor del «cuerpo» (de Cristo, de las escrituras) contra los docetismos y gnosticismos de todas las orillas; representó también una «pesada herencia»²⁵. Mientras la Iglesia del siglo II había «surfado» entre los peligros de la excesiva «espiritualización», por una parte, y de la estrecha «institucionalización», por otra, la opción por la materialidad de las escrituras «antiguas» significó la adopción de un camino cuyo precio no se hizo esperar, de dos maneras distintas:

1. En adelante, asegurada la fuerza del «cuerpo» de la Iglesia gracias a la cohesión nueva del «cuerpo episcopal», el Espíritu Santo podrá ser relativamente puesto entre paréntesis. Toda la historia del siglo III en la Iglesia manifiesta este sordo combate entre los obispos y el Espíritu Santo; o más bien,

entre un Espíritu reservado a la autoridad episcopal, y el Espíritu marginado en la vida de los simples bautizados.

2. Y en segundo lugar, la incorporación de las escrituras judías en el canon cristiano influyó de manera decisiva en la percepción que la Iglesia tenía de sí misma, y en la conformación de sus instituciones de culto y gobierno. En adelante, y por primera vez, la reinterpretación de un «antiguo» testamento redivivo en la Iglesia contribuye a darle a la Iglesia «cierto aspecto veterotestamentario y judío»²⁶.

Ese mismo contexto es el marco cultural y religioso que permite entender la aparición del vocabulario sacerdotal para calificar a los celebrantes o presidentes en la comunidad. A pesar de la teología, bien clara al respecto, de la Carta a los Romanos, de la Primera de Pedro, de la Carta a los Hebreos (recibida muy especialmente en Roma), y del Apocalipsis, la noción de sacerdocio pasará a designar, ya no al «pueblo sacerdotal», sino al servicio presidencial de la comunidad, el cual, de todo tiempo, se encargaba (junto con el profeta) de presidir la «fracción del pan» o eucaristía. Este paso trascendental tendrá lugar primero en una región del imperio más romana que la propia Roma: la Cartago de Tertuliano y Cipriano. Tertuliano, hacia el año 200, lamentará esta evolución capital, y la sufrirá con dolor. Cipriano, cincuenta años después, la celebrará como un hecho indiscutido y definitivo.

¿Pero el laicado, una vez más? *No hay que buscar mucho. No es más que un apéndice del sacerdocio; ayer como hoy...* Es decir, cuando aparece el sacerdocio, aparece igualmente el laico; y ahí donde el sacerdocio no ha empezado a existir todavía, tampoco hay laico ni laicado. Vamos a convencernos, al estudiar brevemente a Tertuliano.

3.2 TERTULIANO

Tertuliano fue, desde todo punto de vista, un hombre extraordinario. Un temperamento generoso, apasionado; un abogado brillante convertido del paganismo poquísimos años antes del inicio de nuestro siglo III. Una inteligencia intuitiva y creativa, con una capacidad de análisis y de síntesis fuera de lo común.

Tertuliano tiene la fibra ardiente del neófito, pero también el espíritu profundamente convencido de un laico militante, aun cuando la palabra parece

²⁵ Cf. J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, 3ª ed., Trotta, Madrid 1998, 266.

²⁶ *Id.*, 591

tener pocos años de existencia. *En su tiempo y su espacio africano, se da lugar la primera transformación de las instituciones*, en el sentido que hemos indicado. Pero Tertuliano recibe este paso histórico como algo que no ha contribuido a crear, y *no está de acuerdo con la evolución en curso*. Por lo menos, esta antipatía hacia el aspecto institucional de la Iglesia es la marca de su propia evolución mental y teológica: Tertuliano se reconoce, más que en el «*ordo*», en la «*plebs*», el pueblo de los laicos a los cuales también fue dado el Espíritu en el bautismo²⁷.

Tertuliano conoce, efectivamente, la diferencia entre los «clérigos» y los «laicos». Los primeros son obispos, presbíteros y diáconos; los segundos son la reserva en la cual será escogido el clero. La diferencia es probablemente más de origen eclesiástico que divino, piensa Tertuliano. En ningún modo pueden representar los presbíteros una casta separada dentro de la comunidad. «Aun siendo laicos, ¿acaso no somos también sacerdotes?... La diferencia entre *ordo* y *plebs* es el resultado de una decisión de la Iglesia»²⁸. Tertuliano respeta a su obispo, pero no simpatiza con la diferenciación nueva. Su argumento aparentemente no tiene reparo: «¿Acaso los discípulos del Señor fueron llamados obispos, presbíteros o diáconos?...»²⁹.

El laico puede bautizar; pero no así la mujer, la cual, por supuesto, no es «laica», y no tiene tampoco el poder de dar la catequesis: «¡Que no sea ella intrépida!», exclama Tertuliano³⁰. ¿Misoginia³¹? No solamente. Clemente de Alejandría, y después, las primeras colecciones conciliares de los siglos III y IV

²⁷ Varios autores se preguntan si Tertuliano fue sacerdote; o, inclusive, afirman que lo fue. No es el momento de probar detenidamente lo contrario. En todo caso, no hay que haber entendido mucho la crisis personal de Tertuliano, ni su teología profundamente seglar, para suponer, después de san Jerónimo, que su condición hubiera sido la de sacerdote. Además, en estos inicios del vocabulario sacerdotal, «sacerdote» designa casi exclusivamente al obispo, - lo que, evidentemente, Tertuliano tampoco es. Por lo demás, en contra de su «discípulo» Cipriano, medio siglo más joven, Tertuliano utiliza el vocabulario sacerdotal con extrema prudencia y discreción. Cf., por ej., P. MATTEI, «Habere ius sacerdotis. Sacerdoce et laïcité au témoignage de Tertullien», en *Revue des Sciences Religieuses*, 59 (1985), 200-221 (esp. 219-221).

²⁸ *De exhortatione castitatis*, 7, 2-6.

²⁹ *De baptismo*, 17, 1.

³⁰ *De baptismo*, 17, 4.

³¹ Ni antes, ni después de su paso al montanismo, Tertuliano se manifiesta muy favorable a la mujer. Cf el análisis de los pasajes de Tertuliano, en B. MAILLEUX, «Cohérence d'une pensée ecclésiologique. Les ministères chez Tertullien», en *Irénikon* 74 (2001), 25-56 (esp. 27-32), y las referencias bibliográficas de este trabajo.

no son más generosas para con las mujeres³², inclusive si son «vírgenes», es decir, en situación práctica de consagración³³. Es el espíritu de toda la época... casi hasta nuestros días.

¿Puede el laico celebrar la misa? Tiene, en todo caso, la posibilidad de «dar gracias» y «ofrecer»... y los especialistas siguen glosando este texto difícil, que muy probablemente, a nuestro entender, introduce efectivamente al laico en la presidencia de la eucaristía, por lo menos en caso de emergencia³⁴. En todo caso, los laicos deben mantenerse dignos, en todo momento, para cumplir las funciones sacerdotales³⁵.

Este concepto elitesco de laico es la expresión de varias convicciones:

✓ En primer lugar, Tertuliano sufre visiblemente por el proceso de institucionalización por el que está pasando la Iglesia; él, seglar, no comparte los motivos de reservación del Espíritu a los sacerdotes. El Espíritu es ante todo el don bautismal.

✓ Por lo demás, bien es sabido que Tertuliano laico camina hacia una rebelión mental cada vez mayor, que expresa su sufrimiento. Sin embargo, es probable que los patrólogos hayan exagerado su evolución: el Tertuliano «montanista» no es muy diferente del Tertuliano

³² Las mujeres se dedican «a la oración, pero no a la enseñanza, ni a la administración de los sacramentos. Aun sabia y santa, la mujer no debe pretender instruir a los varones. No puede bautizar»: *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 99 y 100. Cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain (IVe – Ve siècles)*, «Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident», tomo III, Sirey, Paris 1958, 187-188.

³³ Las mujeres ni siquiera son «laicas». Es la tesis de A. Faivre y otros. Los argumentos en sentido contrario de M. GUERRA GÓMEZ (*Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos*, EUNSA, Pamplona 2002, 46-48), supuestamente leídos en la historia antigua, no logran convencer.

³⁴ *De exhort. cast.*, 7. Cf., entre otros, E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, De Kinkhoren, Bruselas – Ámsterdam 1947, 111, nota 2; A. FAIVRE, *op. cit.*, 191-192. Si la Iglesia es un conjunto sacerdotal, es normal que los laicos, en ciertas circunstancias, puedan «offerre», i.e. celebrar (presidir) la eucaristía. Esta capacidad que tiene el laico de celebrar la eucaristía – lo que motiva el hecho que, al igual que el presbítero, tenga que aceptar la «monogamia» – sería interesante de glosar más detenidamente en otro trabajo. Cf. también C. VOGEL, «Naissance d'un clergé. Le trinôme ministériel chrétien au debut du IIIe siècle», en J. MARGUERON y otros, *Sanctuaires et clergés*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París 1985, 79-101 (esp. 87-92).

³⁵ Sin embargo, da la impresión de que Tertuliano contradice en el *De monogamia* su aceptación, en el *De exhort. cast.*, de la capacidad del laico a celebrar bautismo y misa. Cf. P. MATTEI, *art. cit.* Ambos tratados son de su época montanista.

católico. Por una parte, nunca romperá con su Iglesia ni con su obispo, y por otra parte, no dice, en uno y otro momento de su situación eclesial, cosas fundamentalmente distintas³⁶. En ambos casos, expresa con pasión los términos de «una misma realidad conflictiva»³⁷.

✓ Finalmente, Tertuliano es un cristiano que ve con el ardor del convertido la tibieza que se instala progresivamente en su Iglesia...

3.3 HIPÓLITO

Poquísimo tiempo después, pero en el área de Roma, Hipólito, probablemente originario de Alejandría, produce el librito conocido bajo el título de «Tradición Apostólica». Este escrito da una imagen relativamente negativa del laico. En todo caso, las cosas se van definiendo cada vez más. Ahora, la frontera es evidente entre clérigo y no-clérigo. El clero (obispo, presbítero, diácono) recibe la imposición de manos porque tiene un papel especial en el servicio litúrgico. La participación en la liturgia para la *ofrenda* (es decir, la eucaristía) designa al clero. Los laicos – definidos negativamente – son aquellos que no tienen derecho a esta participación reservada. Pueden enseñar a otros laicos³⁸; pero ni siquiera pueden «hacer la ‘eulogia’»³⁹, es decir pronunciar la bendición. ¡Pobres laicos! Apenas nacidos, ya les van limitando el campo de acción...

3.4 CIPRIANO

Esta misma preocupación se manifiesta a las claras hacia mediados del siglo III, otra vez en Cartago. Con Cipriano, ahora sí se ha cumplido el ciclo evolutivo: el *sacerdote* ha terminado de nacer, y el *laico* se define ya no por su pertenencia al pueblo sacerdotal, sino por su *no pertenencia* al clero. En adelante,

³⁶ Es también la tesis de G. OTRANTO, «Nonne et laici sumus? Exh. Cast. 7,3", en *Vetera Christianorum* 8 (1971), 27-47 (contradicha, sin convencer, por M. BEVENOT, «Tertullian's thoughts about the christian 'priesthood'», en *Corona Gratiarum. Miscellanea... Eligio Dekkers*, Sint Pietersabdij, t. 1, Brujas 1975, 125-137 (esp. 132-135).

³⁷ Expresión de A. FAIVRE, *op. cit.*, 193, para designar la evolución institucional de la que hemos hablado.

³⁸ *Trad. Ap.*, 19 (cf. *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution par dom Bernard Botte*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Aschendorffsche Verl., Münster 1963, 41)

³⁹ *Id.*, 28.

la referencia definitiva es el sacerdote⁴⁰.

El laico debe sobre todo velar por el mantenimiento económico del sacerdote y la subsistencia de los ministros del altar... Éste es su «privilegio» propio⁴¹... Es posible que esta función contribuyente haya contribuido parcialmente, en lo sucesivo, para seguir denegando a la mujer el derecho a ser «laica»: la mujer es económicamente improductiva, ¿cómo, pues, podría ser «laica»? No puede cumplir con el diezmo a favor de los clérigos...⁴²

3.5 ORÍGENES

En el 231, el famoso maestro alejandrino Orígenes, «laico» de toda la vida pero sin ese título - pues cuando nació ese hombre, prácticamente no existía la palabra, como ya sabemos -, *Orígenes tuvo que ordenarse de sacerdote* casi a los cincuenta años de edad. Este genio único y formidable, que a los diecisiete años de edad era doctor de la iglesia de Alejandría, y a los cuarenta y cinco había producido la mayor obra de la antigüedad cristiana (¡se trata propiamente de *miles* de títulos!), de repente se encuentra prohibido para la enseñanza por su obispo. Motivo único: es laico... Orígenes, intimado por las circunstancias, se rinde⁴³. La fecha de su ordenación sacerdotal, año 231 de nuestra era, puede ser considerada como el *terminus ad quem* de la evolución

⁴⁰ Hemos estudiado este tema en «L'Église comme assemblée liturgique selon saint Cyprien», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 38 (1971), 5-68.

⁴¹ El laicado nació como estrato destinado a subvenir a las necesidades económicas del clero, dice A. Faivre, en varias de sus obras; por lo menos tal sería el acento mayor en san Cipriano. Estamos de acuerdo con la crítica amable de A. de HALLEUX: «Explicar el origen del laicado por la sola obligación de dar de comer a los ministros del altar, representa probablemente una valoración excesiva de las contingencias económicas». Cf. «Ministère et sacerdoce», en *Revue Théologique de Louvain*, 18 (1987), 300-301.

⁴² Ver el estudio de A. FAIVRE (¿Puede una mujer llegar a ser laica?) en *Ordonner la fraternité*, 205-212. Sin embargo, cf. nota anterior.

⁴³ Reconozcámoslo: no sabemos a ciencia cierta con qué disposición íntima de espíritu Orígenes recibió la ordenación sacerdotal. «¿La aceptó, la provocó o la soportó? Difícil resulta decirlo, pues ninguno de los historiadores (primitivos) responde a esta pregunta», dice un buen conocedor de Orígenes: H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, B.A.C. 586, Madrid 1998, 31 s. Sin embargo, es «difícil» no poner este hecho en relación con el otro hecho de que el obispo de Orígenes, Demetrio, había protestado contra su teólogo porque, «a petición de los obispos de Palestina y Cesarea, (Orígenes) había tenido conferencias e interpretaba públicamente las divinas Escrituras frente a la comunidad», a pesar de ser laico. Según Eusebio de Cesarea, que narra el hecho a inicios del siglo IV, Demetrio pretendía que «esto jamás se oyó, ni ahora se hace,

hacia la sacerdotalización de las funciones en el seno de la Iglesia.

4. SIGLOS IV – VI

La situación no tendrá cambios significativos en los siglos venideros. *En cuanto a la mujer, habrá que esperar la segunda mitad del siglo IV* para que sea contada, por fin, como a regañadientes, en medio de los laicos⁴⁴. Sin embargo, en aquella época socialmente cristiana, es el laico el que ha perdido definitivamente - hasta hoy - dignidad y prestigio. Frente al auge social y político del clero, y frente a las autoridades civiles evidentemente cristianas, vuelve a ser, ya no un personaje de la élite cristiana, sino *un sujeto de deberes*; ya no un miembro del «pueblo sacerdotal», sino un ser sometido a todas las autoridades⁴⁵.

el que prediquen laicos estando presentes los obispos». Pero, según la misma fuente, uno de los obispos igualmente acusados se defendió, contestando: «Yo no sé cómo dice lo que evidentemente no es verdad, porque dondequiera que se encuentran hombres con capacidad para aprovechar a los hermanos, los santos obispos les invitan a predicar al pueblo», y sigue una lista de ejemplos de la época. Todo da de pensar que existe un movimiento en curso (el de la clericalización de la comunidad iglesia), pero que sus manifestaciones no tienen la misma simultaneidad en todos los lugares. En todo caso, Orígenes tuvo que darse definitivamente por enterado. Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, L. VI, 19/ 16-19; ed. A. VELASCO DELGADO, B.A.C. 350, Madrid 1973, 384-385. Una buena conocedora de la teología alejandrina y de sus protagonistas afirma que Orígenes habla de la organización de la Iglesia de Alejandría, dentro del proceso de institucionalización en curso, con «un malestar siempre discreto»: A. JAKAB, *Ecclesia alexandrina*, 198.

⁴⁴ Aparentemente, la primera mención de «laicos, hombres o mujeres» es de Egeria (o Eteria) en su *Itinerarium o Peregrinación a los Lugares Santos*, 24, 1: cf. *Peregrinación de Egeria. Itinerarios y guías primitivas a Tierra Santa*, ed. T.H. MARTÍN-LUNAS, *Ichtyis* 17, Sígueme, Salamanca 1994, 62. O, mejor, *Sources chrétiennes* 296, ed. P. MARAVAL, Cerf, París 1982, 235. Pero el contexto no es polémico, y puede ser que el reconocimiento eclesial correspondiente haya sido bastante anterior.

⁴⁵ Sin embargo, gracias a una tradición secular, la Iglesia no olvidará por completo el hecho de que «nadie sea dado como obispo a quienes no lo quieran»: el obispo es (o debe ser) elegido por la comunidad: «por el clero y el pueblo», según la fórmula de tiempo de Cipriano de Cartago. Y no sólo para la elección episcopal, sino también para otros asuntos de importancia, debe consultarse a los laicos. Cf. numerosos estudios sobre san Cipriano y su eclesiología. Cf. también J. GAUDEMET, «Les laïcs dans les premiers siècles de l'Église», en *Communio* XII/1 (1987), 61-75 (cita p. 65); J.I. GONZÁLEZ FAUS, «Ningún obispo impuesto» (*San Celestino, papa*). *Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Presencia teológica 70, Sal Terrae, Santander 1992.

Cierta revalorización del laicado tendrá lugar en las *comunidades monacales*. El monje es un laico, y los fundadores mirarán inicialmente con mucho recelo la entrada de clérigos en los conventos monásticos⁴⁶. La vocación monacal es una forma de escapar a la institucionalización eclesial: el monje, especie de protesta profética contra la clericalización en curso, seguirá siendo a menudo un auto-marginado, eclesial, geográfico y social, pero cultivará voluntariamente esta cualidad, de tal manera que se transformará en ventaja: el monacato llegará a ser objeto de veneración y respeto, a pesar de que no tiene inicialmente nada que ver con el clero. El monacato inicial es un movimiento decididamente seglar.

En tiempos del papa **Gregorio Magno**, en los albores del siglo VII, los estratos eclesiales serán definitivamente los que hoy todavía conocemos. El laico será el pobre peatón de la fe. Hasta tal punto desconfiarán de él que, pronto, el concilio romano del 5 de Julio de 595, reuniendo a los obispos italianos prohibirá cualquier función eclesial, aun material, a los laicos⁴⁷. Así, en la misma corte pontifical romana, ni siquiera podrán tener parte en el servicio a la persona o la casa del papa. Sólo se invitará, para las más humildes funciones en el palacio papal, a clérigos y monjes⁴⁸. Nada extraño, pues, que pronto se manifieste la sorda pero persistente hostilidad del mundo laico hacia los clérigos: *clericis oppido laici existunt infesti*, repetía un dicho famoso, que el papa Bonifacio VIII gustaba subrayar (bula *Unam Sanctam*, año 1302)⁴⁹. A estas alturas, el laicado no está lejos del *laicismo* militante del siglo XIX.

⁴⁶ Cf. P. MARAVAL, «Monachisme, laïcité et cléricature aux origines», en M.A. VANNIER y otros (edd.), *Anthropos Laicos. Mélanges Alexandre Faivre*, Paradosis 44, Éditions Universitaires, Friburgo [Suiza] 2000, 152-161.

⁴⁷Cf. R. AIGRAIN, «Saint Grégoire le Grand. Sa politique italienne», en A. FLICHE – V. MARTÍN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, tomo 5, Bloud & Gay, París 1938, 39.

⁴⁸ De igual manera, en el 2º concilio de Sevilla, año 619: prohibición hecha a los laicos de ser «oconomos in rebus divinis», pues «no conviene que un laico sea el vicario del obispo»; y sigue la referencia sorprendente a Dt. 22, 10: «No ararás con un buey y un burro juntos»... Cf. J. GAUDEMET, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, Cerf, París 1994, 198.

⁴⁹ Cf. G. LE BRAS, *Institutions Ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, Histoire de l'Église 12/1, Bloud & Gay, París 1959, 173.

5. HAGAMOS EL BALANCE Y COMPLETEMOS

¿Cuándo, pues, en qué momento, empiezan a existir estos benditos laicos?

Cuando aparecen los sacerdotes. Es decir: al final extremo del siglo II, y sobre todo, a partir de mediados del siglo III. En otras palabras, el vocablo «laico», tal como es el caso hoy, ya desde su aparición se define negativamente: «*laico*» es *aquel que no es sacerdote*, pero que podría llegar a serlo.

Que no se diga siquiera, como se suele hacer, que el «laico» es miembro del «laos». Tal conclusión es doblemente equivocada:

- Uno, porque semántica e históricamente, ningún texto judío ni cristiano – ninguno – hace una relación directa entre «laos» y «laicos», distinción tan común en nuestro pensamiento. «Laico» no es, pues, el integrante del «laos – pueblo de Dios».

- Y dos, porque teológicamente, el nuevo testamento anuncia, lo hemos dicho, la abolición absoluta de la distinción entre las categorías sociales y socio-culturales de «profano» y «sagrado»; o, si se quiere, de sacerdote y laico. Al morir Jesús, el velo del Templo, muy simbólicamente, se parte en dos, descubriendo a la vista profana de todos el «sanctus sanctorum». En adelante, el Templo de Dios ha cambiado de lugar y de sentido teológico: está en la cruz; está en el más pequeño de mis hermanos, dice Jesús; está en la mujer y el hombre sufriente, pues el segundo mandamiento es semejante al primero; en adelante, Dios se deja adorar ya no en Jerusalén, sino en espíritu y en verdad.

En siglo I, en el siglo II, no hay sacerdocio ministerial, y consecuentemente tampoco hay laicado. Pero lamentablemente, a finales del mismo siglo, la Iglesia pasa por una crisis de una extrema gravedad; una de las crisis más importantes de su historia de veinte siglos. Es la crisis que bien podríamos llamar de la ausencia de Jesús. Nueva ascensión, fuente de una terrible confusión. ¿Cómo mantener la palabra y el cuerpo del Señor, mientras que se hace opaco y aterrador su silencio? Es cuando la Iglesia se va a estructurar en torno a la palabra escrita, por una parte (los intentos fallidos de falsificar la palabra inicial, y en especial la gnosis, tienen en este caso la mayor responsabilidad); y cuando, aceptando con favor y excesivo fervor el antiguo testamento, restablecerá el marco del culto antiguo: el sacrificio material – y no tan sólo espiritual -, el vocabulario sacerdotal y laical (el laico es aquel que no es sacerdote); y en torno a este nuevo par, va a edificar su nuevo templo, su altar, su teología, su eclesiología. El profetismo cristiano entra en crisis;

definitivamente, el Espíritu ya no será el mismo: será el espíritu profético de los obispos, y ya no ante todo el espíritu bautismal⁵⁰

En los años 150 a 200, los Apologistas podían exclamar ardiente y soberbiamente frente a los paganos: efectivamente, nosotros *no* tenemos templo, *no* tenemos altar, *no* tenemos sacrificio, *no* tenemos sacerdocio. Y habrían podido añadir, por lo menos frente a los Judíos que habrían captado la alusión: *no* tenemos cosas laicas. Dentro de esta aparente ausencia de sacralidad, le damos a Dios el culto perfecto y auténtico, porque él *no* necesita otra cosa que la ofrenda de nuestras vidas intachables.

Pero a partir de los años 220, más o menos, todo ha cambiado. Cipriano de Cartago, en el área cultural y religiosa occidental y latina, y Orígenes, en el área cultural griega, son testigos simultáneos de esta significativa evolución.

¿Legítima evolución?... Toda evolución es, en sí, legítima; forma parte del dinamismo de la vida. Sin embargo, ¿cómo no darse cuenta del *gran peligro*, que *no fue evitado*, de recaer en las categorías antiguas de lo «sagrado» y lo «profano», e institucionalizar la nueva Iglesia en torno a estas categorías negadas por el nuevo testamento? Real va a ser, de idéntica manera, la inflación del vocabulario y la teología sacerdotal en la auto-conciencia de la Iglesia, así como la vinculación exclusiva – percepción nueva – de la eucaristía con el sacerdocio. Lo demás es puro desarrollo en la misma línea fundamental. Los siglos IV, y después XI, XII y XIII, el siglo XIX, son algunos momentos fuertes de esta lamentable clericalización, frente a la cual surgirá la «laicización» como categoría inevitablemente adversa.

No nos equivoquemos. No se trata de presentar la progresiva sacerdotalización del ministerio eclesial como una simple apostasía respecto a un pretendido «espontaneísmo» evangélico de los orígenes. No, no se trata de volver artificial y nostálgicamente para atrás. Sin embargo, para quien mira

⁵⁰ Después de Ernst KÄSEMANN (en «Exegetische Versuche und Besinnungen») y W.J. HOLLENWEGER («Enthusiastisches Christentum»), J. MOLTSMANN recuerda que, en tiempos de Pablo, «la unidad del cuerpo carismático de Cristo no reside en un miembro, sino en la comunidad de los diversos miembros. Ni siquiera los apóstoles son los que se hallan a la cabeza, sino el ‘único Espíritu’». Y citando 1 Cor. 14, sigue: «No se habla de un orden jerárquico que distinga entre sacerdotes y laicos, pues ‘Dios no es Dios de subordinación, sino de paz’ (14,33)». Cf. «La plenitud de los dones del Espíritu y su identidad cristiana», en Concilium 279 (1999), 51-57; cita p. 53.

adelante, es evidente que el siglo XXI ya no será ni tan institucional, ni tan sacerdotal, ni tan clerical. Será ciertamente un siglo mucho más «laico». Pero para que surta efecto positivo esta probable realidad venidera, será necesario que revisemos profundamente las bases teológicas. No podremos volver a asumir, sin más ni más, la teología de siglos pasados. Nos esperan tremendos desafíos en el encuentro con las religiones del mundo, por una parte, y por otra parte, en la extensión de una mística que será mucho más libre frente a cualquier corsé institucional. Es en este sentido, no lo dudo, que se tendrá que volver a edificar una teología del laicado que escape al dúo lingüístico y teológico «sacerdocio – laicado». Y si «laico» es correlativo de «sacerdote», es posible que vayamos inventando correlaciones nuevas para designar una teología nueva, tan nueva y tan vieja como la del siglo I y la del siglo II⁵¹.

6. ¿A QUÉ CONCLUSIONES NOS LLEVA ESTA LECTURA TEOLÓGICA DEL PASADO LAICAL?...

1. *El concepto de «laico»* es el único vocablo del diccionario, posiblemente, que reciba una definición negativa: laico es quien no es sacerdote⁵². Esta peculiaridad semántica y teológica tendría que azuzar nuestra reflexión

⁵¹ No nos tocaba estudiar la evolución pormenorizada de las funciones laicales y de la teología del laicado en toda la historia cristiana, en especial a lo largo de la edad media, después de Gregorio Magno. Sin embargo, indiquemos por lo menos dos temas que valdrían sendos estudios, los cuales podrían ser del mayor interés para la pastoral de nuestro siglo: 1º aun con dudas y ambigüedades, el derecho clásico medieval hace de los esposos los *ministros* del sacramento de matrimonio, inclusive en el caso de los *matrimonios clandestinos* (cf. G. LE BRAS, *op. cit.*, 175, con bibliografía); 2º la confesión penitencial de los laicos a los laicos es permitida, y hasta recomendada en ciertos casos (cf. el trabajo fundamental y no bien ponderado de P. TEETAERT, *La confesión aux laïques dans l'Église Latine depuis le VIIIe siècle jusqu'au XIVe siècle. Étude de théologie positive*, De Meester – Beyaert – Gabalda, Wetteren – Brujas – París, 1926). Además del estudio de la presidencia de la eucaristía en los primeros siglos, el cual arrojaría ciertas sorpresas.

⁵² Numerosos ensayos, y varios documentos oficiales de la Iglesia, procuran evitar esta «negatividad»; pero por más eufemismos o definiciones tangentes que se procure establecer, ¡no se logra evitar, en el fondo, las consecuencias del nacimiento semántico y teológico del laicado! En la actualidad, sin embargo, algunos ensayos teológicos intentan revertir las definiciones: «sacerdote» sería aquel que no es «laico», i.e. aquel que no está comprometido en las estructuras del siglo... Ningún progreso teológico.

teológica cristiana, para analizar, en el largo plazo histórico, su dudosa razón de ser. Es evidente que el estatuto eclesiológico y jurídico del laico dista mucho de ser claro⁵³.

2. En régimen cristiano, *lo sacerdotal – sagrado* se inscribe hondamente en lo laical, tal como en Jesús el auténtico sacerdocio nace en una existencia laical. Supuestamente, si hubiera fidelidad al Nuevo Testamento, no debería haber separación teológica ni tirantez pastoral entre estas dos categorías. En este momento, sí las hay, lo que nos indica algún desajuste con el contenido teológico del evangelio⁵⁴.

3. La ley de separación – segregación, a la que obedecía la distinción vétero-testamentaria entre sagrado y laico, ha sido superada por la *ley de encarnación y solidaridad*⁵⁵. En adelante, lo sagrado toma cuerpo en lo «laical», así como el primer mandamiento toma cuerpo en el segundo; el amor a Dios, a quien no veo, se plasma en el amor al hermano que sí veo. Esta relación entre «sagrado» y «profano» merecerá sin duda muchos análisis en la Iglesia del próximo porvenir. Lamentablemente, en la actualidad la Iglesia tarda en entrar en ese siglo XXI: los retos y desafíos no acaban de hacer meollo en nuestras inteligencias adormecidas y nuestra espiritualidad aletargada...

4. Para contribuir, no a la desestabilización de la Iglesia, pero sí a la desclericalización de las estructuras y, sobre todo, de las mentalidades, es absolutamente lógico *que el polo laical vaya tomando mayor vuelo y protagonismo* en la Iglesia. Sin embargo, no nos hagamos muchas ilusiones.

⁵³ Un libro editado a título de evaluación y balance a los veinte años de la conclusión del Concilio Vaticano II clasifica entre las peticiones no honradas por el concilio («requêtes conciliaires non honorées») la problemática canónica del laicado. Digamos lo mismo de su estatuto teológico. Cf. G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (ed.), *La réception de Vatican II*, Cogitatio Fidei 134, Ceref, Paris 1985, 354 ss. Otro libro, que analiza detenidamente una decena de contribuciones importantes y post-conciliares a propósito de la teología del laicado, da cuenta de la dificultad de «resituar» la relación laico – sacerdote de manera «equilibrada», «en el corazón de la comunión eclesial», «entre la subordinación y la fraternidad»: cf. G. THILS, *Les laïcs et l'enjeu des temps «post-modernes»*, Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 20, Publications de la Faculté de Théologie, louvain-la-Neuve 1988 (esp. 72-89).

⁵⁴ Es notable, por ej., la desconfianza frente a los laicos, de la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, de diciembre 1988, por una parte, e inclusive de la «Instrucción Romana sobre algunos problemas de la colaboración de los laicos al ministerio de los sacerdotes», del 15 de agosto de 1997.

⁵⁵ Cf. G. BARBAGLIO, *op. cit.*, 2ª parte, cap. 3.

Por el hecho de que hay una correlación tan estrecha desde los inicios entre sacerdote y laico, mientras no se repiensa profundamente la teología del propio sacerdocio ministerial, pronto tocaremos techo en la teología y la promoción pastoral del laicado. Valga añadir que si se favoreciera indebidamente al laicado sobre el sacerdocio, se repetiría el vicio viejo, pero de otra manera, al invertir sencillamente la relación y cambiar el polo dominante. Tal vez no les vendría mal, a los sacerdotes, que les dieran un poco de esta poción; pero teológicamente no se llegaría a ninguna parte.

5. De todos modos, que lo queramos o no, *el siglo XXI será mucho más seglar*, aunque sea por la relativa desaparición de los sacerdotes. En todo caso, la historia de los tres primeros siglos es bastante instructiva para el porvenir: *el binomio «sacerdote – seglar» no tiene porqué estructurar necesariamente la Iglesia del porvenir*. Si durante dos siglos completos la historia, la teología y la evangelización prescindieron perfectamente de ambos términos – dos siglos durante los cuales el evangelio recorrió la casi totalidad del mundo romano –, esta circunstancia histórica tal vez nos ayude a repensar las bases institucionales de la Iglesia, y en especial, en articular de modo distinto la relación entre «autoridad sacerdotal» y «Espíritu». La convicción de los primeros siglos nos orienta a readmitir que el Espíritu es ante todo el don bautismal, antes de ser considerado como carisma «especial» de los «sacerdotes».

En ese sentido, expreso mi honda convicción en el hecho de que hay una gracia divina latente, pero por descubrir y explotar, en lo que llamamos «crisis de las vocaciones sacerdotales». En vez de seguir «importando» a cómo dé lugar y sin plan de conjunto a sacerdotes de tantos países distintos, mejor nos vendría realizar unas cuantas jornadas de reflexión teológica y pastoral sobre la orientación de fondo de nuestra Iglesia. Esta reflexión obligada, ciertamente nos tomará décadas, - y, sobre todo, una dosis peculiar de fe y confianza en el porvenir.

Los laicos de hoy, asumiendo la ambigüedad actual del pensamiento (situación provisional), podrían aportar para ese fin una ayuda invalorable.

6. Pero el siglo XXI será mucho más seglar también en el sentido de que ya han empezado a acosarnos el *indiferentismo* religioso, la tremenda *ignorancia* cristiana, la proliferación de etiquetas o *movimientos religiosos nuevos*, desafío frente al cual nos quedamos sin mucha conciencia, o por lo menos, sin iniciativa de envergadura. ¿Será que nos está faltando la «prudencia de la serpiente», es decir la inteligencia reflexiva y prospectiva, de cara a un porvenir que toca a nuestras puertas? «No tengan miedo», nos dice Jesús. «Yo

estoy con ustedes hasta el fin de los tiempos»⁵⁶.

⁵⁶ La **bibliografía** sobre el laicado (historia, teología, espiritualidad) no deja de crecer desde hace algunas décadas; indudablemente, signo de los tiempos. Sin embargo, predomina la repetición poco novedosa de las mismas ideas. El estudio sobre el laicado debe consultar también, por la misma naturaleza teológica del concepto, la bibliografía, extremadamente abundante, relativa al sacerdocio y sus orígenes, su teología y su espiritualidad. Pero como trasfondo, ya lo hemos dicho, habría que tomar en cuenta la relación peculiar entre «sagrado» y «profano», inaugurada por el régimen cristiano; por ej., en el sentido de la obra mencionada más arriba de G. BARBAGLIO, *La laicità del credente. Interpretazione biblica*.

ARTÍCULOS

APORTE DE KARL RAHNER A LA MARIOLOGÍA. REFLEXIONES EN TORNO AL TEXTO «MARIOLOGIE» (INNSBRUCK 1959)

Prof. Dr. Félix Palazzi von Büren*

Abstract

In the centenary of the birth of the German theologian Karl Rahner we want to present a tribute to his reflections in Mariology. Rahner has the merit to focus the speech of this theological area in connection with the theological anthropology, ecclesiology and Christology. Without a doubt the contribution of Rahner can still continue sharing his fruits, because of its importance and newness of his proposal, and has not been so deep reflected.

Key words

Karl Rahner, theological method, Mariology, Christology, Assumption, transcendental method, self communication of God, Mariologie.

1. KARL RAHNER COMO TEÓLOGO

Nos proponemos resaltar algunos rasgos fundamentales del método

* El Profesor Dr. **Félix Palazzi** es venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Gregoriana. Profesor e investigador en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (Instituto de Teología para Religiosos - ITER) y en el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda. Coordinador del Diploma de Estudios Avanzados en Teología de los Estudios de Postgrado en Teología del ITER (UCAB) en Caracas.

teológico de Karl Rahner. Desde una perspectiva global de su método, pretendemos llegar a comprender el valor de su aporte a la teología.

En 1922, Karl Rahner ingresaba en la Compañía de Jesús. En 1924, escribía su primer artículo, el primero de una amplia bibliografía. Como teólogo y jesuita, su teología y vida se encuentran condicionadas por las preguntas contemporáneas y por su situación histórico vital. Pero no por ello la teología de Rahner se restringe a estas preguntas. Su teología no puede ser considerada una simple interpretación cristiana de la filosofía de Heidegger, aunque tampoco se puede negar su influjo¹. El pensamiento teológico de K. Rahner no sólo está determinado por las fuentes ignacianas y su reinterpretación², sino también por la relectura de los padres de la Iglesia, y en ella, una lectura de las obras del doctor seráfico, desde las preguntas del hombre moderno. En 1937, el padre K. Rahner es destinado a ser profesor de dogmática e historia del dogma³. En su ejercicio como docente y como teólogo no se limitó a repetir la historia del dogma⁴. Para él, la teología no podía reducirse a una simple enumeración de enunciados dogmáticos; su fidelidad a la tradición se traducía en su honradez

¹Cfr. W. TSCHOLL, *Die Antwort heißt Gott*, en P. IMHOF – H. BIALLOWONS, eds., *Glaube in winterlicher Zeit, Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986, 13.

²A inicios del siglo XX encontramos en el ámbito francés un movimiento que pretende lograr una reinterpretación de las fuentes ignacianas. Entre tales esfuerzos se encuentran algunos estudios de J. Maréchal y H. Bremond; igualmente, podemos ubicar en este período y tendencia, pero en otro ámbito geográfico, los estudios de O. Karrer y E. Przywara. De éste último, Rahner ha expresado: «Er hat Ignatius von Loyola erst zu einer verstandenen Größe in der christlichen Geistesgeschichte gemacht und die barockscholastische Übermalung seines Bildes abgetragen». K. RAHNER, *Gnade als Freiheit*, Freiburg 1968, 270. E. Przywara, en su obra *Deus semper maior*, se había propuesto hacer relucir, en la dinámica interna de los ejercicios, una lógica teológica. Una lógica que basada en el *Deus incomprehensibilis et semper Maior «in uns»* y «über uns» se presenta como horizonte último en y para el cual el hombre fue creado, en tal sentido, su libertad es el lugar privilegiado en el que se consuma este horizonte. Cfr. E. PRZYWARA, *Deus semper maior, Theologie der Exerzitien*, Bd.I, Freiburg 1938, 93. La matriz de muchos de los conceptos que Rahner desarrollará posteriormente se encuentran en este contexto. Un mayor estudio de este particular lo encontramos en K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis, die Anthropologie Karl Rahner*, Wien 1974; M. CHOJNACKI, *Die Nähe des unbegreifbaren, der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahner und seine Konsequenzen in dieser Theologie*, Freiburg 1996; A. ZAHLAUER, *Karl Rahner und seine «produktives Vorbild» Ignatius von Loyola*, Innsbruck 1996.

³Cfr. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner, eine Biographie*, Freiburg 1994, 132.

por hacer una reflexión contemporánea del contenido de dichos enunciados. El análisis de la tradición debía exponer la forma en la cual la teología misma se preguntaba, es decir, el modo en que ella se entendía y se comunicaba en el presente. Sólo así la teología podía lograr mantener una conciencia despierta y responsable frente a las exigencias de su tiempo⁵. El método teológico rahneriano, como buen método *sistemático*, no se restringe únicamente a un estudio *histórico-crítico* de las definiciones y los textos del magisterio; no basta sólo un estudio de las Sagradas Escrituras y la tradición, que exponga cómo tales afirmaciones pertenecen a la revelación. Limitarse exclusivamente a una tal exposición de la historia de los dogmas de tipo *histórico-filológico*, correría el peligro de vaciar el contenido en función de una a-historización y a-temporalización de las afirmaciones dogmáticas⁶.

En tal sentido, para Rahner «no hay una teología sin una «teología del Denzinger», sin una teología bíblica, y sin una teología de la historia del dogma y sin especulación (...). Tampoco hay una teología viva sin «hipótesis» e «intentos». En tanto éstos se mantengan en el marco de las enseñanzas de la

⁴ «Vielleicht kann ich noch hinzufügen, daß ich in den ersten Jahren meiner Dozentur als Professor der Dogmatik mich einigermaßen mit Dogmengeschichte explizit beschäftigt habe, d.h. vor allem Arbeiten über die Bußtheologie der Patristik verfaßt und darüber hinaus einen (noch ungedruckten) Abriß der Geschichte der Bußtheologie geschrieben habe. Seit ungefähr fünfzehn Jahren aber konnte und wollte ich mich nicht mehr eigentlich wissenschaftlicher Weise mit Dogmen – und Theologiegeschichte als solcher befassen (wenn man von einem ebenfalls noch ungedruckten Abriß der Dogmen und Theologiegeschichte der Lehre von der Aufnahme der seligsten Jungfrau in dem Himmel, also vom Dogma Pius XII. vom Jahre 1950). Meine immer und besonders in den letzten zwanzig Jahren vorherrschende Beschäftigung mit systematischer Theologie war noch dadurch gekennzeichnet, daß fast nur in einer unsystematischen, von Augenblicksbedürfnissen diktierten Weise Einzelthemen behandelt wurde, wie sich dies auch in den Schriften zur Theologie mit ihren 8 Bänden gesammelter Einzelaufsätze widerspiegelt». K. RAHNER, *SchTh* IX, 79-80.

⁵Cfr. J. B. METZ, *Widmung und Würdigung*, en J.B. METZ, W. KERN, A. DARLAPP, H. VORGRIMLER, eds., *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner*, Bd. I, Freiburg 1964, 5-6.

⁶Rahner afirmaba: «Der Theologe kann also nur kirchliche Theologie betreiben, indem er immer aufs neue auch das Risiko einer ungewollten Unkirchlichkeit eingeht. Tut er dies nicht und wiederholt er nur, um sicherzugehen, die kirchenlehramtlichen oder sonstigen traditionellen Formulierungen des christlichen Glaubens, dann läuft er das (grössere) Risiko, Formeln zu sagen, von denen er sich nur einbildet, sie verstanden zu haben. Von da aus gesehen ist sogar die letzte Überzeugung von der Kirchlichkeit der eigenen Theologie ein Akt der Hoffnung, der sich nur durch sich selbst letztlich ausweisen kann». K. RAHNER, *SchTh* IX, 94.

Iglesia, no sólo son permitidos, sino necesarios»⁷. Es ineludible una teología vinculada a la historia y no sólo una historia de la teología. En consecuencia, la fidelidad a la revelación no es equivalente en el quehacer teológico a una imposibilidad de plantearse nuevos horizontes e intentos de exponer dicha revelación en un lenguaje histórico contemporáneo. Rahner se plantea una hermenéutica *re-constructiva* o *especulativa*, desde la que las afirmaciones dogmáticas han de ser leídas no sólo en su contexto original, sino también en el contexto actual. Tal lógica especulativa no implica necesariamente una lesión a la exactitud o a la lógica interna de tales afirmaciones como tampoco a su coherencia, pues se trata de construir y abrir el horizonte de referencia, antes que de demoler.

Desde esta perspectiva, entendemos que la teología necesite una *desmitologización*. «Con desmitologización no se pretende otra cosa que aludir al intento, dentro de la total responsabilidad y radicalidad que el proceso implica, en el cual las verdades proclamadas de fe se hacen creíbles y aceptables para el hombre de hoy (...). Es necesario que sea dicho con toda claridad, que las expresiones tradicionales de fe, al mínimo en la proclamación de las mismas, son inadecuadas y serán siempre inadecuadas»⁸. El lenguaje teológico, en cuanto lenguaje humano que trata de expresar el misterio de la *autocomunicación* de Dios, será siempre ajustado y condicionado por su realidad histórica. En consecuencia, en la teología siempre se dará una tensión entre lo mutable de la palabra humana y lo inmutable del contenido de la revelación. Una adecuada hermenéutica teológica no puede prescindir de una diversidad de métodos y referencias a las fuentes, que permitan no sólo entrever el complejo relacional de las afirmaciones dogmáticas en el conjunto global de la fe, sino también el contexto histórico y vital en el que éstas son contenidas, así como su significado para el hombre de hoy.

⁷ «Es geht in der Theologie nicht ohne «Denzinger–Theologie», nicht ohne Bibeltheologie, nicht ohne Dogmengeschichte und nicht ohne «Spekulation» (...). Es geht bei einer lebendigen Theologie auch nicht ohne «Hypothesen» und «Versucher». Solange sich solche im Rahmen der kirchlichen Lehre halten (...), sind sie nicht nur erlaubt, sondern notwendig». K. RAHNER, *KRA*, Rah I. E. 101, Vorwort, III. Tal texto es el manuscrito «*Mariologie Innsbruck 1959*», de ahora en adelante será citado con la sigla *MI*.

⁸ «Mit *Entmythologisierung* ist hier gar nichts anderes als der Versucht gemeint, dieser aber in aller radikalen Verantwortung, dafür zu sorgen, daß die zunächst einmal verkündigten Glaubensaussagen sich glaubwürdig und annehmbar für den Menschen von heute anhören (...). Es muß aller Schärfe gesagt werden, daß die Traditionellen Glaubensaussagen mindestens für die zunächst einmal notwendige Glaubensverkündigung weithin ungeeignet sind oder es immer mehr werden». K. RAHNER, *SchTh* X, 51.

Si para el hombre contemporáneo muchas de las afirmaciones de fe y exposiciones teológicas son estimadas como simples mitos, esto se debe probablemente, entre otros muchos factores, a que los enunciados teológicos no se presentan en una formulación que le permita percibir sus contenidos con la idea que éste tiene de sí mismo y del mundo. No basta transmitir el contenido del dato de fe; es necesario que tal contenido sea expuesto, asimilado, valorado y reconocido en la situación existencial de aquel que escucha y recibe dicho contenido⁹. Por eso Rahner presentaba ya en su «ensayo de esquema para una dogmática»¹⁰ cómo toda la dogmática debía ser teología *esencial* y *existencial* a la vez. Con el término *esencial* se refiere a la tarea de la teología de explicitar la estructura esencial y relacional de todo enunciado teológico (en el cual un principio teológico se inserta dentro de un sistema mayor), y a la vez a la labor de fundamentar el *cómo* y el *contenido* del acontecimiento salvífico al que éste se refiere¹¹. Dentro de tal perspectiva, la teología de Rahner se presenta igualmente como una teología *existencial*, la cual, sin ignorar el esfuerzo de un estudio *histórico* de la tradición, no se mantiene confinada a los límites de la misma. Rahner se consideró a sí mismo adverso a todo *positivismo* teológico que se limite a una exposición de resultados de la historia del dogma¹².

⁹Cfr. K. RAHNER, *SchTh* I, 169-174 [157-160].

¹⁰K. RAHNER, «Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik», en *SchTh* I, 9-28 [15 32].

¹¹Cfr. K. RAHNER, *SchTh* I, 23 [28]. La necesidad de una teología existencial podría basarse en la misma necesidad humana de actualizar el mensaje de la salvación en su vida cotidiana «Er muß seine eigene Wirklichkeit, sein eigenes Leben und Handeln in die Ordnung dieser göttlichen Wahrheit bringen, ihr entsprechend handeln: glaubend, liebend, gehorchend im Kult, in den Ordnungen und der Tätigkeit der Kirche, in seinem privaten, profanen Alltagsleben. Dabei kann er aber nicht abstrahieren von dem, was er ist: von seiner immer neuen, sich wandelnden, geschichtlichen Wirklichkeit. Denn er hat ja bloß sein unwandelbares, matephisches Wesen in die Ordnung dieser göttlichen Botschaft hineinzustellen, sondern seine konkrete, geschichtliche kontingente Wirklichkeit, sein Dasein mit all dem, was er einschließt». K. RAHNER, *SchTh* I, 55 [56].

¹²El mismo Rahner había afirmado de su teología: «Persönlich habe ich eine große Abneigung gegen den dogmatischen Positivismus, der in den katholischen Schulen im letzten Jahrhundert geblüht hat. Wenn man z.B. eine Auskunft über die sieben Sakramente wünschte, wurde gesagt, man solle den Denzinger benutzen. Es war dies eine Krankheit, die sich die Theologie zugezogen hatte. Gleichwohl —obwohl ich einen dogmatischen Positivismus verabscheue— bin ich ein großer Liebhaber spekulativer Theologie, die man so will, *deduktive* Theologie nennen darf». P. GRANFIELD, *Ein Theologe bei der Arbeit*, en P. IMHOF – H. BIALLOWONS, eds., *Karl Rahner im Gespräch* I, München 1982, 36-37.

Tal adversidad a todo positivismo teológico no se traduce en una *minusvalorización* de las fuentes históricas. Su método se puede percibir configurado por distintas polaridades en tensión que convergen a la vez, conformando un sistema teológico en el cual confluyen *lo positivo con lo especulativo, lo sistemático con lo asistemático, lo pastoral con lo mistagógico, lo trascendental con lo categorial, lo pneumático con lo científico, lo esencial y lo existencial*. Tal tensión bipolar se hace ya manifiesta en la terminología de sus propios conceptos *Espíritu en el mundo, existencial sobrenatural, experiencia trascendental, auto trascendencia*, etc. En definitiva, en el conjunto de su teología podemos inferir que el método de Rahner es un método plural y complejo, que permite a su sistema teológico presentarse como un *sistema abierto deductivo*. Con ello queremos afirmar un sistema que, considerado ya en sí mismo, debido al exceso de la realidad a la que está referido, es destinado a reinterpretarse continuamente dada la imposibilidad de una total o definitiva sistematización.

Es por ello por lo que no hay ninguna fórmula que exprese todo de una sola vez, ninguna idea desde la cual se pueda iluminar todo. Nosotros tenemos siempre derecho a sistematizar (...), pero nosotros no tenemos ningún sistema; sabemos siempre más de aquello que hemos sistematizado. Tal exceso no-sistematizado de nuestra experiencia inicial corresponde no sólo adicionalmente a lo sistematizado, sino también es una interpelación nunca adecuadamente ajustada, es una amenaza y una futura corrección¹³.

La teología debe librarse de una posible *concupiscencia gnoseológica*¹⁴ que pretenda tener una respuesta segura y convierta a la teología en una simple

Sin embargo, como bien señala Karl Lehmann, Rahner conoce todo el teológico «instrumental clásico». Rahner no ignora la historia, al contrario, conoce ampliamente la historia del montanismo, la teología bautismal de Gregorio de Nissa, los problemas eclesiológicos de Agustín, el semipelagianismo, la teología negativa de Tomás de Aquino, la teología de alta escolástica (Suárez, Molina, etc.) entre muchos otros argumentos teológico-históricos. Cfr. K. LEHMANN, *Theologische Porträts: Karl Rahner*, en H. VORGRIMLER – R. VANDER GUCHT, eds., *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Freiburg. Br. 1970, 150-151.

¹³ «Es gibt darum keine Formel, die alles auf einmal sagt, keine Idee, von der aus alles abgeleitet werden könnte. Wir sind mit Recht immer am Systematisieren (wie immer wir dieses Wort genauer verstehen mögen), aber wir haben kein System; wir wissen immer mehr als das, was wir schon systematisiert haben, und dieses nicht-systematisierte Plus unserer ursprünglich pluralen Erfahrung lagert sich nicht nur zusätzlich an das systematisch Bewältigte an, sondern ist dessen nie adäquat eingeholte Infragestellung, Bedrohung und künftige Korrektur». K. RAHNER, *SchTh VIII*, 177.

ideología, en cuanto extraña a la totalidad de la realidad y parcializada en un aspecto de la misma¹⁵. La teología de Rahner se desarrolla dentro de un *sistema abierto*, que no sólo ha de ser considerado en su pluralidad de métodos y propuestas teológicas, sino también en los esfuerzos e intentos por dar una respuesta contemporánea a las preguntas actuales. No percibimos su teología como un simple sistema en el cual una proposición de fe está referida a otra, que, como conjunto (*sýstema*), dichas proposiciones puedan ser extraídas y aisladas de la totalidad. En el sistema rahneriano apreciamos un esfuerzo *deductivo* (*deducere*), en cuanto que una fórmula de fe se encuentra profundamente vinculada a otra, a razón de su propia correlación e integración interna, de la que no puede ser desvinculada del todo. El pensamiento de Rahner se desarrolla en una forma espiral, donde un concepto se refiere a otro, para profundizarlo y avanzar en su comprensión. Así, por ejemplo, la ascensión de la bienaventurada Virgen en cuerpo y alma al cielo, no afirma sobre María sino aquello que confesamos ya para nosotros en la fórmula de fe del símbolo apostólico: la resurrección de la carne y la vida eterna (...). De este modo, nosotros, como católicos, atribuimos la consumación a la bienaventurada Virgen María, por su posición sumamente especial en la historia de la salvación y porque la consideramos como un caso supremo de la redención lograda, en consecuencia, por lo menos en el plano teológico, no se ve por qué tal dogma haya de contradecir a la sustancia fundamental del cristianismo¹⁶.

Percibimos que se hace imposible, en el sistema rahneriano, extraer el postulado dogmático de la ascensión de María a la gloria celeste, no sólo de la escatología o de la antropología, sino que es igualmente difícil aislarlo de la doctrina de la gracia, de la eclesiología y de la redención llevada a cabo en Cristo, así como de la posibilidad histórica de una revelación y la posibilidad de la

¹⁴Rahner entiende por *concupiscencia gnoseológica* «Daß die Theologie die Hüterin und Verteidigerin der gnoseologischen Konkupiszenzsituation im Kreis der Wissenschaften ist gegen jene tödliche Gefahr, die jeder Wissenschaft innewohnt, sich selbst absolut zu setzen und zu meinen, der Schlüssel, den sie führt, passe für alle Türen». K. RAHNER, *SchTh* X, 99.

¹⁵Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VI, 60 [59].

¹⁶«Assumptio der seligen Jungfrau mit Leib und Seele in den Himmel sagt nichts anderes von Maria als dasjenige, was wir auch für uns in dem Glaubenssatz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses bekennen: Auferstehung des Fleisches im allgemeinen und ein ewiges Leben (...). Wenn wir also als Katholiken der seligsten Jungfrau wegen ihrer ganz besonderen Stellung in der Heilsgeschichte und weil wir sie als den radikal geglückten Fall der Erlösung erkennen, Vollendung zuschreiben, dann ist mindestens theologisch nicht einzusehen, warum ein solches Dogma der Grundsubstanz des Christentums widersprechen müsse». K. RAHNER, *GK*, 375 [447].

intercesión de unos por otros. En otras palabras, no puede aislarse de la totalidad del sistema, ya que «cada fórmula, recibe de este modo, su sentido entero en el sistema total de referencia»¹⁷. A partir de dicha implicación mutua, en la cual la fórmula no sólo trasmite un contenido, sino que a la vez ella es informada desde el *contexto global*, es posible apreciar la convergencia y la coherencia de las formulaciones de fe dentro de la totalidad del sistema. Desde esta correlación existente entre las verdades de fe, Rahner percibe que la teología puede avanzar a través de un *método indirecto*. Éste se refiere tanto a la posibilidad de un análisis y la comprensión de un postulado de fe desde otros postulados correlativos, con el fin de ganar en coherencia y credibilidad, como al análisis y exposición de la forma en que tal postulado se encuentra *anticipado* en la existencia del hombre. En otras palabras, cómo tal contenido es de orden existencial. Rahner percibía que no basta sólo un análisis y una exposición de los contenidos de la fe (*fides quae*), sino también fundamentar la confianza en tales contenidos (*fides qua*). En tal sentido, «el método teológico será, en última instancia, convincente allí donde lleve al hombre al entendimiento directo con el objeto mismo, en último análisis; éste no es la fe misma y su teología, sino el contenido de la fe (lo creído), porque la fe es sólo fe allí donde ella se entrega en aquello que ella misma no es. De igual forma cuando tiene la convicción que esa ilimitada sobreabundancia podrá ser siempre en ella el mismo acontecimiento»¹⁸.

Tal método no ha de ser considerado como secundario en la teología. En la opinión de Rahner, el método indirecto ha de apreciarse como un momento interno de todo método teológico¹⁹. Para éste, la situación actual dificulta abordar los problemas contemporáneos exclusivamente desde un método *positivo y directo*. El sincero y honesto reconocimiento de una realidad que nos desborda, no sólo en la actual vertiginosidad de los acontecimientos, sino también en el vasto océano de información científica, cultural, teológica, poética, política etc., nos impone abordar la compleja realidad a través de un *método indirecto*²⁰. En consecuencia, debido a que tal método toma en consideración la realidad en su

¹⁷ K. RAHNER, *SchTh* VI, 104 [106].

¹⁸ «Die theologische Methode wird auf die Dauer nur da überzeugend sein, wo sie den Menschen in ein unmittelbares Verhältnis mit der Sache selbst bringt, und diese ist im allerletzten nun einmal nicht der Glaube und seine Theologie, sondern das Geglaupte, weil der Glaube nicht ist, auch wenn er die Überzeugung hat, daß dieses unfaßbar Größere in ihm selber Ereignis werden kann». K. RAHNER, *SchTh* IX, 95.

¹⁹ Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VIII, 88.

²⁰ Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VIII, 86. Un amplio estudio sobre el método indirecto es el de E. FARRUGIA, *Aussage und Zusage, Zu Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie*, Roma 1985.

complejidad, Rahner estima que éste incluye desde un principio la situación concreta y actual del hombre²¹. No pretende elaborar una apología de los datos históricos del dogma de la Asunción corporal de María o de cualquier otro tema mariológico o teológico. Es claro que Rahner no ignora el instrumental histórico, pero considerando la situación concreta del hombre de hoy, muchas veces hay que partir de puntos colaterales, sin los cuales la discusión correría el riesgo de estancarse en percepciones históricas que impedirían dar un paso en la comprensión del núcleo de la propuesta.

2. MÉTODO TRASCENDENTAL

Respecto al dogma de la Asunción, Rahner había afirmado que, «en una primera escucha, cada palabra de esa afirmación es extraña para nosotros. Toda palabra que quiere significar más, como señal de una afirmación inmediata y vital, es para nosotros, como hombres contemporáneos, ya de alguna manera extraña y dolorosa»²². El lenguaje teológico muchas veces puede parecer una sobre-estructura que se añade al contexto vital de cada hombre, en el que cada palabra es domesticada y narcotizada para que no cause molestia alguna o se nos revierta bajo la forma de una pregunta existencial. En tal sentido, toda palabra viene fragmentada y aislada como una simple *voz vacía (flatus vocis)*. En un lenguaje teológico honesto, toda palabra se revierte como pregunta existencial al hombre, porque el hombre, en sí mismo, es el *ser en la palabra*, es decir, su existencia es una «*existencia dogmática*»²³. Rahner percibe que, si bien tales palabras hoy nos parecen dolorosas y molestas, no es por nuestra falta de fe, ignorancia o desidia, sino porque nos hemos convertido en hipersensibles a la luz que ellas misma llevan, tal vez por la ilimitada cantidad de conocimientos y la dinámica propia de la palabra que rompe y sobrepasa nuestras limitadas representaciones²⁴. Una solución no es el retorno a un hipotético estadio rudimentario de la fe, sino la contextualización de tales contenidos en la existencia desde un *análisis trascendental*.

²¹Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VIII, 89.

²² «Jedes Wort an diesem Satz ist uns auf erste Hören hin befremdlich. Alle Worte, die mehr bedeuten wollen, als Signale der unmittelbaren vitalen Behauptung sind uns Menschen von heute schon irgendwie seltsam und schmerzlich». K. RAHNER, *MI*, 1 = *SchTh* VII, 103 [113].

²³ «Der Mensch hat von daher wesentlich eine dogmatische Existenz». K. RAHNER, *Dogma*, en *SM* I, 910 [II, 376].

²⁴Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VII, 103-106 [113-116]; *Id.*, *MI*, 2.

El concepto trascendental en Rahner no se refiere únicamente a las *condiciones de posibilidad* del conocer o del actuar. El término no sólo es de orden *gnoseológico*, sino también *ontológico*. Hace referencia al hombre como *capax infiniti*²⁵. De este modo, el concepto trascendental alude a la apertura radical del hombre al horizonte último de la trascendencia, al misterio sagrado. Desde esta perspectiva, Elmar Klinger se refiere, en el pensamiento de Rahner, a la existencia de «un cognitivo sentido metafísico que es la condición de posibilidad, no de un conocimiento en general de algo, sino de una comprensión de ese algo como un hecho existencial»²⁶. Es por esto por lo que podemos deducir que la teología trascendental de Rahner se presenta como una teología *existencial ontológica* en la que no sólo los contenidos de fe son contextualizados existencialmente, sino que éstos fundamentan la *condición única de posibilidad* de recepción en el mismo interior del hombre.

El hombre es un ser que, en cierto modo, partiendo del interior, está construido hacia afuera. Por una parte, posee un núcleo personal espiritual de trascendencia intencional hacia el ser en absoluto y total y, por tanto, hacia Dios, con lo que tiene la posibilidad de oír la palabra de Dios mismo. Al mismo tiempo, en esta trascendencia, con la que consigue libertad y apertura a todas las cosas, tiene la posibilidad de comportarse respecto a las cosas singulares y al todo —que posee sólo como representación y por el que llega a Dios— eligiendo, decidiendo, afirmando o negando, de modo que, rebasando lo limitado, tiende siempre al todo, al ser en absoluto: a Dios. Por otra parte, el hombre, en cuanto que es una persona que se trasciende a sí mismo, se realiza siempre en sus relaciones con algo que no es él mismo, ni el trascendente «otro» contrapuesto a su apertura ante el todo en cuanto tal. El hombre se realiza en un medio que se forma en la unidad de su corporeidad animada y de su animidad corpórea, en sus objetivaciones reales y formulables, en la unidad del ambiente formado por otras personas y cosas también corpóreas, así como respecto a las objetivaciones realizadas en ese ambiente por medio de actuaciones externas²⁷.

²⁵Cfr. K. RAHNER, *Christentum*, en *SM I*, 25-30 [II, 40-41]; *Id.*, *SchTh IV*, 92 [94].

²⁶ «Bei K. Rahner einen erkenntnis metaphysischen Sinn. Sie ist Bedingung der Möglichkeit, nicht der Erkenntnis von etwas überhaupt, sondern der Erkenntnis von etwas als einer Tatsache der Existenz». E. KLINGER, «Karl Rahner als ein Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils», *ThGl 75* (1983) 230.

²⁷ «Der Mensch ist ein gewissermaßen von einem Innen nach außen gebautes Wesen. Einerseits besitzt er einen geistig-personalen Kern von intentionaler Transzendenz auf das Sein überhaupt und im ganzen und somit auf Gott und hat damit die Möglichkeit, das Wort Gottes als solches zu hören und dieser Transzendenz und damit gegebenen Freiheit und Geöffnetheit auf alles hin dem einzelnen Ding

El estar constituido como un ser *hacia afuera y frente* a lo otro no es la evasión o la aniquilación del sujeto. En su primera obra «sistemática», *Espíritu en el Mundo*, Rahner había definido al espíritu como aquella facultad que, desbordando al mundo, conoce lo metafísico, y definía al mundo como la realidad accesible por la experiencia humana²⁸. Pero espíritu y mundo, sujeto y objeto no son realidades que se excluyen a sí mismas. El sujeto está ontológicamente implicado en el conocer humano. En consecuencia, no existe una recepción pasiva de lo conocido o una pasividad frente a lo otro; al contrario, existe una constitución ontológica en el sujeto que lo lleva a preguntarse por aquello que está frente a sí. Desde una perspectiva antropológica, el método trascendental hace referencia al hombre que, en cuanto *ser-consigo-mismo*, no permanece confinado a los límites del *ser en-el-mundo*. Frente a él, y como *principio fundante*, no se encuentra la nada, sino el Ser absoluto, Dios, hacia el cual el hombre camina como horizonte de trascendencia. Pero por otra parte, la trascendencia no excluye o desecha la historia y el mundo. Historia y trascendencia se conjugan. Tal como anteriormente habíamos citado, el hombre «se realiza siempre en sus relaciones con algo que no es él mismo, ni el trascendente «otro» contrapuesto a su apertura al todo en cuanto tal». La historia y el mundo no son simples accidentes en la revelación divina y en la existencia humana.

Por lo tanto, una teología trascendental buscará hacer explícito cómo el contenido de los acontecimientos salvíficos no posee un significado existencial simplemente *a posteriori*, sino que, de alguna forma, el hombre está referido y capacitado desde su constitución más íntima a la recepción de dicho contenido²⁹. En definitiva, la teología trascendental pretende «legitimar y alentar al hombre para que busque su salvación no en la «idea», sino en la historia (como unidad de pasado, presente y futuro), para que encuentre a Dios en el hombre y, a la postre, en aquel hombre en quien Dios está definitivamente presente y aparece

(und den bloß vorgestellten Ganzen und so Gott) gegenüber sich auswählend, entscheidend, bejahend oder verneinend zu verhalten, indem er, das Begrenzte je übersteigend, immer auf das Ganze, das Sein überhaupt, auf Gott aus ist. Andererseits vollzieht der Mensch sich als solche transzendierende Person immer in einem Verhältnis zu einem, was weder er selber noch das transzendente Gegenüber seiner geistigen Offenheit auf das Ganze als solche ist: In einem Mittleren, das gebildet wird in einer Einheit von seiner beseelten Leiblichkeit und leiblichen Seelenhaftigkeit, von deren gegenständlichen, sach- und satzhaften Objektivationen, von der Umwelt von ebenso leibhaftigen Personen und Dingen, von den darin vollzogenen Objektivationen durch die äußeren Handlungen». K. RAHNER, *SchTh* II, 286-287 [293].

²⁸Cfr. K. RAHNER, *GW*, 54-64.

²⁹Cfr. K. RAHNER, *Transzendentaltheologie*, en *SM* IV, 988-989 [VI, 613].

históricamente en el mundo, en Jesucristo»³⁰.

3. LA MARIOLOGÍA EN KARL RAHNER, *status quaestionis*

María, en la teología de Karl Rahner, no es un personaje pálido que se desvanece frente al misterio de Dios. Tampoco es una simple mujer que acompañó la vida de Jesús de Nazaret y, por ende, la teología ha de referirse a ella como un personaje de entretelones en la vida pública de éste. La mariología de Rahner se inserta dentro de la perspectiva global de su teología trascendental, haciendo de ella una mariología apasionada por la verdad en un diálogo con el mundo exterior y afianzada dentro del horizonte total de la fe. Ello hace que su mariología sea una mariología de «riesgo», que toma las preguntas del mundo, intentado abrirse camino a través de hipótesis y propuestas, con el fin de hacer inteligible cada una de sus proposiciones. De este modo, Rahner logra insertar el tratado mariológico en un horizonte teológico, donde cada parte del mismo, sin ser subsumida por el todo, es considerada en su singularidad. Con ello se obtiene una mariología que, en cuanto tratado teológico, dice algo sobre Dios y, por ende, dice algo acerca del hombre.

Dentro de este contexto se ubican muchas de las contribuciones mariológicas de Karl Rahner. Desde su primer artículo en 1948, *Problema de la mariología actual*³¹, hasta su última entrevista en 1983, publicada en *Fe en tiempos invernales*³², podemos encontrar diversos trabajos, artículos, sermones, coloquios, conferencias, etc., dedicados a varios temas de la mariología. De éstos, un voluminoso estudio dedicado al dogma de la Asunción de María a los cielos y una lección impartida en Münster en el semestre invernal de 1967-1968, permanecen parcialmente inéditos hasta ahora. Además de estos dos valiosos aportes, también se encuentran aún inéditos cinco coloquios realizados en 1982, entre el mes de mayo y junio, sobre temas de mariología en general³³. De la

³⁰ «Dem Menschen legitimieren und ermutigen, sein Heil nicht in der Idee, sondern in der Geschichte (als Einheit von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) zu suchen, Gott zu begegnen im Menschen und letztlich in dem Menschen, in dem Gott endgültig in der Welt da ist und geschichtlich erscheint, in Jesus Christus». K. RAHNER, *Transzendentaltheologie*, en SM IV, 992 [VI, 616].

³¹K. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, en G. SÖHGEN, ed., *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, 85-113.

³²P. IMHOF – H. BIALLOWONS, eds., *Glaube in winterlicher Zeit, Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf 1986.

³³K. RAHNER, KRA I, E, 120, 121, 122, 123, 124.

lección invernal ha sido publicado el apartado que se refiere a la virginidad de María, bajo el título *Observaciones dogmáticas sobre el nacimiento virginal*³⁴. Nuestro trabajo se basa fundamentalmente en el texto *Mariologie* y en las lecciones de Münster.

3.1 TEXTO «MARIOLOGIE»

En la primavera de 1950, Karl Rahner se había propuesto iniciar un estudio sobre el dogma de la Asunción corporal de María a la gloria celeste. El 13 de junio de 1951, Rahner concluía un prólogo a un trabajo de unas 423 páginas³⁵. Sin embargo, la mayor parte de la obra se encontraba ya elaborada antes de la proclamación del dogma³⁶. El manuscrito original comprende un prólogo y cinco secciones. El texto ha sido publicado sólo parcialmente³⁷ y aludido, en cuanto

³⁴K. RAHNER, *Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt*, en K. FRANK, R. KILIAN, O. KNOCH y otros, eds., *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, 121-158 = KRA, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, Rahn I. E. 110, 88-128.

³⁵Nos referimos, en este caso, al texto que reposa en *Rahner-Archiv-Innsbruck* bajo el código KRA, Rahn I. B. 16. La complejidad en el estudio de las diferentes ediciones es claramente notable, pues entre el texto, que podríamos denominarlo como una primera edición, el KRA, Rahn I. B. 13, que es un esbozo escrito a mano de unas 388 páginas, y el KRA, Rahn I. B.17, se encuentran el KRA, Rahn I. B. 14 y el KRA, Rahn I. B. 15. El KRA, Rahn I. B. 14 comprende correcciones que se insertan respectivamente en el KRA, Rahn I. B. 16 y KRA, Rahn I. B. 17; mientras que el KRA, Rahn I. B. 15 es tan sólo una parte incompleta del manuscrito. En el KRA, Rahn I. B. 17 (Rahn I. B. 17b y Rahn I. B. 17c) se pueden apreciar 4 páginas de color rojo, que comprenden una lista de distintas anotaciones, algunas de ellas ya incluidas y otras por incluir o realizar. Estas páginas podrían significar un futuro plan de corrección y reelaboración de la obra, tal como lo corrobora K. Neufeld. Rahner se había propuesto modificar el trabajo con el fin de intentar nuevamente su publicación. Cfr. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, 211. Tal presupuesto nos permite suponer que el KRA, Rahn I. B. 16 sea una edición anterior al KRA, Rahn I. B. 17. Con ello, nos unimos a la opinión del padre K. Neufeld quien afirma que existen tres redacciones del texto Cfr. K. NEUFELD, «Zur Mariologie Karl Rahners-Materialien und Grundlinien», *ZKTh* 109 (1987) 435. En *Rahner-Archiv-Innsbruck* no existe otro texto bajo ningún otro título a lo aquí expuesto.

³⁶Cfr. K. RAHNER, MI, Vorwort I.

³⁷El trabajo no ha permanecido totalmente inédito, del mismo ha sido publicado el primer capítulo «der rechte Beginn» en *SchTh* VII, 103-122 bajo el título «Ich glaube die Kirche»; la sección segunda «Dogmenentwicklung» con el título «zur Frage der Dogmenentwicklung» en *SchTh* I, 49-90, cuyo texto, originalmente pertenece al KRA, Rahn I. B.17 y no al KRA, Rahn I. B. 16, lo cual nos incita a sostener que el KRA, Rahn

objeto de estudio, sólo en algunos trabajos recientes sobre la teología de K. Rahner³⁸. La edición más conocida circula bajo el título «Mariologie», Innsbruck 1959, pero originalmente el manuscrito no posee ningún título. El texto «Mariologie» carece del *excursus* «sobre la muerte»; posee solamente el prefacio y las cinco secciones, con una numeración que no se compagina con las ediciones precedentes³⁹. Rahner, con un trabajo de una tal magnitud, no pretendía elaborar una miscelánea o un homenaje referido a la proclamación del dogma; tampoco era su objetivo una aclaración pastoral del mismo⁴⁰. Tales pretensiones

I. B. 16 sea una edición anterior a la cual Rahner hizo algunas modificaciones en el KRA, Rahn I. B. 17. El punto segundo del sexto capítulo de la sección cuarta «Das dogmatische Gesamtbild von der heiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria», sólo ha sido publicado en francés: «Le principe fondamental de la théologie Mariale», *RSR* 42 (1954) 481-522. El capítulo tercero de la quinta sección, «die anthropologische Bedeutung des neuen Dogmas», fue publicado en alemán en *GlDei* 9 (1954) 132-139. Finalmente, el *excursus* «zur Theologie des Todes» fue publicado por primera vez en *ZKTh* 79 (1957) 1- 44, y posteriormente en 1958 editado por separado con un *excursus* sobre el martirio. El *excursus* sobre la teología de la muerte, como bien sostiene el P. Neufeld, no pertenece al plan original de la obra, siendo anterior a la misma e independiente de ella. Cfr. K. NEUFELD, *Die Bruder Rahner*, 208. Dicho *excursus* no se encuentra en el KRA, Rahn, I. B. 13, como tampoco en el texto *Mariologie* 1959. En el Texto «*Mariologie*» se hace mención al *excursus* en la introducción (II-III) y en la página 184, en una nota a pie de página, se hace una referencia al mismo, como material de consulta para mayor comprensión de lo allí propuesto.

³⁸Encontramos entre aquellos estudios que hacen explícita referencia al texto, considerado en sí mismo como objeto de investigación, las siguientes investigaciones: K. NEUFELD, «Zur Mariologie Karl Rahners – Materialien und Grundlinien», *ZKTh* 109 (1987) 431-439; J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in Marianischer Perspektive nach Karl Rahner*, Frankfurt am Main 1991; ID., «Das Assumptio – Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner», *CollTh* 58 (1988) 89-115. M. BURGER, «Antizipation vollkommener Erlösung. Aspekte einer Mariologie im Anschluß an Karl Rahner», en M. DELGADO – M. BACCHMANN, eds., *Theologie aus Erfahrung der Gnade, Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 178-197; C. SCHICKENDANTZ, «Teología de la muerte. Un texto inédito de Karl Rahner», *TeoVi* 38 (1997) 331-346; ID., *Autotranscendencia radicalizada en extrema impotencia, la comprensión de la muerte en Karl Rahner*, Santiago de Chile 1999.

³⁹El texto «*Mariologie*» no posee ninguna variación de contenido (a excepción de que no contiene el *excursus* sobre muerte). Sin embargo, la diferencia en la numeración es evidente respecto a las ediciones KRA, Rahn I. B. 16 y KRA, Rahn I. B. 17. En la realización de nuestro trabajo utilizaremos el texto «*Mariologie*» Innsbruck 1959 (KRA, Rahn I. E. 101).

⁴⁰Cfr. K. RAHNER, *MI*, Vorwort I. «Diese Arbeit will keine Festschrift zur Definition sein. Solche haben wir mehrere und gute, auch in deutscher Sprache. Sie will auch nicht

eran consideradas por nuestro teólogo más que saturadas⁴¹. Él estimaba que, en el ámbito de la teología alemana, faltaba un estudio teológico sobre el dogma de la Asunción⁴².

El estudio no habría de entenderse como «piadosa sutilidad» sobre la suerte final de la Madre de Dios. El nuevo dogma merecía, en la opinión de Rahner, ser estudiado en unión al problema del desarrollo del dogma en general y bajo una perspectiva escatológica⁴³, que tiene como objetivo general un estudio del dogma dentro de un horizonte global y recíproco. Un análisis aislado del dogma tendría como desventaja el peligro de separarlo de un contexto global y reducirlo a un hecho parcial. Dicho aislamiento, y la escasa visualización de las relaciones que esta verdad de fe guarda con otras verdades, empobrece la interpretación del dogma y su significado. Obviamente, un reto de tal magnitud implica también sus riesgos, de los cuales Rahner era consciente. El primero de ellos se hace evidente al considerar el dogma en relación con algunos puntos que en la teología católica estaban y están todavía abiertos a discusión. En consecuencia, se podría terminar afirmando alguna proposición del todo discutible. Otra dificultad, inherente al método del proyecto de la obra, podía presentarse en el desarrollo de los puntos expuestos, pues algunos horizontes abiertos, por motivo de la amplitud de los mismos, no lograrían tratarse con la

der unmittelbaren seelsorgerlichen Verkündigung dienen, denn auch dafür dürfte schon genügend gesorgt sein».

⁴¹El mismo Rahner en 1964 afirmaba: «Ich, glaube, sie besagte, daß über hundert Bände zur Mariologie seit dem Krieg geschrieben worden sein. Das ist gut so: *De Maria numquam satis*. Aber heute, so will mir scheinen, stellen sich uns größere Probleme, die die fundamentale Verkündigung christlicher Wahrheiten betreffen. Wir haben einfach nicht Zeit, dicke Bände über minutiöse Subtilitäten der Mariologie zu schreiben (...). Wir haben für dieser Art keine Zeit, wenn wir die Welt sehen, wie sie wirklich ist». J. O'BRIEN, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, en P. IMHOF – H. BIALLOWONS, eds., *Karl Rahner im Gespräch I*, 44.

⁴²Cfr. K. RAHNER, *Ml*, Vorwort I. Rahner afirma en forma más clara en una correspondencia: «Eine wirklich ausführliche theologische, deutsch geschriebene Arbeit, die auch auf Schwierigkeiten der Protestanten eingeht, fehlt ganz (...) in dieser Situation entschloß ich mich im Frühjahr 1950, in dieser Richtung das zu tun, was ich konnte und soweit ich es konnte. Es ist mir schwer gefallen, weil ich auf diese Weise nun bald schon zwei Jahre auf meine bußgeschichtlichen Arbeiten verzichten mußte, in denen ich mitten drin steckte und in denen man friedlicher arbeiten kann (wir die jetzige Erfahrung zeigt). Wenn ich mich nicht rein aus Liebe zur Sache und zur Kirche dazu verpflichtet gefühlt hätte, hätte ich mir ein ruhigeres Leben bewahren können». Citado por K. NEUFELD, *Die Bruder Rahner*, 209.

⁴³Cfr. K. RAHNER, *Ml*, I-II.

exhaustividad requerida. Sin embargo, el posible riesgo de la precariedad va en ventaja a una visión de conjunto que se gana en la interpretación del dogma⁴⁴.

Rahner, como jesuita y teólogo, sentía el deber y la exigencia de dedicar un estudio profundo al nuevo dogma⁴⁵. Lo que el profesor de Innsbruck no esperaba es que tal deber y exigencia habrían de ser interpelados e incomprensidos por algunos de sus hermanos y por los miembros de la Congregación de la Doctrina de la Fe. La historia del texto es cosa ya conocida y bien documentada⁴⁶. Un estudio exhaustivo de la misma escapa a nuestros medios, y por ello nos contentamos con el resumen que Rahner mismo ofrece.

Esto me ha resultado extraño. Yo había escrito en 1951, en Roma, una *Mariología*, exactamente una amplia justificación del nuevo dogma de la Asunción de María a los cielos. Mi hermano era uno de los censores de la orden, el otro era el Padre Lakner. Éste aclaró que él no se consideraba capacitado y le devolvió al provincial la tarea de censurar la obra. Yo recomendé nombrar otro censor, uno de Frankfurt. El padre Bäumer hubiera podido realizar esto. Entre tanto, el provincial ya había dado parte del proceso a Roma, sería nombrado un censor romano, y finalmente se conoció que sería el P. Dhanis, un teólogo fundamental que definitivamente suspendió el libro. Éste no ha sido jamás publicado y tampoco hoy ha podido ser publicado⁴⁷.

Poco tiempo antes de su muerte, Rahner evalúa el proceso desde otra perspectiva, tal vez un poco más serenamente, pero manteniendo siempre su tono crítico.

Escribí un libro y lo entregué para que fuese examinado por la censura de la orden. Para un jesuita era un deber evidente, al menos en esos años. El provincial de Austria, para aquel entonces, fue extremadamente cauto y decidí someter mi obra *Mariologie* a un particular control de la censura romana. Allí permaneció el libro bloqueado. Posteriormente estuve por ello muy contento. Según el parecer de la orden, no tendría ninguna dificultad de publicarlo actualmente, pero sería un libro que me haría desfigurar, porque la teología

⁴⁴Cfr. K. RAHNER, *Mi*, II.

⁴⁵Cfr. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, 209.

⁴⁶Cfr. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, 206-214.

⁴⁷ «Es ist merkwürdig gewesen. Ich hatte 1951 in Rom eine Mariologie, genauer: eine große Verteidigung der neuen Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel geschrieben. Mein Bruder war der Ordenszensor, der andere Pater Lakner. Dieser erklärte, er sehe sich da nicht durch, und gab die Zensuraufgabe an den Provinzial zurück. Ich empfahl, einen anderen Zensor zu nehmen, einen in Frankfurt. Pater Bäumer hätte das gemacht. Unterdessen hatte aber der Provinzial den Vorgang schon nach Rom gemeldet,

bíblica que éste contiene se encuentra ya superada (...). Pero con ello, no quiero decir que la decisión era la correcta o que ella es el resultado de una alta sabiduría eclesial. Al contrario, ella fue producto de una descarada eclesialidad primitiva, una mentalidad reaccionaria, que por aquel entonces dominaba en Roma⁴⁸.

Rahner había sometido el manuscrito al parecer y a la corrección de algunos de sus colegas, posiblemente con la intención de un nuevo intento de publicación⁴⁹. Sin embargo, el trabajo de una reelaboración del texto requería un esfuerzo que Rahner, por otras múltiples obligaciones, no podía realizar⁵⁰. Si bien podríamos

es wurde eine römische Zensur angeordnet, und schließlich ließ Dhanis, ein römischer Fundamentaltheologe, das Buch durchfallen. Es ist auch nie erschienen, und heute könnte man es nicht mehr veröffentlichen». G. SPORSCHILL, *Karl Rahner, Bekenntnisse Rückblick auf 80 Jahre*, München 1984, 21-22.

⁴⁸ «Ich hatte das Buch geschrieben und der Ordenszensur übergeben. Für einen Jesuiten war das zumindest in diesen Jahren selbstverständlich Pflicht. Der damalige österreichische Provinzial war im Grunde übervorsichtig und überstellte meine Mariologie einer besonderen römischen Zensur. Dort ist das Buch hängengeblieben. Hinterher war ich darüber ganz froh. Von Orden aus gesehen könnte ich zwar heute ohne weiteres veröffentlichen, aber es wäre ein Buch, mit dem ich mich blamieren würde, weil die ganze Bibeltheologie, die darin enthalten ist, heute unmöglich ist.(...) Damit will auf keine fall sagen, daß die Entscheidung richtig war oder das Ergebnis einer höheren kirchlichen Weisheit. Im Gegenteil, sie war das Produkt einer ziemlich primitiven kirchlichen, reaktionären Mentalität, die damals in Rom vorherrschte». K. LEHMANN, *Ein Lehrer wird begrabt*, Freiburg 1984, en P. IMHOF – H. BIALLOWONS, eds., *Glaube in Winterlicher Zeit*, 30-31.

⁴⁹Ello se podría deducir de la gran cantidad de material bibliográfico recogido en distintos ficheros y las páginas de color rojo con diversas anotaciones en el KRA, Rahn I. B. 17. Del mismo parecer es el P. Neufeld, ciertamente es difícil establecer cuándo inicia K. Rahner la reelaboración del texto. Probablemente, estimó una nueva posibilidad de publicación de la obra para el año Mariano de 1954, decretado por Pío XII. Cfr. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, 211; Cfr. ID., «zur Mariologie Karl Rahners—Materialien und Grundlinien», *ZKTh* 109 (1987) 433. Es conveniente hacer notar que el manuscrito «*Mariologie*», al cual Barth alude en una carta de 1966, es un curso de verano impartido por el profesor Peter Lengsfeld en 1965. En tal carta es evidente que no se trata del manuscrito de Karl Rahner, pues el mismo Barth afirma en ella: «Einen ähnlichen Eindruck hatte ich übrigens, als ich in Rom die Kollegen Karl Rahner und Joseph Ratzinger in einem kleinen Kreis ihre (...) mariologischen Ansichten diskutieren hörte». KARL BARTH, *Offene Briefe 1945-1968*, en KOCH DIETHER, ed., *Karl Barth Gesamtausgabe*, Zurich 1984, 528.

⁵⁰Cfr. K. NEUFELD, «zur Mariologie Karl Rahners—Materialien und Grundlinien», *ZKTh* 109 (1987) 433.

ubicar el manuscrito *Mariologie* dentro de un período de la vida de nuestro teólogo, el cual E. Farrugia ya ha denominado como un período «de nuevos descubrimientos», que abarca de 1950 a 1962⁵¹, no obstante esta etapa estuvo acompañada de un duro tiempo de incomprensión y censura. La presión ejercida sobre Rahner había llegado al punto de hacerlo desistir de cualquier otro intento de editar otra obra⁵². Ciertamente, el problema no se limitó, en este período, únicamente al manuscrito sobre mariología, sino también a aquél ya editado en 1949 bajo el título de: «*Die vielen Messen und das eine Opfer*»⁵³. Cinco años antes de su muerte, Karl Rahner retoma nuevamente aquel difícil proceso y afirma:

Yo, en una audiencia privada, una vez le dije a Pablo VI: «vea Usted, santo Padre, un par de años atrás me habría sido prohibido por el Santo Oficio escribir sobre la concelebración (la celebración de muchos sacerdotes en una eucaristía) y hoy concelebra Usted mismo». Él se sonrió benévolamente y dijo: «hay un tiempo para llorar y otro para reír». Qué debía significar exactamente ello, yo no lo sé. Pero vea Ud., desde esta pequeña anécdota, que no se puede decir, todo ha estado dicho en vano o todo ello ha sido un mal entendido; aquello que uno ha dicho, pudiera tener éxito en el futuro⁵⁴.

⁵¹E. FARRUGIA, *Aussage und Zusage*, 21.

⁵²K. NEUFELD, «Lehramtliche Missertändnisse, zu Schwierigkeiten Karl Rahners in Rom», *ZKTh* 111 (1989) 423.

⁵³K. RAHNER, «Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit», *ZKTh* 71 (1949) 257-317. Tal escrito había sido criticado, según la percepción de Rahner, el 2 de noviembre de 1954 por Pío XII en la alocución «Magnificate Dominum», *AAS* 46 (1954) 666-667. A pesar, de que la alocución no se refiere directamente al texto, tácitamente se da por aludido. Cfr. G. SPORSCHILL, *Karl Rahner, Bekenntnisse Rückblick auf 80 Jahre*, 22; Un detallado estudio sobre esto en: K. NEUFELD, «Lehramtliche Missertändnisse, zu Schwierigkeiten Karl Rahners in Rom», *ZKTh* 111 (1989) 420-430.

⁵⁴«Ich habe einmal Paul VI. In einer Privataudienz gesagt: «Sehen Sie, Heiliger Vater, vor ein paar Jahren wurde mir vom Heiligen Offizium noch verboten, etwas Neues über die Konzelebration —also die gemeinsame Eucharistiefeyer vieler Priester— zu schreiben, heute konzelebrieren Sie selber». Da hat er milde gelächelt und hat gesagt: «Ja, es gibt eben Zeiten des Lachens und Zeiten des Weinens». Was das genau hier heißen soll, weiß ich nicht. Aber Sie sehen aus einer solchen kleinen Anekdote, daß man nicht sagen kann, aller war vergebens gesagt, oder nur mißverständnisse dessen, was man gesagt hat, hätten Erfolg in der Zukunft». M. KRAUSS, *Karl Rahner Erinnerungen, im Gespräch mit Meinold Krauss*, Freiburg 1984, 79.

Para Rahner, se hacía imprescindible correr el riesgo de la incomprensión, pues era necesario hacer accesible el dogma y la fe, aventurándose a abrir un diálogo honesto con el mundo. Si se pretendía ofrecer una honesta y madura reflexión teológica del dogma mariano al hombre de la post-guerra, era oportuno avanzar a través de hipótesis y tentativas en el desarrollo de tal estudio. Dicha reflexión teológica, sin desestimar las Sagradas Escrituras, la tradición y el magisterio, tiene como reto el ser una reflexión madura, receptiva, global, creativa y vivaz en la exposición de la revelación recibida a través de nuevas tentativas y preguntas. Un examen del dogma no podía limitarse a repetir aquello que ya se había proclamado; por ello, el estudio del dogma de la Asunción, realizado por K. Rahner, tiene como objetivo fundamental abrir espacios de diálogo con el mundo intelectual y, a la vez, con la teología protestante. Desde tal obra se puede apreciar claramente el talante especulativo o deductivo de la teología rahneriana, y en este mismo talante, el espíritu crítico, reconciliador y abierto de la misma. En el tema que nos atañe se refleja abiertamente este espíritu, pues a pesar de que Rahner no consideraba ni «oportuna» ni «inteligente» la proclamación del dogma de la Asunción de María a los cielos⁵⁵, no obstante asume tal dogma como lugar de encuentro, diálogo y elaboración de una mariología a partir de una perspectiva global de la fe y de la existencia humana. Rahner percibe que dicha proclamación ofrece una oportunidad a la teología católica de exponer el *modo* y la *forma* según los cuales, frente a las Iglesias separadas y el mundo, entiende la inspiración, el desarrollo del dogma y la escatología en general⁵⁶.

La teología de Rahner pretende acompañar estas dificultades del hombre y del creyente contemporáneo y por ello consideró oportuno dedicar un estudio al dogma en el cual cada uno de los términos de dicha definición había de ser expuesto y analizado. Para comprender muchos de los aportes de este teólogo es necesario considerar su talante anímico en el análisis de los temas mariológicos. Rahner se reconoce públicamente como uno de los personajes de la parábola de Mt 21,28-31. Leyendo muchos de sus análisis mariológicos, se deja descubrir como aquel hijo que, negándose en un principio a la voluntad del padre, termina por cumplirla. Tal vez no es uno de los que se alegra en un principio por un acto

⁵⁵Cfr. W. HARENBER – P. STÄHLE, *Scheidewege – zum Strukturwandel der Kirche*, en P. IMHOF – H. BIALLOWONS, eds., *Karl Rahner im Gespräch I*, 185-186.

⁵⁶K. RAHNER, «Das neue Dogma», *WuW* 5 (1950) 805-820 = *Das neue Dogma*, Wien 1951. Este artículo, en cuanto al contenido, es bastante similar al del texto «*Mariologie*»; y, aunque encontramos en tal artículo una reproducción textual de un párrafo del manuscrito *Mariologie* (MI, 171 = *Das neue Dogma* 13), sin embargo, la redacción es completamente diversa.

de piedad o una proclamación de un dogma mariano, pero es uno de aquellos que terminan buscando, pensando y reflexionando sobre los posibles puntos de encuentro, que tales actos o dogmas pueden representar para la comprensión y la exposición de la fe⁵⁷. Tal actitud de Rahner hace que sus reflexiones mariológicas tengan un pacificador tono controversial.

⁵⁷Cfr. K. RAHNER, «Das Marianische Jahr», *GuL* 26 (1953) 406-408.

MISTERIO Y PALABRA
ELEMENTOS PARA LA COMPRESIÓN DEL
ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DEL LENGUAJE
TEOLÓGICO SEGÚN ERICH PRZYWARA A PARTIR DE LA
LÓGICA DE LA CONTRADICCIÓN

Prof. Dr. Rafael Luciani*

Abstract

*The excess of the divine reality, which we can characterize under the form of being over (über), is donated to us in the event of being in (in): in our own history, but in the scandal of our own shades. God is an excess that is revealed in the depth of our human contradiction, embracing it and welcoming it, in spite of the scandal for the human reason, in order to make arise the light for an authentic form of theological reasoning. The German word *Widerspruch* (contradiction) implies two semantic moments. On the one hand it expresses encounter and diction, indicating the dialogical and affirmative moment of the positive theology such as in *Widerspruch*. But simultaneously it expresses contradiction, opposition between two principles, emphasizing therefore the dialectic moment of the negative theology, such as in *Widerspruch*. Nevertheless, the word does not acquire its meaning but in the union of both senses, in the in between (entre), in the tension that is developed in between both poles, between the positive and negative theology, between the dialogical and the dialectic*

* Venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y el Instituto Universtario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO), en las carreras de Filosofía, Educación y Teología. Director del Pregrado de Teología del ITER (Dir. Escuela de Teología de la UCAB).

reasoning. This alterity is the same form of the analogy that constitutes the theological reasoning and expresses itself through different theological styles. This theology of the Widerspruch keeps awake the face of the Deus semper maior. The God who is revealed as a soft voice in the middle of our historical drama, as a light that shines in the middle of our darkness and contradiction, embracing us. It is the experience of the God in-over us (in-über).

Key words

Contradiction, Analogy, Theological Language, God, Positive Theology, Negative Theology, alterity, Mystery, Erich Przywara

1. LA ALTERIDAD COMO FORMA DEL LENGUAJE¹

¿Puede el discurso expresar con exactitud el misterio divino? ¿no está ya la *ana*-logía (de la palabra humana), en cuanto movimiento ascendente del lenguaje en su intento por comprender y expresar lo divino, entrecruzada por una *ano*-logía (del *Logos* divino), como descenso que posibilita y dona toda comprensión y decibilidad posible acerca de Dios? La palabra se nos muestra como la forma lingüística de la noche en la que el abismo creatural (*das Abgründige des Geschöpfes*) y la inmensidad divina (*des Grundlose Gottes*) se tocan y son una misma cosa². La palabra humana, en cuanto *ex*-presión, asciende desde el abismo creatural en su pobreza semántica, sabiendo que su decir se ha de enmarcar dentro de los límites de la *contra*-dicción (*Widerspruch*) que le es exigida por la siempre y cada vez mayor desemejanza de lo expresado. Por otra parte, el don absoluto de la Palabra divina (*Logos*) desciende y toma entre sí a la palabra humana en su pobreza para elevarla consigo hacia lo alto, casi como raptándola (*entrückt*), para sumergirla en la dimensión misteriosa de esa realidad cada vez más desemejante, que antes que alejamiento absoluto se le revela como don siempre novedoso y mayor a cuanto pueda ser esperado por la creatura humana³.

¹ El presente escrito puede ser profundizado en el libro: LUCIANI Rafael, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, PUG, Roma, 2002.

² “Es ist Nacht, in der das Abgründige des Geschöpfes (*quid est profundius hoc abyssus?* - in Ps 41;13) un das Grundlose Gottes (*ut inventus quaeratur, immensus est* - in Jo tract 63;1) unergründlich eins sind”. *AE*, 170.

1.1 *Reductio in mysterium*:

LA PALABRA COMO ENTRE

La palabra no subsiste en sí misma sino en el ritmo que se expresa en el misterio de otra palabra: *entre*. Ahí se revela como acontecimiento semántico que ocurre libremente entre el abismo de la creaturalidad y la inmensidad divina. De ahí que no pueda sino existir dentro de la tensión de su propia ex-presividad que es posibilitada por la im-presión del don divino primero recibido. En este *entre* la palabra muestra su propio ritmo. Primero, ella se revela como un *ana* (ana-logía) que anuncia el *ano* (ano-logía), un camino hacia el misterio⁴ divino que la sobrepasa, mostrando así su ser-tensión que la impulsa siempre hacia un más allá de sí. Ella es aquí ex-presión. Segundo, ella es simultáneamente un *ano* (ano-logía) que se revela en el *ana* (ana-logía), es im-presión recibida y expresada, pues en su com-prehender (*greifen*) da a conocer lo que ha com-prehendido (*Griff*). En cuanto concepto (*Begriff*), la palabra se presenta a sí misma como un ser-com-prehendido (*einbegriffen sein*) en-el-misterio, de modo tal que es el misterio quien se revela con toda su majestad en la pobreza de la palabra⁵. Tercero, entre estos dos momentos surge la novedad del sentido. Sólo en este acto de com-prehensión (*einbegriffen sein*) del misterio, podemos comprendernos a nosotros mismos (*uns einzubegreifen*) y así el sentido último de nuestra existencia, lo que significa que en este proceso de comprender somos llevados y reconducidos (*re-ductio*) a la verdad última⁶. Por una parte, ya habitamos en el misterio en cuanto somos com-prehendidos por-dentro/de su realidad majestuosa. Pero por otra parte, sólo lo podemos comprender en la medida que somos conducidos gratuitamente hacia él por él mismo. Es así como la forma de este *entre semántico* que constituye al lenguaje se nos muestra como la del Misterio-

³ "...Analogie nach unten und nach oben durchbricht: nach unten in eine Abgründigkeit des Geschöpflichen, die über eine 'je größere Unähnlichkeit' hinaus schon beinahe 'Widerspruch' sagt; nach oben in eine Unermeßlichkeit der Unbegreiflichkeit Gottes, in die das Geschöpf entrückt wird, daß es, auch über die 'so große Ähnlichkeit' der Exemplarität hinaus, schon beinahe 'Aufhören in Gott hinein' ist". *AE*, 170.

⁴ "So ist das Mysterium als 'Geheimnis' der innere Sinn der 'klar gebahnten Straße', die zu ihm hinein führt, aber als Straße notwendig vor den Türen des Geheimnisses abbricht. Die 'Straße' bricht vor der scheidenden Tür (μυωω) ab und geht so durch die Tür ein. In diesem Sinn führt der Begriff als Begriff ins Geheimnis: Es ist eine *re-ductio in fieri*, Einrücken des begriffhaften Lichtkranzes in die dunkle Mitte, indem es *re-ductio* ist, Führung auf den Wegen und gemäß Plan". *AE*, 88.

⁵ "Begriff entsteht hier mithin neu vom 'Geheimnis' her: als 'einbegriffen sein' durch das 'Geheimnis': wie die Nacht ihr Antlitz öffnet, im Maße alles Licht erlosch". *AE*, 89.

⁶ "Das Geheimnis greift uns, um uns ein-zu-be-greifen. Es führt uns, um uns in sich hinein rück-zuführen (im *re* der *re-ductio*)". *AE*, 89.

1.2 LA TRANSFORMACIÓN SEMÁNTICA DE LA ALTERIDAD: EL OTRO COMO CONSTITUTIVO DE LA PALABRA

Este *entre semántico* que constituye la forma del lenguaje acerca del Misterio adquiere un ritmo propio por el que la desemejanza cada vez mayor (*je immer größeren Unähnlichkeit*) que pueda anunciar la palabra (*ana-ano*) es reconducida a una semejanza todavía tan grande (*eine noch so große Ähnlichkeit*) que es siempre donada (*ano-ana*), de modo que la inmensidad del Dios cada vez mayor (*je immer größere Gott*) se manifiesta bajo su cercanía aún más grande (*noch so großen Gott-Nähe*)⁸. Este es el siempre-nuevo-ritmo (*je neuen Rhythmus*) de la *reductio in Mysterium* (*Rückführung ins Geheimnis*) que dinamiza y hace posible en la existencia todo lenguaje analógico acerca de Dios, y por lo tanto todo lenguaje teológico, porque “existe solamente el ritmo siempre novedoso, en el que ‘la semejanza todavía tan grande’ (...) es interrumpida radicalmente por un ascenso radical hacia la ‘desemejanza cada vez mayor’ del Dios que está por encima de todo lo que puede ser pensado; por tanto, esa ‘desemejanza cada vez mayor’ no puede ser comprendida a partir de un principio ilógicamente lógico de un ‘totalmente otro’ absoluto, sino que, el hombre experimentado y pensante desciende de las alturas vertiginosas a nuevas experiencias de ‘semejanzas todavía tan grandes’ en el abismo fecundo (tantoreligioso como teológico) de la experiencia”⁹.

⁷ La analogía, desde este punto de vista, viene redefinida como el movimiento de regreso al misterio (*reductio in Mysterium*) o *Rückführung ins Geheimnis*. Cfr. *IG*, 279. Mechels recuerda cómo la categoría de misterio es para Przywara fundamental, es el *Herzpunkt* de su pensamiento, descubierto desde la experiencia del *mysterium in abscondito sub contrario* de Lutero. Cfr. E. MEHCELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, 251.

⁸ *IG*, 280-281.

⁹ «Es gibt nur den je neuen Rhythmus, in dem die ‘noch so große Ähnlichkeit’ (...) radikal aufgebrochen wird in das radikal Übersteigende einer ‘je immer größeren Unähnlichkeit’ des ‘Gott, der über allem ist, was gedacht werden kann’, - aber so, daß auch und gerade diese ‘je immer größere Unähnlichkeit’ nicht in ein alogisch logisches Prinzip eines absolut ‘ganz Andern’ hinein umgreifbar ist, sondern den erfahrenden und denkenden Menschen jeweils neu aus schwindelnden Höhen hinunter weist in eine je neue Erfahrung ‘noch so großer Ähnlichkeiten’ im (auch religiös und theologisch) fruchtbaren Bathos der Erfahrung». *IG*, 280.

El Otro que viene al lenguaje no es, pues, un Dios absolutamente lejano o equívoco, incapaz de ser comprendido, sino el que, entrando en la alteridad de la pobreza del lenguaje, marcada por el anuncio de una desemejanza cada vez mayor, se revela en el rostro de una cercanía todavía más grande. El Otro que constituye al lenguaje, es el Dios cercano, que hace de su desemejanza un abismo inagotable y siempre novedoso de comprensión, una profundidad que no puede ser agotada por las palabras humanas, pero que las abraza a todas y cada una. Este siempre-nuevo-ritmo de la *reductio in Misterium* procura al lenguaje el milagro de la *transformación semántica* por el que todo anuncio (*conductio*) de la palabra acerca de la realidad divina siempre mayor (*ana-ano*) es introducido gratuitamente, y por un don divino (*ano-ana*), en la profundidad del misterio mismo (*re-conductio*), que se desvela bajo la forma de la *alteridad* comprendida, no como una distancia absoluta e inalcanzable (*equivocidad*), sino como la novedad absoluta y radical de un Dios que se dona cada vez más y que no deja agotarse en discurso alguno.

La alteridad posibilita, pues, que la palabra ahonde en las profundidades del misterio para luego balbucearlo con la pobreza semántica de su discurso, porque cada polo (palabra-misterio) reposando en su propia identidad, sin mezclarse ni confundirse con el otro¹⁰, es simultáneamente dinamizado según el ritmo de lo que ocurre *entre* los dos polos. De este modo todo intento humano por expresar el misterio divino mediante un lenguaje ascendente (*ana-ano*), es transformado semánticamente por un movimiento descendente (*ano-ana*), que lo introduce (*re-conductio*) gratuitamente en la realidad de un Dios cada vez más cercano a la creaturalidad en sus experiencias cotidianas, aunque siga siendo, simultáneamente, el gran desemejante respecto al lenguaje, como Aquel que se encuentra por encima de todo lo decible y pensable:¹¹.

Nos hemos topado con la gran paradoja que surge como fruto de la transformación semántica que ocurre en toda palabra humana que intenta comprender la realidad divina. Mientras la desemejanza siempre mayor permanece, dada la pobreza expresiva del lenguaje en relación con la inmensidad y hondura del misterio, es Dios quien se acerca al hombre, y más que a su lenguaje, a sus propias experiencias, para desvelarle su amor incondicional como el Dios cuya cercanía es aún mayor que toda desemejanza lingüística y epistemológica. Podemos decir que se ha dado un nuevo paso que logra

¹⁰ Y no puede haber mezcla ni confusión pues Dios es siempre Otro respecto a todo lo humanamente existente. "Gott - das ist etwas anderes als alles, auch das beste Menschliche". *RG I*, 243.

¹¹ Cfr. *RG I*, 243.

complementar el argumento ontológico anselmiano. Dios no es solamente Aquél que está por encima de todo lo que pueda ser pensado, y como consecuencia de todo lo que pueda ser dicho. Este hecho que marca la diferencia radical entre la creatura y Dios, contiene a la vez su propia paradoja, en cuanto Dios es Aquél cuya cercanía es cada vez mayor a todo lo pensable y decible acerca de Él.

El lenguaje sólo puede estar, entonces, al servicio de esta cercanía siempre mayor que se nos dona gratuitamente bajo el ritmo del *entre* semántico que constituye toda forma lingüística (*entre* el abismo creatural y la inmensidad divina). La palabra es servicio de un ritmo que no surge de ella, sino que ella sabe expresar con humildad y gran altura, como camino que nos muestra el sentido último de la existencia bajo la forma de un anuncio fugaz y sutil, cuya pretensión no es la comprensión del misterio en sí mismo, sino la revelación de su siempre y misteriosa presencia cercana en-sobre nosotros. En fin, el misterio de la alteridad en Dios está a su vez entrecruzado por el ritmo de los contrarios, de modo que el ser-Otro de Dios respecto a la creatura no ha de ser entendido sólo en función de un horizonte de incomprendibilidad cerrado en sí mismo, sino marcado por un espacio de cercanía, de una presencia siempre mayor que toca la existencia de la creatura en lo más íntimo y propio.

2. LA CONCRETEZ HISTÓRICA DE LA ALTERIDAD: EL OTRO EN CUANTO OTRO

2.1 LA ALTERIDAD COMO TENSIÓN ENTRE LO CONCRETO-GENERAL

El otro no es un tú general (*allgemeines Du*), como tampoco un yo general (*allgemeines Ich*) y abstracto, es un individuo humano concreto, que existe dentro de una historia particular determinada por un contexto y un tiempo propios, y sólo en este contexto y en este tiempo se nos muestra como una existencia concreta¹². En este sentido podemos hablar del otro en cuanto otro, antes que adoptar modos lingüísticos abstractos y generales que diluyan la concretez y el drama de su historicidad. La concretez de la existencia delimita a cada persona dentro de un ahora (tiempo) y un aquí (contexto), dentro de un espacio vital e histórico en el que se desenvuelve y camina.

¹² “Denn ein ‘Mensch an sich’ existiert nicht, es existiert nur der, ‘in Raum und Zeit’, ‘gänzlich individuierte’ Mensch” (...). Er ist Existenz einzig und allein als in ‘diesem’ Raum und ‘dieser’ Zeit, - als Existenz ‘bezeichnet’, wie die Materie bezeichnet ist: raumhaft und zeithaft”. *Christliche Existenz*, 18.

El otro es la expresión de una diferencia que dinamiza la propia vida de cada sujeto hacia una siempre mayor realización que acontece dentro de los límites del ahora-aquí¹³ (*Jetzt-hier*) histórico de su existencia. Ahora bien, esta concreción del sujeto humano revela en él una tensión que lo entrecruza por la que no se puede decir que sea pura concreción e individualidad. Lo general habita en él, mas no de modo absoluto, como si él fuese sólo una idea abstracta más allá de este mundo, sino en la tensión de los contrarios, de un modo polar. Przywara nos recuerda que tanto para el pensamiento griego, como para el patrístico y el tomista, la idea de un “hombre-general habitaba en algún lugar del hombre concreto, y el individuo concreto participaba de algún modo positivamente en la realidad y valor propios del hombre-general”¹⁴, es decir, un polo no se diluía en el otro, antes bien, se gestaba una mutua y perfecta reciprocidad en la alteridad entre ambos polos en tensión.

2.2 LA ALTERIDAD COMO CONSTITUTIVA DEL DISCURSO

La otredad (*Anderssein*) se presenta fundamentalmente como constitutiva a cualquier discurso acerca de Dios¹⁵, pues es en la *diversidad* de la realidad creada donde se nos dona el Dios siempre-mayor (*semper maior*) como principio y fundamento de todo lo que existe. La otredad o diversidad de las cosas creadas entre sí y respecto a Dios no es fruto de un defecto de la creación, sino un reconocimiento de lo esencial y propio de cada creatura que participa según diversos grados en la vida del Creador¹⁶, de modo que, reconocer que cada sujeto humano es siempre un otro, respecto a los demás sujetos y a Dios, significa afirmar la sobreabundancia nunca aprehensible de la realidad divina, y

¹³ Cfr. *Christliche Existenz*, 18.

¹⁴ “Dieser Allgemein-Mensch wohnte irgendwie dem konkreten Individuum ein, das konkrete Individuum hatte irgendwie positiven Teil an der Alleinwirklichkeit und dem Alleinwert dieses Allgemein-Menschen”. *RG II*, 741.

¹⁵ “Das jeweils konkrete geschichtliche Subjekt ist der andere, der konstitutiv ist für die Gottesrede - und es braucht die vielen, oder richtiger gesagt, *alle* individuellen Subjekte, damit es wirklich *Gott* ist, der zu Sprache kommt”. M. ZECHMEISTER, *Gottes Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, 31.

¹⁶ Przywara sigue en esta reflexión sobre la multiplicidad y la distinción en el orden creado a Tomás de Aquino, especialmente en lo expuesto en el *Comp. Theol.*, 102.

¹⁷ De este modo el reconocimiento de la otredad implica “die Andacht zum unendlichen Gott, und darum fordert er geradezu Fülle und Entfaltung eigenwertigen individualen Lebens, weil erst in dieser Fülle und Entfaltung eine Ahnung aufdämmert von der Unausschöpflichkeit der Tiefen Gottes”. *RG II*, 735.

simultáneamente, llevar lo propio y distintivo de cada creatura respecto a las otras a su desarrollo y plenitud¹⁷. En fin, se trata del reconocimiento de la profundidad propia de cada uno de los polos que se encuentran y que constituye el ritmo de los contrarios como una relación de alteridad recíproca, por la que el otro (*alter*), siendo otro y distinto (*diversum*), sólo existe en la relación con su polo contrario, así como la expresión mediante la palabra sólo existe en la unidad diferencial con lo expresado por ella, que siempre le será mayor¹⁸. Por otra parte, en todo ritmo de los contrarios, uno de los polos siempre ha de superar al otro, a razón de su ser siempre mayor, tal como de Dios se predica una desemejanza cada vez mayor respecto a la creatura, o lo expresado (misterio) se dice en un modo siempre menos adecuado en comparación con la expresión (palabra).

La alteridad constituye un principio absoluto y no relativo en Przywara, es decir, que cada polo es absolutamente otro y distinto, no se da una especie de correlación entre ambos a partir de una necesidad o complementariedad de uno respecto al otro. El *entre*, o único punto de encuentro, implica tanto la superación de un polo por el otro, según el principio del *semper maior*, como la mutua reciprocidad, sin mezcla ni confusión, sino en-la-alteridad absoluta (*Beziehung gegenseitigen Andersseins*). En base a ésto, Przywara realiza una crítica al pensamiento dialógico que no puede pensar al Tú (Divino) sin el yo (humano),

¹⁸ Hemos de recordar la crítica que hace B. Puntel al referirse a una polarización de las diferencias en el pensamiento de Przywara, que desemboca en una forma ahistórica y abstracta del misterio divino. Describe Puntel: "Przywara bedenkt wohl die Differenz-Beziehung, nicht aber *als solche*, sondern nur in ihren beiden 'Polen': die Beziehung von Akt (Bewußtsein) und Gegenstand (Sein) wird dann folgerichtig als ein Zueinander, ein Hin- und Her-Schwingen, eine Spannungsschwebe begriffen. Nun lautet hier die kritische Frage: Ist mit dieser Polarisierung der Beziehung-Differenz ihr Wesen (verbal!) wirklich erfaßt?". Según Puntel la concepción analógica de Przywara es ahistórica donde lo *otro* es presentado como algo abstracto que no forma parte de la esencia del propio ser, sino que le está en frente, ya que el concepto de diferencia o relacionalidad en Przywara permanece sólo en un plano ontológico, según es apreciado en la concepción del Dios siempre mayor, ilimitado y distanciado respecto de la creaturalidad. La obra *Analogia Entis* no puede ser leída como un fragmento aislado, sino en el contexto total de su pensamiento. En nuestra investigación desarrollamos cómo la polarización en Przywara radicaliza la historicidad bajo el entrecruzamiento de relaciones de recíproca alteridad que constituyen a la analogía como estructura originaria de la realidad, en la cual el orden ontológico, constituye sólo un orden que no puede leerse en sí mismo, al menos en el pensamiento de Przywara. La otreidad no está fuera del sujeto, sino que lo constituye esencialmente en su devenir histórico. Sólo así se entiende cómo el *Deus Semper Maior* no es el inalcanzable, sino el conocido en la contradicción humana, en el misterio de su diferencia. L. BRUNO PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, 542.

pues bajo la forma de una trascendencia correlativa (*Korrelative Transzendenz*) anula la verdadera y auténtica trascendencia que acontece entre los polos como relación de recíproca alteridad¹⁹.

2.3 DEL NO-RECONOCIMIENTO AL RECONOCIMIENTO DEL OTRO

La palabra no es sólo el espacio histórico donde el otro se revela y es reconocido en su ahora-aquí (*Jetzt-hier*), ella también está entrecruzada por una tensión negativa dinamizada por el ritmo de los contrarios, pero en este caso, no es el movimiento de la superación de uno de los dos polos en pro de la realización plena del otro lo que dinamiza la tensión, o el así llamado *entre*, tal y como acontece en el principio escolástico según el cual la *gratia (fides) non destruit, sed supponit et perficit naturam (rationem)*, sino que funciona por negación, incluso dialécticamente, bajo la intensidad negativa del no-reconocimiento histórico del otro mediante una praxis programática concreta cuyo efecto es la explícita negación y exclusión del otro del ahora-aquí que lo constituye como concreto, para diluirlo en la pura generalidad de un tú (*allgemeines Du*) vacío y abstracto cuya vida no es en lo más mínimo valorizada. Si el sujeto humano concreto sólo es tal en la medida en que es reconocido como otro dentro de un espacio y tiempo particulares, su no re-conocimiento y exclusión de estos espacios y tiempos concretos de la historia, logrados mediante distintas praxis históricas, conllevan directamente a la negación del sujeto humano en cuanto tal, en todo su valor como persona.

El camino para restaurar el reconocimiento perdido del otro en cuanto otro, ha de ser el lenguaje, así como hemos sido reconciliados con Dios en-por su Palabra. Si el reconocimiento del Otro (el *Deus semper maior*) se manifestaba bajo el movimiento ascendente (*ana*) de un *anuncio* del misterio (*ano*), ahora el reconocimiento del otro (el *sujeto humano concreto*) sólo puede acontecer bajo la libertad del dejarlo *pro-nunciar-se*, lo que hace de él un auténtico sujeto de la palabra antes que estar sujetado por ella.

El lenguaje puede, entonces, ser auténtico y semánticamente portador de un sentido sólo cuando cada sujeto humano sea “verdaderamente como *otro*

¹⁹ “Gott wird so sehr zum ‘Du’ des ‘Ich’ des Menschen, daß eine echte Transzendenz sich aufzulösen beginnt in eine rein ‘Korrelativ Transzendenz’: Transzendenz, die gewiß nicht ‘umschlägt’ in ‘Identität’, aber in Folgerichtigkeit einer Letztheit des ‘Ich-Du’, Korrelation wird, sodaß die (innerjüdische) Gefahr aufzieht, Gott nicht ohne das Gegenüber des Menschen denken zu können”. *Logos*, 152.

concebido y reconocido, cuando el yo salga de su chocante extrañeza a partir de su totalidad y certeza. Comenzará entonces a venir a la mirada, ya no como alguien a quien busco acaparar a través de mis proyecciones, sino como alguien a quien deje que se pronuncie por sí mismo”²⁰. En este sentido, la analogía es la forma del lenguaje (*Sprachform*) por la que toda generalización y abstracción acerca del hombre viene entrecruzada y superada por la concretez de su realidad histórica que se pronuncia proféticamente en su crítica contra toda negación y exclusión del existente, para anunciar con valentía la realidad siempre mayor y cercana de un Dios que lo llama e invita a la propia realización personal dentro de un espacio y tiempo concretos, un Dios que se le revela como principio y fundamento de todo lo creado, y en este sentido como *Agape* o camino de auténtico reconocimiento.

2.4 LAS CATÁSTROFES HISTÓRICAS COMO LUGARES DE ACCESO AL CONOCIMIENTO DIVINO

2.4.1 EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO EN CUANTO OTRO COMO *ITER* METODOLÓGICO DE LA METAFÍSICA

La tensión *entre* la esencia (*Sosein*) y la existencia o ser-ahí (*Dasein*) dinamiza la historicidad según el ritmo de la dolorosa concordia de los contrarios caracterizada por una inquietante unión en tensión. Esto hace de la historia no sólo el lugar de revelación de la profundidad del misterio divino²¹, que permite entender a la tensión en su sentido positivo como movimiento pro-activo (*hacia más allá de sí*), sino también en un sentido negativo, como espacio de destrucción y negación (*contra la propia historia*) del otro. De hecho, el camino hacia el reconocimiento del otro en cuanto otro ha de pasar por esta dimensión trágica²²

²⁰ “...so sehr is der andere nur wirklich als der *andere* erfaßt und anerkannt, wenn das Ich gerade durch seine schockierende Fremdheit aus seiner Geschlossenheit und seinen Gewißheiten herausgerissen wird. Er beginnt dort in den Blick zu kommen, wo ich ihn nicht mehr durch meine Projektionen von mir her zu vereinnahmen suche, sondern ihn selbst sich aussprechen lasse”. M. ZECHMEISTER, *Gottes Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, 30.

²¹ En esta primer sentido la historia es concebida como “ein Kreisumschwung zwischen Anfang und Ende”. Cfr. *IG*, 290.

²² Esta segunda concepción negativa de la historia incuba ya una cierta positividad, pues a través del paso por esta tragicidad, se genera un crecimiento en la propia vida. “...zuletzt durch alle Katastrophen hindurch ein großes Wachstum: von einem alpha durch alle Buchstaben des Alphabets hindurch zu einem omega”. *IG*, 290.

de la vida, que se concretiza en las innumerables catástrofes que acontecen en ella, pues “el rostro de una época es legible en las grandes controversias que surgen en la vida cotidiana”²³, hasta tal punto que “el núcleo esencial de la metafísica se revela en la filosofía y la teología que de ellas (estas controversias) procede”²⁴.

Es así como se nos presenta el camino metodológico que el mismo Przywara recorre y que no ha sido hasta ahora desarrollado ni valorizado como tal en la originalidad de su pensamiento. Las catástrofes y controversias históricas son lugares en los que se nos invita a re-conocer la verdad última divina, incluso se presentan como lugares de crecimiento. El camino metodológico que asume Przywara no es el de una metafísica abstracta que luego se concretiza. Antes bien, la metafísica surge de esta contrariedad que acontece en la vida cotidiana y la expresa pues “lo invisible es conocido a través de lo visible. Lo que significa que lo visible adquiere su verdadero significado, es decir, que es comprendido como la visibilidad de lo invisible. Lo invisible es sólo significativo en lo visible”²⁵.

En este sentido el *Deus absconditus* se revela en la historia, y más aún, en medio de la noche oscura de sus controversias y catástrofes, pues la historia es fuego y destrucción²⁶. Con ello hemos pasado de una metafísica primera que partía del *estudio del ser en cuanto ser*, según había sido formulada por Aristóteles, a una metafísica creatural que ha de partir del *reconocimiento del otro en cuanto otro*. Y aquí se revela la forma auténtica y profética de la analogía, el *Agape*, lo que veremos más adelante, que exige una opción por parte del sujeto humano antes que una concordancia abstracta entre los polos, pues en la tragicidad de la historia quedan desvelados los contrarios en su pura y dura realidad, de tal modo que “hay una sola luz, que es la nueva época. Y hay una sola penumbra, que es el pasado”²⁷. Y *entre* estos dos polos hay que optar y levantarse, como lo realizó “la nueva democracia contra (*gegen*) el autoritarismo,

²³ “Das praktische Antlitz einer Zeit ist ablesbar an den großen Kontroversen, die den Alltag beschäftigen”. *RG I*, 342.

²⁴ “Der metaphysische Kern offenbart sich in den Philosophien und Theologien, die in ihr entstehen”. *RG I*, 342.

²⁵ “Das Unsichtbare wird im Sichtbaren erkannt. Das heißt aber: das Sichtbare gewinnt erst seine wahre Deutung, da es als Sichtbarkeit des Unsichtbaren erfaßt ist. Und ebenso: das Unsichtbare ist allein deutbar im Sichtbaren”. *RG I*, 342.

²⁶ Przywara describe a la historia con las fuertes palabras: “Geschichte im Feuer” o más aún, “Geschichte ist Destruktion als Advent und Advent als Destruktion”. *JG*, 291.

²⁷ “Es gibt nur ein Licht, und das ist die neue Zeit. Und es gibt nur eine Finsternis, und das ist die Vergangenheit”. *RG I*, 342.

la nueva y auténtica humanidad contra la vieja profesioneidad (*Berufstum*) (...), la emancipación de la mujer contra el viejo tiempo de los hombres"²⁸. La superación de uno de los dos polos es ahora descubierta bajo la lógica del contra (*gegen*), donde no cabe una falsa concepción de la unidad como correlación entre los dos polos, lo que sería una resignación²⁹, sino el llevar la tensión hacia uno de los extremos para, así, lograr superarlo y orientarlo hacia su transformación y plenitud. Esto no significa que la superación del polo positivo se realice de un modo absoluto en el mundo, pues "la oscuridad se ve o se comienza a ver también en la nueva luz"³⁰.

2.4.2 LA SUPERACIÓN (*ÜBERWINDUNG*) DE LO TRÁGICO

Dentro de esta constitución polar del mundo, su tragicidad es indudable³¹. ¿Pero es este mundo trágico lo último y definitivo?³². No, ya que las catástrofes históricas desvelan un sentido mayor a ellas mismas, una definitividad que pertenece al drama interno de Dios, pero que se nos da a conocer mediante el carácter dramático del mundo como revelación absoluta del amor de Dios. Por una parte, el envío del Hijo a la tragicidad de la historia, por parte del Padre, expresa un amor cada vez mayor, que es capaz de entregar a su propio Hijo al sufrimiento de una muerte en cruz. Por otra parte, el regreso del Hijo al Padre en el Espíritu Santo anuncia la superación de todo lo antagónico y contrario de la historia ante la definitividad de la Gloria de Dios³³. Es por ello que la tragicidad del mundo es tan terrible y desgarradora, pues es también la tragedia de Dios,

²⁸ "So stand der neue 'Volksstaat' gegen den alten 'Obrigkeitsstaat', das neue 'reine Menschentum' gegen das alte 'Berufstum'...", y continúa con más alusiones: "die Gleichberechtigung von Mann und Frau, ja (...) der 'Aufstieg der Frau' gegen die alte Zeit des Mannes, die neue Philosophie der unmittelbaren Anschauung des Lebendig-Gegebenen gegen die alte Philosophie der Herrschaft der Verstandesgesetze, die neue Soziologie der blut- und seelenhaften Volksganzheit gegen die alte Soziologie von Unternehmer und Maschine". Con la palabra *Berufstum* Przywara quiere contraponer la condición inhumana de la profesioneidad o absolutez del conjunto de profesiones tomadas en y por sí mismas, ante las cuales el sujeto humano se convierte en un mero instrumento y prisionero. *RG I*, 342-343.

²⁹ Cfr. *RG I*, 343.

³⁰ "Man sieht (oder fängt an zu sehen) die Finsternis auch in dem neuen Licht". *RG I*, 343.

³¹ Cfr. *RG I*, 344.

³² Cfr. *RG I*, 349.

³³ "Das letzte der Welt ist die Tragik zwischen Gott und Mensch: der Ausgang des Sohnes aus dem Vater besagt die Sehnsucht Gottes zum Menschen bis zu Seinem

aunque simultáneamente, es ya el lugar de la esperanza y el conocimiento divino, pues toda negatividad histórica viene superada por la Gloria del amor de Dios, más aún, la tragedia del mundo incuba en sí ya la esperanza, porque ha estado ya superada desde la eternidad por el Hijo en la creación³⁴. El cristianismo se presenta así como superación de lo trágico, es decir, como un abandono completo en Dios³⁵. Pero que tal superación permanece siendo trágica en su forma, como la tragedia de la cruz, en la que Cristo, en medio del dolor y la contradicción, se entrega y abandona totalmente en los brazos del Padre, sin por ello dejar de vivir el extremo sufrimiento de la soledad humana³⁶.

En este contexto, podemos afirmar que von Balthasar no logra valorar el alcance real de esta fundación histórica de la metafísica, según es propuesta por Przywara, como tampoco lo han hecho tantos otros lectores que sólo se han limitado al estudio de su obra *Analogia entis*. La crítica que dirige von Balthasar a Przywara, según la cual éste exalta en cierto modo el sentido trágico de las catástrofes históricas, no puede ser aceptada, como si el Dios siempre mayor apareciese en medio de catástrofes cada vez mayores, lo que provocaría, según von Balthasar, un giro repentino de la perspectiva escatológica hacia un quilianismo-intrahistórico³⁷. La lógica de la superación antes expuesta imposibilita toda identidad absoluta del Dios siempre mayor con las tragedias

Kreuzleiden an ihm, der Eingang des Sohnes in den Vater im Heiligen Geist aber die wachsende Ueberwindung des Feindlich-Menschlichen in die endgültige Verklärung Gottes". *RG I*, 350.

³⁴ "Weil der letzte Grund der Weltragik Gottestragik ist, darum ist diese Tragik so furchtbar, aber darum auch allein in die ewige Verklärung überwindbar, ja von Ewigkeit überwunden, weil die ganze Weltragik nur der Erscheinungsaspekt (das zeithafte 'Phänomenon') des Ewigkeitseins der Gottragik ist, die von Ewigkeit sich den Sohn in den Heiligen Geist überwindet (das ewigkeitshafte 'Noumenon')". *RG I*, 350-351.

³⁵ La forma de la superación de lo trágico es la de un abandono absoluto en Dios (*restloses Sich-Aufgeben in Gott*). *RG I*, 376.

³⁶ "Tragik bleibt, die Tragik des Kreuzes, des Zeichens des Widerspruches, aber eine Tragik, die sich in letzter Tiefe der Seele als ruhiges Kind in den Armen des Vaters weiß und darum nicht leidenschaftlich verlangt weder nach einer 'Unsterblichkeit um allen Preis', sondern mitten in männlichem Ringen und fraulich-mütterlichen Mit-leiden untragisch still ist in dem Einen 'Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden!'" *RG I*, 379.

³⁷ "Die vorliegenden Predigten tragen Spuren davon, zumal dort, wo ein Je-mehr des Aufgangs aus einem Je-mehr des Zusammenbruchs erhofft und erwartet wird und dabei unversehens - mit demselben Denksprung, der auch den Dialektikern unterläuft - die eschatologische Perspektive sich in eine chiliastisch-innergeschichtliche umbiegt". H.U. VON BALTHASAR, *Geleitwort zu Vier Predigten über das Abendland*, 7.

del mundo. Toda catástrofe histórica ha de ser considerada fundamentalmente como la negación explícita de Dios, es siempre una negación del reconocimiento del otro en cuanto otro.

Durante los años posteriores a la segunda guerra mundial el pensamiento de Przywara radicalizará el discurso del mundo trágico que había iniciado en sus escritos anteriores, levantándose enérgicamente contra el ocaso del occidente, que había iniciado a proclamar un discurso programático que se movía *entre* la afirmación del super-hombre (*Übermensch*) y del no-hombre (*Unmensch*)³⁸. Esta nueva forma de pensamiento, que es denominada el ocaso del occidente, pretende romper el auténtico ritmo de los contrarios bajo una lógica de la destrucción y del no-reconocimiento del otro en cuanto otro, hasta llegar al extremo de la negación absoluta del sujeto concreto humano al considerarlo como un no-hombre, y de Dios al proclamar que ha muerto. Según Przywara, ya no se trata sólo de un simple ateísmo al cual le es indiferente la existencia de Dios, sino de un Contra-ateísmo que odia a Dios, excluyéndolo de toda posible concepción humana. Un ateísmo incluso que penetra bajo la forma de la duda en las nuevas formas religiosas³⁹. La imagen del Dios que garantizaba un orden socio-cultural ha desaparecido con el ocaso de la cultura occidental misma. El Dios de la política, de las leyes, del orden social, ya no aparece más. Este hombre, prisionero de su falsa imagen de Dios, ha sido desmascarado, a tal punto, que el que ha muerto no es Dios, sino los ídolos contruidos por el hombre⁴⁰.

³⁸ “Die ideale Identität, die durch das gesamte Denken des Abendlands, wenigstens als ‘Traum’, ging, ist in diesem ‘Ende des Abendlands’ aufgerissen in jene Antithetik, die im ‘Ur des Abendlands’ stand: zwischen einem gotthaft ‘Idealen’ und einem gotthaft ‘Infermalen’: erscheinend im Menschen als dem ‘Dynamit’ des Zwischen von ‘Übermensch’ und ‘Unmensch’”. *Logos*, 150.

³⁹ “Wir haben das 19. Jahrhundert hinter uns, das auf der Höhe seines Wissens mit einem vornehmen Atheismus sich rühmte. Dieses 19. Jahrhundert ist nun umgebrochen in das 20. Jahrhundert, das an Gott glaubt, aber ihn haßt. Der vornehme Atheismus ist umgebrochen in einen satanischen Kontratheismus, in eine Religiosität, die Gott haßt. Und es ist das Schlimmste an der heutigen Stunde, daß dieser Kontratheismus, diese Verzweigung an Gott, dieser Aufruhr gegen Gott in uns Christen selber, wenn auch noch so unbewußt, wenn auch noch so verhehlt, wenn auch noch so tapfer und heldenhaft bekämpft, dennoch fortlebt, daß wir uns fragen: Wo ist Gott? Ist Gott überhaupt? Und wenn er ist, wie kann ich ihn ertragen?”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 47.

⁴⁰ «...gestorbenen ist nicht Gott, gestorben ist der zum Götzen erhobene Mensch». H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 50.

En esta crisis del occidente, la respuesta parece encaminarse por la búsqueda de una nueva imagen divina, la del Dios dinámico y del movimiento como contraria al Dios estático y del orden que ha caído. Sin embargo, esta nueva imagen es tan idolátrica como la antigua, según Przywara, pues tal movimiento pretende superar continuamente cualquier orden o imagen divina hasta el final, de modo que se convierte él mismo en otro ídolo⁴¹. ¿Dónde entonces se encuentra la posible salida de esta encrucijada a la que nos ha llevado este triste ocaso del pensamiento occidental? El Dios de hoy es, primero, “el Dios del fuego, de la justicia y del amor”⁴². Como fuego es en sí mismo la candela inextinguible de la vida y la gloria. Como Justicia, ha de actuar como el fuego que quema y consume todo ídolo que se pretenda construir, pero bajo la sombra del amor que nos asume y consume desde dentro para llevarnos a él. No puede haber justicia sin amor y fuego simultáneamente⁴³. Segundo, el Dios de hoy se presenta también como “el Dios del fuego, de la cruz y de la gloria”⁴⁴. La cruz es el desvelamiento de la gloria, y la gloria es el misterio de la cruz. No pueden separarse una de la otra, y de ahí su fuerza que lleva a plenitud todo lo existente al consumirlo en su propio amor.

Ante esta situación que vive el occidente, la respuesta del hombre no puede ser la de la huida de la historia, sino la inserción en ella, pero caminando bajo el espíritu del *agape* que Dios mismo es en su amor inagotable como *iter* de superación de lo trágico del mundo. Este *agape* es la palabra capaz de hacer salir a la historia de su ocaso temporal para revelar su sentido último. El *agape* es el ritmo de la misma analogía que se dona como superación de la tragicidad terrible del mundo. Es un ritmo a su vez trágico, pues exige opciones concretas en cada persona *contra* las catástrofes históricas, antes que una huida de la realidad.

2.4.3 LA ANALOGÍA COMO AGAPE: EL ENTRE COMO ENCUENTRO-DES-ENCUENTRO

El denominado ocaso del occidente por Przywara trae consigo una nueva posibilidad: la salida del hombre cristiano, el levantarse de una nueva humanidad que deja espacio al misterio y que no pretende dominar con su lenguaje ni con

⁴¹ H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

⁴² “Es ist erstens der Gott des Feuers des Gerichtes und der Liebe”. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

⁴³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 53.

⁴⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Vier Predigten über das Abendland*, 54.

una falsa imagen al Dios siempre mayor. Las tragicidad de la historia es retada por una nueva forma de vida, la manifestación del *agape*, como forma del amor mismo, como encuentro-desencuentro (*Begegnung*) originario rico en amor⁴⁵. Este es el único ritmo que puede desvelar el sentido profundo de la realidad ante el cual toda catástrofe, en su oscuridad, no será ya la última palabra proclamada en la historia, sino la negación de un amor siempre mayor que no se resigna a morir, antes bien, nos invita a superar esta condición trágica al asumir hasta lo último las consecuencias de un desencuentro (confrontación) con la realidad histórica para así conducirnos al verdadero encuentro con su verdad, del mismo modo cómo en el escándalo de la cruz se nos anunciaba ya la realidad de un amor mayor capaz de dar su vida hasta el final para hacer visible la Gloria divina.

El *agape* es el oscilante *entre*, es decir, el infinito y tenso centro que se gesta a partir del movimiento fruto del encuentro y desencuentro que acontece en el amor de (*entre*) un amante y un amado, es el punto medio donde se gesta la tensión de los contrarios⁴⁶. Y si hemos dicho anteriormente que este oscilante medio entre dos contrarios es lo que se denomina como *analogia entis*, tal y como sucede en las relaciones entre Dios y la creaturalidad, donde la cercanía de una *tanta similitudo* implica ya la distancia de una *maior dissimilitudo*, entonces el *agape* es la forma existencial concreta de la analogía⁴⁷ que permite al *Logos* eterno del Hijo manifestarse como *exégesis* del Dios invisible bajo la forma del *commercium*⁴⁸. Y decimos que permite porque entre el rostro histórico del Hijo que nos revela *al* Padre, pues son una misma cosa, y su filiación divina, como Hijo *del* Padre, acontece una auténtica analogía que evita toda identidad unívoca que pueda diluir la diferenciación real de las personas trinitarias.

⁴⁵ “Ursprünglich liebevolle Begegnung”. Hemos de tener en cuenta que la palabra *encuentro* (= *Begegnung*) implica simultáneamente una *confrontación*, un desencuentro. El amor ayuda a crecer, y de ahí su dinamicidad y riqueza. *Christentum gemäß Johannes*, 232.

⁴⁶ “Agape, indem sie selber das schwingende Gegen zwischen liebender Begegnung und liebender Entgegnung ist, ist die unendliche schwingende Mitte”. *Christentum gemäß Johannes*, 235.

⁴⁷ “Das Formale von ‘Analogie’ ist material ‘Agape’, *Analogie ist Agape*”. *Christentum gemäß Johannes*, 236.

⁴⁸ Cfr. *Christentum gemäß Johannes*, 236.

3. LA NOCHE COMO FORMA DE LA TEOLOGÍA NEGATIVA. ELEMENTOS PARA LA REFLEXIÓN DEL MÉTODO TEOLÓGICO.

3.1 HOMBRE EN DIOS: UN HABLAR DE DIOS DESDE LA EXPERIENCIA DE LA NOCHE

La noche no es simplemente un estado pasajero de nuestro corazón inquieto en su anhelo de Dios, es ante todo el “modo de estar el hombre *en* Dios”⁴⁹. Ella configura nuestro modo de hablar acerca de lo divino. Si las catástrofes históricas representaban el *desde dónde* hablamos, desde lo negativo de la historia que ha de ser asumido para poder ser superado y así redimido, ahora con este lenguaje de la noche se quiere expresar el *cómo* hablamos acerca de Dios, cómo nuestro corazón inquieto no cesa de buscar para encontrar y encontrar para buscar, sin nunca dejar de vivir en Dios, pues “la misma vida es noche general”⁵⁰. El *entre* que caracteriza a la tensión de los extremos puede expresarse como un vivir del hombre *entre* noches, pues no llega a alcanzar en esta tierra la promesa definitiva, ha de vivir como “desplazado del mundo y aún no asentado en el Señor manifiesto”⁵¹.

En esta experiencia de la noche, el hombre experimenta un abismo que lo invade y acompaña en su búsqueda, que no es otra cosa que la profundidad de una realidad mayor a la manifestada. Pero este abismo se le presenta también como noche del corazón en el que por un lado se une a Dios, mientras que por otro se apega al mundo. Se anhela el contrario antes que el todo, se busca reposar en lo frágil y pasajero antes que en lo absoluto. Es la noche de la vida que se debate entre el temor y el dolor, pues cuando le va bien al hombre, entonces teme, y cuando le va mal, sufre, y su existencia es siempre un vivir en tribulación, que cuando logra alcanzar la felicidad descubre que sólo es temporal, pues la felicidad eterna no se vive plenamente en esta vida llena de contradicciones, aunque no por ello dejamos de comenzar a percibir su luz eterna en medio de esta noche existencial.

Esta experiencia de la noche inserta el discurso acerca de Dios en su justo punto, en el medio de una tensión que no le permite identificar con exactitud la

⁴⁹ Cfr. *Augustinus*, 557 [=431]. Ya lo exponíamos más arriba al hablar sobre la influencia que Agustín ejerció sobre Przywara.

⁵⁰ “Das Leben selber ist die allgemeinere Nacht”. *Augustinus*, 558 [=432]. Continúa Przywara afirmando: “so wird klar, wie das Leben dieses Menschen ein Leben zwischen Nächten ist und hierdurch eigentlichst Nacht”. *Augustinus*, 559 [=433].

⁵¹ “...’ausgeheimatet’ (aus der Welt) und ‘noch nicht eingeheimatet’ (zum enthüllten Herrn)”. *Augustinus*, 559 [=433].

expresión “apalabrada” con el misterio siempre mayor de lo expresado, pues toda palabra acerca de Dios procede de un corazón inquieto cuya búsqueda no puede ser saciada plenamente en esta historia, y está dirigida a una realidad que no puede ser agotada. Ésta es la forma última del *entre* lingüístico que constituye a la palabra y que encuentra el sentido último de su ser *sobre* ella, en la fuente originaria que viene *de arriba* como don absoluto (*dicción* de Dios) que se entrega al hombre en su pequeñez y contra-dicción humanas. Es así como el camino hacia Dios se presenta bajo la experiencia de la inquietud que acontece en la noche de la vida donde “todo pensar y todo hablar comprueban que sólo pueden decir lo que Dios no es, pero además dentro de ese marco comprueban que terminan en una muda admiración”⁵², porque la inagotabilidad del misterio se funda en la circularidad de un conocimiento cuya inquietud no cesa, su tender *hacia* no se detiene, de modo que “el buscar para encontrar termina en el encontrar para buscar”⁵³. Esta circularidad, fruto del carácter inquieto de la inteligibilidad humana, le permite a Przywara repensar el movimiento propio del quehacer teológico hasta llegar a descubrir su forma esencialmente analógica⁵⁴.

3.2 PRINCIPIO DE PREDICABILIDAD: *la theologia positiva*

El Concilio Vaticano I⁵⁵ declaraba en el capítulo segundo (*De revelatione*) de la constitución dogmática *Dei Filius* que “Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas; ‘porque lo invisible de Él, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho’ (Rom 1,20)”⁵⁶.

⁵² “...alles Denken und Sprechen, das nicht nur inne wird, wie es immer nur sagen kann, was Er nicht ist, - sondern das auch in dieser Aussagemöglichkeit noch mündet in die anbetende Stummheit”. *Augustinus*, 193 [=163].

⁵³ “...das ‘Suchen um zu finden’, das übergeht in das ‘Finden um zu suchen’”. *Augustinus*, 193 [=163].

⁵⁴ Se trataría de una función doxológica, la que provee la analogía a la teología, según lo interpreta Mechels siguiendo a Pannenberg, en cuanto el discurso acerca de Dios es tanto recepción como servicio en adoración al Dios del cual se habla. Cfr. E. MECHELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, 239-240.

⁵⁵ Este concilio fue convocado por Pío IX con la finalidad de asentar la doctrina católica frente a los errores de la época, teniendo lugar entre los años 1869 y 1870.

⁵⁶ “Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; ‘invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur’ (Rm 1,20)”. *DH* 3004.

Se nos indica un primer principio del quehacer teológico, la predicabilidad como momento de la *semejanza*, donde la creaturalidad puede hablar directamente de Dios, pues todo ha sido creado a imagen y semejanza del Creador. La creatura ve a Dios directamente mediante las imágenes de la vida, la luz y el amor, y así es capaz de atribuir positivamente estas propiedades a su nombre, diciendo lo que Dios es: Vida, Luz, Amor, etc⁵⁷. Se trata de un hablar acerca de Dios que dice lo que Dios es a partir de la semejanza de la creación con el Creador, no viceversa. En este sentido la teología como discurso-palabras (*legein*) acerca de la Palabra (*Logos*) de Dios (*Theos*)⁵⁸ “es primeramente *Theologia Directa Positiva*: una teología que habla de Dios directamente (*directa*) y asentando (*positiva*), y por ello a través de la inmediatez de la imagen creatural”⁵⁹. La forma concreta que asume esta *theologia directa positiva* es la de una *theologia lucis*.

3.3 PRINCIPIO DE ILUMINACIÓN: *la theologia lucis*

En este contexto la teología expresa, en un primer momento, la relación por la cual la creación llega a ser reflejo luminoso de la presencia de Dios en medio de ella, y así Dios se desvela reflejándose como Luz en ella⁶⁰. No se trata de un principio de identidad sino de iluminación, por el que Dios se da a conocer mediante su creación, reflejándose luminosamente en ella, sin por ello agotarse, ya que todas estas imágenes y semejanzas comienzan en sí mismas a contradecirse⁶¹, pues no pueden reflejar plenamente la inmensa Luz que en ellas se muestra. Hablar de una *theologia lucis* no significa en algún modo afirmar una identidad (univocidad) o trascendencia absoluta (equivocidad) entre Dios y el mundo, ya que “el principio de identidad afirma una unidad absoluta entre

⁵⁷ “Sie sieht Gott gradlinig im Bilde des Lebens und setzt für Ihn das Wort Leben. Sie sieht Gott gradlinig im Bilde des Lichtes und setzt für Ihn das Wort Licht. Sie sieht Gott gradlinig im Bilde des Geistes und setzt für Ihn das Wort Geist. Sie sieht Gott gradlinig im Bilde der Liebe und setzt für Ihn das Wort Liebe”. *Was ist Gott*, 29.

⁵⁸ “Legein des Logos des Theos”, también es denominada por Przywara como “Ausage des Sinnes Gottes”. *Was ist Gott*, 29.

⁵⁹ “Diese Theologie ist zuerst THEOLOGIA DIRECTA POSITIVA: Theologie, die von Gott ‘gradlinig’ (directa) und ‘setzend’ (positiva) und darum im unmittelbaren Bilde der Kreatur spricht”. *Was ist Gott*, 29.

⁶⁰ “So ist es in einem wahren Sinn THEOLOGIA LUCIS: Theologie, in der die Schöpfung lichtig wird zu Gott hin und Gott auflichtet als Licht in ihr”. *Was ist Gott*, 29.

⁶¹ “Aber dann werden all diese Bilder und Gleichnisse nicht nur durchsichtig, sondern beginnen, sich, wenigsten scheinbar, zu widersprechen”. *Was ist Gott*, 29.

Dios y el mundo: sea Dios como mundo (teopanística) o mundo como Dios (panteística)⁶²; y el principio de trascendencia cae en una radical equivocidad y lejanía absoluta de Dios respecto a la creación como el que está siempre más allá de ella (*Überhinaus*)⁶³. Por el contrario, el principio de iluminación sólo puede existir dentro de la tensión de una immanencia trascendente, por la que Dios, reflejándose *en (in)* el mundo está simultáneamente *sobre (über)* él.

La llamada teología natural del siglo XVIII ha intentado un acercamiento natural y positivo a lo divino, queriendo acentuar la posibilidad de un hablar acerca de Dios a partir de la realidad creada, que sin embargo, terminó enfatizando más el momento trascendente de Dios que el inmanente, al concebirlo en última instancia como “el garante definitivo de las leyes naturales, del destino, del orden y hasta de la providencia del mundo”⁶⁴. De ahí, según Przywara, la necesidad del momento negativo en la teología, donde los contrarios entran en juego y las contradicciones se hacen ver, por lo que no puede existir un puro y positivo hablar de Dios que lo termine aprisionando bajo categorías lingüísticas y cognoscitivas humanas, como tampoco un resignarse a una lejanía insoportable que encierre en el silencio absoluto todo discurso acerca de Dios.

3.4 PRINCIPIO DE NO IDENTIDAD Y SALTO SEMÁNTICO: *la theologia negativa*

Según la teología negativa clásica, sólo hemos de decir de Dios lo que no es, de hecho, si lo comprendemos, entonces no es más Dios, según afirmaba Agustín. Dios no es esta tierra, como no es el cielo, no es la vida, como no es el hombre. Dios no es lo que de él podemos afirmar, pues es el siempre mayor a todo lo pensable y decible. “A Dios le gusta aparecerse como el puro ‘No’, de modo que sólo pueda decirse lo que él no es”⁶⁵. Este momento de la negación semántica no es una resignación al silencio o al no saber, es más bien un límite

⁶² “Das Prinzip der Identität sagt eine letzte Einheit von Gott und Welt: Gott als Welt (theo-panistisch) oder Welt als Gott (pantheistisch)” - y continúa el texto - “Gott als Natur (spiritualistisch) oder Natur als Gott (materialistisch)”. *Logos*, 148.

⁶³ “Diesem gesamten Prinzip der Identität steht gegenüber das Prinzip der Transzendenz. Es sagt, seiner Wortebedeutung nach, das Überhinaus des Göttlichen über das Geschöpfliche”. *Logos*, 150.

⁶⁴ “...aber dieser Gott ist dann doch zuletzt nur der letzte Garant der natürlichen Gesetzlichkeit, Zielstrebigkeit und Ordnung und Wohlfahrt der Welt”. *Logos*, 151.

⁶⁵ “So mag Gott erscheinen als das reine Nicht: das nur kann ich sagen, was Er nicht ist”. *Was ist Gott*, 29.

que impone una realidad siempre mayor con la finalidad de llevar el lenguaje al otro lado como absoluto don. La fórmula 'no-es-Dios' conlleva un dinamismo explosivo que finaliza en una exaltación (*Überschwang*) y salto (*Übersprung*) semánticos, por el que todo lo negado acerca de Dios es llevado a una realidad plena en Dios mismo que no puede ser comparada con las imágenes y experiencias tomadas de este mundo. El lenguaje queda suspendido ante una historia que en su contradictoriedad no puede reflejar perfectamente la vida divina, antes bien, muchas veces la niega y no reconoce.

De este modo, la teología negativa encuentra en la forma de una *theologia tenebrarum*⁶⁶ su formalización más radical y cuestionante de la vida humana, donde la noche de la vida ya no es la oscuridad de la inquietante tensión, fruto de una sana búsqueda de Dios que no llega nunca al reposo en esta historia, sino las tinieblas mismas, que, bajo las catástrofes históricas, no permiten un claro reflejo de la luz divina, antes bien, la niegan de una manera absoluta hasta el extremo que todo salto y exaltación semánticas, fruto de la teología negativa, no encuentran viabilidad alguna bajo el cobijo de la sombra trágica del ocaso y abismo que producen tales catástrofes, ante las cuales todo posible sentido de la historia queda oculto y suspendido en una especie de resignación ante la pura negación.

3.5 PRINCIPIO DE SUSPENSIÓN Y RUPTURA SEMÁNTICA: *la theologia tenebrarum*

La suspensión es el contrario de la negación o su absolutización, es decir, que no permite el salto semántico de las palabras hacia la realidad siempre mayor que se le dona y en donde cobran su pleno sentido. En este caso ya no se trata de un sólo decir lo que Dios-no-es, haciendo énfasis en la no identidad de la palabra respecto a la realidad cada vez mayor expresada. Estamos ante el momento crítico mediante el cual se dice lo que no-es-Dios y por tanto lo que niega-a-Dios-mismo en su esencia. Si en la *ci:theologia negativa* decíamos que Dios no es el amor o la vida tal y como nosotros los podemos pensar o vivir, porque en Él estas propiedades se dan de una forma plena y total, a diferencia nuestra, en la *theologia tenebrarum* podemos afirmar que las catástrofes que sucedieron en Auschwitz o Ayacucho, o las que siguen sucediendo hoy en tantos lugares del mundo, no sólo no son Dios, sino que niegan a Dios mismo en toda

⁶⁶ Przywara define esta forma teológica en toda su negatividad como "Theologie der letzten Finsternis um Gott". *Was ist Gott*, 30.

su esencia, como principio y fundamento que es de toda la creación, niegan de forma absoluta y radical la tan grande semejanza de la creatura respecto a Dios.

En este sentido no se produce en el lenguaje un salto semántico, sino una suspensión o ruptura semántica, pues de las catástrofes históricas no sólo hemos de decir que Dios-no-es eso, sino ante todo, y con voz profética, que niegan-al-mismo-Dios. Es una tragicidad destructiva que ya no puede ser vista bajo el ritmo dramático de la inquietud existencial, sino que exige el rechazo total y absoluto por parte de cualquier persona. Teológicamente, este rechazo se puede formular bajo la voz de la *theologia eminentiae*, que abre la auténtica teología negativa a la profundidad de una realidad que se nos dona para que sea construida en medio de la historia por todos nosotros.

3.6 PRINCIPIO DE LA INCOMPREENSIBILIDAD DE LOS CONCEPTOS: *la theologia eminentiae*

Los conceptos no reposan en sí mismos, ellos anuncian una realidad mayor que los sobrepasa, su dinamismo está en un mirar que se eleva más allá de sí mismo (*Übersichhinausragens*), como acontece en el salto semántico, para sólo allí encontrar la plenitud de lo expresado, pero sabiendo que la realidad que está más allá de sí nunca puede ser traída al lenguaje de modo absoluto, sino en la tensión de su continuo elevarse. En este sentido, la *theologia eminentiae* nace de la negación propia de la *theologia negativa*, que abre el horizonte de la palabra a un más allá de sí (*hinaus*), en cuya eminencia se encuentra el sentido último donado, tan anhelado y buscado por los corazones humanos inquietos. Aún más, esta teología se presenta como crítica y profética ante toda negación de Dios, pues no sólo eleva el lenguaje más allá de sí, sino que exige que sean tomadas las opciones concretas convenientes para superar las situaciones terribles de las catástrofes y así elevar la condición humana a su justa dignidad perdida. De ahí su doble sentido y exigencia histórica.

Si decimos de Dios que es amor (*theologia positiva*), y que en el amor humano resplandece el amor divino como su reflejo en nuestra sociedad (*theologia lucis*), hemos de continuar diciendo que simultáneamente Dios no es amor en el sentido que nosotros podemos entenderlo y vivirlo (*theologia negativa*), de hecho, muchas veces negamos la verdadera esencia del amor mediante las situaciones históricas que en su catastroficidad llevan la marca de una condición trágica que niega la esencia de Dios mismo como amor pleno que es (*theologia tenebrarum*), de ahí que hemos de decir enérgicamente que la concepción de

amor que podemos tener y vivir ha de ser elevada a una realidad siempre mayor que no podemos definir exactamente, pues el amor se da en Dios plenamente, mientras que en nosotros parcialmente (*theologia eminentiae* en el orden lingüístico), y esto exige, finalmente, una crítica y toma de postura ante aquellas situaciones que niegan la esencia misma del amor, y consecuentemente, a Dios que es el Amor mismo (*theologia eminentiae* en el orden histórico).

3.7 PRINCIPIO DE EXALTACIÓN:

la theologia excessus

Decir que Dios es el siempre mayor no significa anunciar una trascendencia absoluta que lo distancie equívocamente de la realidad creada, antes bien, es afirmar su eterna novedad, su incalculable donarse a la creaturalidad y su amor sin límites. Es el momento en el que se nos manifiesta el exceso divino bajo una *theologia excessus* o “teología de la exaltación de la explosiva e irradiante vitalidad”⁶⁷ divina que viene expresada en los escritos de Przywara con el término *sobre (Über)* y que se refiere a Dios como “el siempre nuevo y más grande, el incomprendible Sobre por antonomasia”⁶⁸. Esto significa que el dinamismo de la vida divina es tal, que Dios “surge, aparece y nos cubre cada vez como nuevo y siempre más nuevo, como grande y siempre más grande, como infinito y siempre más infinito, como incomprendible y siempre más incomprendible, como indecible y siempre más indecible”⁶⁹. Es importante notar que no estamos ante una imagen inaccesible de Dios como el totalmente Otro, pues Przywara enfatiza con fuerza que Dios “surge, se aparece y cubre a los seres humanos en medio del escándalo de las contradicciones, en la oscuridad y el vacío del No”⁷⁰.

El exceso de la realidad divina respecto a la creación, que podemos caracterizar como este estar-*Sobre (Über)*, se nos dona en el acontecimiento del *en (in)*, es decir *en* nuestra propia historia, más aún, en el escándalo y reverso de ella, en nuestras propias sombras, pues “Dios es la Luz que brilla en la oscuridad de los hombres”⁷¹. Dios es este exceso que *sobre-pasa* todas nuestras expectativas,

⁶⁷ “...Theologie (je neu lebendig sprengenden) Überschwangs”. *Was ist Gott*, 31.

⁶⁸ “Gott is dieses Supra, dieses je neu, je größere, je un faßlichere Über schlechthin”. *Was ist Gott*, 31.

⁶⁹ “Als dieses Über überkommt und überfällt und überschattet Er jeweils neu und neuer, groß und größer, unendlich und unendlicher, unfaßlich und unfaßlicher, unsäglich und unsäglich”. *Was ist Gott*, 31.

⁷⁰ “...überkommt und überfällt und überschattet Er Seinem Menschen im Wirbel der Widersprüche, in der Finsternis und Leere des Nicht”. *Was ist Gott*, 31.

⁷¹ “Gott ist das Licht, das im Menschen verfinstert erscheint”. *Was ist Gott*, 32.

conocimientos y lenguaje. Un exceso que pone ante la teología las exigencias de una *iter* que ha de recorrer para ser auténtica, pues en su búsqueda de la “inmediatez de Dios debe atravesar por la aparente contradicción y entrar en el aparente No, para que de ese modo llegue a ser la teología de la verdad y la realidad del Dios-es”⁷². Se crea así una circularidad vital que da forma al quehacer teológico en la que el principio de simultaneidad toca lo más hondo de la realidad, gestando así un ritmo entre los contrarios que se torna contradictorio en sí mismo, y más aún cuando sólo a través de esta contradictoriedad, que es escándalo para la razón humana, puede surgir la luz de la forma auténtica del pensar teológico, así como en medio del escándalo terrible y trágico de las contradicciones de la vida, aparece el horizonte siempre esperanzador de una presencia mayor que nos cobija y acompaña en el caminar.

3.8 PRINCIPIO DEL ENCUENTRO- DES-ENCUENTRO: LA CONTRA- DICTORIEDAD TEOLÓGICA

Los principios antes expuestos que conforman diversos modelos teológicos no pueden ser comprendidos sino en el todo de sus recíprocas relaciones. Cada modelo teológico implica y exige a los otros, con-formando así el quehacer teológico según el principio de la simultaneidad, por el que cada polo no puede ser pensado sino en relación recíproca con su contrario. Es así como el lenguaje teológico es un lenguaje de los contrarios y sólo *entre* ellos puede acontecer. Es un lenguaje que en su dicción lleva ya inserta su contra-dicción, pues jamás podrá expresar con exactitud el misterio divino inagotable. Es un lenguaje que ha de comprenderse dentro de la dinámica del encuentro-des-encuentro propia de la contradicción.

La palabra alemana *Widerspruch* (contradicción) carga simultáneamente con estos dos momentos. Por una parte es encuentro, dicción, sentencia, indicando el momento dialógico y afirmativo de la teología positiva como *Wider-spruch*⁷³.

⁷² “Alles Unmittelbar Gottes muß hindurch durch den scheinbaren Widerspruch und hinein in das scheinbare Nicht, um erst so Theologie des wahren und wirklichen Ist Gottes zu werden”. *Was ist Gott*, 31.

⁷³ La palabra *spruch* significa dicción, opinión, sentencia, dictamen, juicio, dicho, en fin, indica el momento siempre positivo y dialógico del *decir*.

⁷⁴ La palabra *widerspruch* significa contradicción, contrariedad, oposición entre dos opuestos y desacuerdo. Tiene su origen en el verbo *widersprechen* o contradecir, contrariar. El *wider* indica el momento de desencuentro, el contra, de ahí que haga énfasis en el momento dialéctico, de crítica, e incluso conflicto, entre los dos polos o extremos en cuestión.

Pero simultáneamente es desencuentro, contra-dicción, oposición entre dos principios, enfatizando así el momento dialéctico de la teología negativa como *Wider-spruch*⁷⁴. Sin embargo, la palabra no adquiere su pleno significado sino en la unión de ambos sentidos, en el *entre*, en la tensión que se gesta entre ambos polos, el *Wider-spruch* y el *Wider-spruch*, entre la teología positiva y la negativa, entre lo dialógico y lo dialéctico. Sólo así se produce una relación de recíproca alteridad, que no es otra cosa que la forma de la analogía misma que in-forma al quehacer teológico para con-formar luego los distintos estilos teológicos.

Esta forma teológica del *Widerspruch* inserta la palabra en una tensión analógica o biunidad por la que los polos se entre-cruzan y sólo en este entrecruzarse (*Einander-durchschneiden*) puede la palabra tener algún sentido, que a su vez nos refiere a un contra-sentido, pues nunca puede alcanzar su reposo absoluto. Debemos aprender de nuevo a hablar acerca de Dios, pues “nosotros no sabemos conciliar a Dios como lo Absoluto y lo Personal, no sabemos conciliar a Dios como lo inmutable y lo mutable, no sabemos conciliar cómo Dios actúa todo en todos y aún así deja libertad, no sabemos conciliar cómo Dios es el verdadero ser del mundo, el Creador verdadero de todas las obras del mundo, el auténtico presente de la actualidad del mundo, y aún así este mundo confía tanto en sí mismo como mundo sin Dios, como mundo puro, y finalmente, como mundo que le gusta aparecer ocupando el puesto de Dios”⁷⁵. En este discurso, cada polo se mantiene en su propia realidad, no se mezcla ni confunde con su contrario, antes bien lo contra-dice y opone.

La lógica de la simultaneidad llama a la conciliación de ambos polos, no en un tercero que resulte de ambos, sino en el movimiento de recíproca superación fruto de la tensión generada entre ambos contrarios, es decir, que sólo en el *entre* se puede llegar a una auténtica re-conciliación en la medida que el otro sigue siendo otro, más aún, se continuará manifestando en cuanto otro que es, lo que significa que se le reconoce su auténtico y pleno valor, pero sabiendo que, al mismo tiempo, cada uno de los polos no puede ser sin el otro. Sólo así podemos hablar de una semejanza tan grande (*so Großen Ähnlichkeit*) dentro de una

⁷⁵ “Wir wissen nicht zu vereinigen Gott als das Absolute und Gott als das Persönliche. - Wir wissen nicht zu vereinigen Gott als das Unwandelbare und Gott als das Lebendige. - Wir wissen nicht zu vereinigen, wie Gott alles in allem wirkt und doch die Freiheit läßt. - Wir wissen nicht zu vereinigen, wie Gott das eigentliche Sein des Seins der Welt ist, das eigentliche Wirken des Wirkens der Welt, die eigentliche Gegenwart der Gegenwart der Welt, und dann doch diese Welt so sehr sich selbst überläßt, daß sie als Welt ohne Gott, als reine Welt, ja schließlich als Welt an Stelle Gottes erscheinen mag, Welt selber als Gott”. *Was ist Gott*, 29-30.

desemejanza cada vez mayor (*je immer größere Unähnlichkeit*), donde el momento de la semejanza indica la posibilidad de la unión real y verdadera de ambos polos, mientras que la desemejanza resalta el reconocimiento del otro en cuanto otro, estando ambos momentos unidos bajo la tensión analógica del *entre* (expresado con el término *dentro*).

Esta teología del *Widerspruch* nos desvela el rostro del Dios *semper maior*, Aquél que “quiere superar cada experiencia de silencio, mudez, oscuridad, turbación y muerte”⁷⁶ desde dentro, en-sobre cada una de ellas, sin huirles, sino bajo el modo de la experiencia de la suave voz que habla a través de las corrientes de agua, o de la luz que brilla en medio de la oscuridad, o la experiencia de quien ve más allá de los problemas y angustias del momento para entrar en la vida eterna y plena que ha superado ya la muerte. Es la experiencia del Dios *en-sobre* nosotros.

⁷⁶ “...Gott, der alle Erfahrung von Schweigen und Stummheit und Finsternis und Verstörtheit und Tod übermachten will”. *Was ist Gott*, 28.

Abstract

This essay raises our discussion in three parts. In the first part, it will be sustained that in a society in which Christianity does not appears neither like horizon nor like structural principle, only who has a real relation with God will be christian, since every time is going to be more difficult to maintain a sociological Christianity. Nevertheless to palliate this situation without having to face the difficulty of a personal relation with God, part of the ecclesiastical Institution proposes a corporative form of christianity, through a closed space in which what is christian functions as signs of identity within a corporal spirit, and not as much as personal relation with God and the others. In this atmosphere of poschristianity, christian prophecy consists in living history, free of the totalitarian market and, from here, transform it.

* El P. **Pedro Trigo** es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e inculturada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosa publicaciones y escribe en varias revistas.

The second part proposes that the mystic form of the Religious Life is to leave everything behind, so that everything is born from the relation with God and the pursuit of Jesus, different, in this sense, of the mystic form of lays that consists in the absolute character of the relation with God between many other relations. The prophecy would be born from the specificity of this relation. The third part is centered in two realities that our Religious Life encounters today in Latin America: the tendency towards a corporative way of life, as opposed to the shared incarnation, and the emergency of new subjects that request to accompany them and to open to them in their own configuration and newness.

I MÍSTICA Y PROFECÍA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XXI SÓLO EL MÍSTICO SERÁ CRISTIANO

La frase tan invocada de Rahner de que en el siglo XXI el cristiano o será místico o no será cristiano (*Espiritualidad antigua y actual*. En Escritos de Teología VII. Taurus, Madrid 1967,25) significa que en un ambiente postcristiano en el que el individuo no puede contar con pautas emanadas de la autoridad que prescriban comportamientos cristianos y dificulten los contrarios (como sucedía en la cristiandad), ni con ambientes cristianamente cultivados que inculquen motivaciones y propongan modelos y caminos para vivir en congruencia con la fe profesada (como pasaba en la restauración de la cristiandad y en la nueva cristiandad), el cristiano debe atenerse a lo que le salga de dentro, debe ser él mismo fuente de su vivencia cristiana. Por tanto, si no tiene una relación personalizadora con las personas divinas, acabará por no ser cristiano. Místico no alude, pues, a ningún fenómeno extraordinario, pero sí denota una relación realmente personal con el Dios de Jesús y con el mismo Jesús de Nazaret; significa que uno sea un verdadero sujeto religioso, tanto que donde el cristianismo no sea ya valor de cambio, siga siendo para él valor de uso, es decir que si en donde vive él fuera el último cristiano, seguiría siéndolo con la alegría de quien vive un tesoro inestimable que no está dispuesto a perder por nada del mundo.

Hay que decir que esta situación se da ya en muchos ambientes de las grandes ciudades. Muchos cristianos no sólo no encuentran confirmados sus valores cristianos en su lugar de trabajo, en sus grupos de interés e incluso en su familia sino que con frecuencia los ve desmentidos, de tal manera que debe obrar a contracorriente, desmarcándose dolorosamente de seres muy queridos.

Otras veces se viven algunos o bastantes de esos valores, incluso de modo eximio, pero sin ninguna referencia a Dios ni a Jesús de Nazaret. No se puede ocultar que esta situación vital de desabrigo, de inclemencia, de falta de hogar es vivida con dolor y es fuente de desgaste, incluso es causa de crisis de fe.

Otras veces la situación no se presenta tan dramática ya que uno consigue apoyos en parte de sus grupos de referencia: puede ser que en ellos haya gente con la que uno comparte la fuente de su vida o que uno de esos grupos sea para eso o que algún familiar cercano o amigo íntimo es cristiano como uno o que tiene referencias sólidas de otras personas y grupos con los que uno interactúa de vez en cuando y que de todos modos son grupos permanentes de referencia. Aun en ese caso, si uno trata de actuar en todos los niveles de su existencia de modo consciente y libre, la coherencia personal le exige que su vivencia cristiana sea no sólo personalizada sino que de algún modo lleve la pauta en su vida, es decir que colorea cada uno de sus aspectos. Esta coherencia con frecuencia tiene hoy un precio muy alto.

Hay ambientes tradicionales que son aún predominantemente cristianos en el sentido de que están imbuidos de referencias explícitamente cristianas; pero aun en ellos es frecuente que la generación joven viva ya de otras pautas, aun sin decir que no a la fe de sus mayores. No creo que se pueda esperar que en América Latina vayan a subsistir ambientes modelados por la cultura cristiana y menos aún por la institución eclesiástica. Incluso habría que distinguir cuidadosamente si las referencias cristianas de épocas pasadas entrañaban propuestas trascendentes o servían para disimular comportamientos antievangélicos. No hay que ocultar que no pocas veces la profesión pública de cristianismo de quienes configuran y usufructúan situaciones de pecado ha constituido un verdadero escándalo. Sin embargo, sea como sea, lo cierto es que no pocos, sin discernimiento evangélico, se sentían en su casa; incluso si había pecados, les parecía que eran pecados "cristianos", ya que al aceptar que la sociedad era estructuralmente cristiana se habían acostumbrado a ciertos pecados, sobre todo de doble vida e injusticia, con los que la institución eclesiástica transigía. Ahora para muchos lo que parece eclipsado es nada menos que el mismo Dios.

Ante una situación en la que la hipótesis Dios no funciona y que por eso muchos sienten como amenaza a la fe, que no quieren perder, hay una tendencia ambiental a configurar ambientes más o menos cerrados y autosubsistentes, es decir corporativos. En ellos todos tienen el mismo lenguaje, las mismas prácticas, los mismos puntos de referencia, incluso los mismos símbolos, que funcionan más bien como iconos, el mismo imaginario, los mismos líderes. Como lo

corporativo da el tono al perfil institucional de la época, ya que la institución que la lideriza es por ahora la corporación mundializada, esta corporativización de los espacios religiosos no sólo no se ve como una anomalía sino que se aprecia como un signo de modernidad, como una señal de que se está conectado con el tiempo. El que vive su cristianismo corporativamente puede ser una persona que nada como pez en el agua en la lógica del mercado corporativizado, es decir que vive montado en ese esquema y lo usufructúa a fondo, ya que para él ese campo no es cristianamente significativo. La vivencia cristiana la vive fuera del mercado, en su medio cristiano corporativizado, en el que todos se reconocen y encuentran, ya que el medio está constituido precisamente en base a señas de identidad compartidas por todos y esmeradamente cultivadas porque son la fuente del sentido. Es un modo barato de no sentir la crisis, de no tener que plantearse la relación personalizada con Dios, so pena de perder la fe. En estos ambientes protegidos no es imperativo que uno sea cristianamente adulto, como sí lo es en el ancho mundo. Más bien la vivencia cristiana personalizada sería un obstáculo.

Hay responsables de la institución eclesíástica que piensan que lo mejor es enemigo de lo bueno, es decir que, si Dios envía muchos de esos cristianos adultos, debemos aceptarlos con alegría, pero que no es estadísticamente probable que surjan muchos así, que lo normal es y será que la Iglesia esté compuesta mayoritariamente por los que son cristianos más o menos, y que por eso la Iglesia tiene que ser el ámbito de los débiles en la fe, de los que la viven con la ayuda de un ambiente propicio porque, de no ser así, desfallecería. Se dice que no hay que apagar la mecha que aún humea, es decir que no es malo que la Iglesia se corporatice para que ella sea la casa de los pobres en la fe. Y que los cristianos adultos tienen que comprender a los débiles y no escandalizarlos con su libertad, que no está a la altura de ellos. Más bien deben entender su función como llevarlos en su fe.

Sin embargo esta propuesta cristiana, que sacrifica la significatividad para que entren los más posibles, no tiene mucho futuro y ni siquiera mucho presente porque, como la práctica cristiana institucional no es ya un componente significativo de socialización, cada vez hay menos gente interesada en este tipo de cristianismo masificado. Casi la única demanda que se mantiene es la de los ritos cristianos practicados aún por bastantes como ritos de pasaje; pero los que quieren una vivencia más personal tienen que buscarla en otras comunidades cristianas más vivas o ingresan al conjunto cada vez más extenso de católicos sin sentido de pertenencia eclesial. Dentro del catolicismo eclesástico lo que va quedando es, pues, lo corporativizado. Todavía queda una minoría que vive su catolicismo como pueblo de Dios enraizado en el misterio cristiano y encarnado

por eso solidariamente en su situación. Pero hay que decir que a este tipo de católico cada vez le resulta más difícil conseguir una comunidad eclesial que alimente esta vivencia y ofrezca cauces para expresarla.

LA MÍSTICA COMO PROFECÍA Y COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE QUE LOS PROFETAS LO SEAN

En estas circunstancias ¿qué significa la profecía? La labor del profeta es discernir los signos de los tiempos e intimar a la Iglesia y a la sociedad la voluntad situada de Dios. Pero ¿hay todavía profetas? ¿Qué puede significar hoy ser boca de Dios? ¿Habrá alguien tan osado que pretenda que por él habla Dios?

Toda la Iglesia y aun toda la humanidad ha recibido el Espíritu del Crucificado resucitado; todos somos, pues, enseñados por Dios y, en cuanto lo escuchemos y nos dejemos mover por su impulso, todos somos de hecho profetas. Así pues, sin pretenderlo, por todos, por unos más que por otros, habla el Espíritu. Y habla sobre todo por la convergencia de quienes de diversos modos se dejan llevar por su impulso. La *Gaudium et Spes* ve el dinamismo del Espíritu en los que cultivan, tanto en sí mismos como en los demás, la dignidad, la libertad y la fraternidad (39,38,26,22,10), en los que de este modo tratan de dar un alma a tantas interconexiones mediáticas, económicas y políticas. Para este documento conciliar es tan trascendente este empeño por sembrar la justicia y la fraternidad en libertad que lo considera el signo de los tiempos por excelencia, es decir uno de los signos más dicentes y "verdaderos de la presencia o de los planes de Dios"(11).

Ahora bien, dentro de este carácter profético de todos los cristianos y de todos los que se dejan llevar por el Espíritu, y a su servicio, está el don específico de profecía. Si la profecía es un don, es claro que no se puede merecer. Porque la profecía no es el resultado de la aplicación responsable a auscultar por dónde va y debería ir el mundo y la Iglesia para que caminen dentro del horizonte del Reino, es decir del mundo fraterno de los hijos y las hijas de Dios. La profecía es indeducible porque Dios da sus dones a quien quiere. Pero para que su don sea percibido, uno tiene que ponerse en la onda de Dios. Es decir, que no todo místico, en el sentido aludido arriba, es un profeta en este sentido restringido; pero todo profeta sí tiene que ser místico.

Sin esta relación personalizada con Dios, se sustituye la profecía por las consignas de la corporación, es decir por lo que se cultiva y cocina dentro del grupo cerrado, de la institución, cuando se deja llevar por la lógica institucionalista. El problema es que como la corporación es religiosa, como

todo se hace en nombre de Dios, no se nota que no es Dios el que la interpela sino que trascendentaliza el espíritu de cuerpo, es decir que se sacraliza lo que el grupo cultiva y le sirve de cohesión.

Para la corporación la profecía es lo más disfuncional porque, como es realmente trascendente, es decir como no brota del propio grupo sino que es una interpelación de Dios al grupo, pone al descubierto que cosas que se hablaban o hacían en nombre de Dios y como obediencia a él, no eran sino creaciones del propio grupo. Por eso la corporación tiende a apagar la profecía sustituyéndola por la normalidad religiosa combinada con el entusiasmo. Pocas cosas dan más la ilusión de trascendencia que la normalidad religiosa, que una secuencia bien ordenada y cuidadosamente realizada de devociones y actos de culto. Es lo que se decían quienes conspiraban contra Jeremías: Matémosle "porque no faltará la ley al sacerdote, el consejo al sabio ni la palabra la profeta" (Jr 18,18). Si se le quita del medio al que hace ver que la normalidad está vacía, no pasará nada, seguirá imperturbable la normalidad religiosa. Si esta normalidad se combina con el entusiasmo es realmente difícil salir de la ilusión, pues el entusiasmo, la experiencia sensible de una emoción interna (y más si es compartida) en la que quienes la experimentan reconocen la moción del Espíritu, hace sentirse satisfechos, esa emoción es ya la presencia de Dios que colma, y no es precisa una conversión personal y exigentes obras transformadoras. Hoy el peligro no es que maten a los profetas sino que no tengan acceso a ninguna tribuna, que hablen al viento o que, cansados de tanta inclemencia, ellos mismos se confinen en círculos de iniciados, de modo que su voz no aparezca ya como de Dios sino como de otra corporación más.

SÓLO EL MÍSTICO ES LIBRE DEL FETICHE Y VIVE LA FLUIDEZ DE LA HISTORIA

Desde este panorama, brevemente expuesto, surgen algunas preguntas. Unas se refieren a juicios de hecho, es decir a si es verdad que la situación va a ir por donde hemos indicado; otras al discernimiento cristiano de esta situación. La primera es si la dinámica de la situación, tal como la percibimos, va en la dirección del desabrigo, y complementariamente de la constitución de ámbitos corporativizados, o si pensamos que se va a mantener una situación de neocristiandad. La segunda es si la Iglesia debe mantenerse como una Iglesia sociológica a la que la gente entra para seguir la tradición de sus mayores, cuyos ritos cumple porque así es como se hace en su medio, o como una Iglesia de convertidos, como una Iglesia confesante, como una Iglesia de discípulos y testigos.

Mi posición es la siguiente: Con el concilio afirmo como conforme al plan de Dios la autonomía de las sociedades respecto de la institución eclesiástica y consiguientemente la descalificación cristiana de la dirección que está tomando la institución eclesiástica de sacralizarse como institución, incluso de corporativizarse, separándose del resto del pueblo de Dios y asumiendo el papel de tutelar a todos los cristianos y de dictar normas, que aspiran a tener validez jurídica, a la sociedad. La Iglesia siempre tendrá una expresión institucional, pero ella no es escatológica y por eso su configuración particular deberá guiarse por el criterio de lo que conduzca a lo definitivo, que es la constitución de las personas en hijas e hijos de Dios, en hermanas y hermanos, y por tanto la constitución del mundo en el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios. Esto significa que la secularización, entendida como la autonomía de la sociedad y los individuos respecto de la institución eclesiástica, y más todavía como la inmersión de la institución eclesiástica en el seno del pueblo de Dios, para servirle desde dentro, es deseable desde el punto de vista cristiano y va unida y es correlativa a la constitución del sujeto como ser autónomo y responsable, que es sin duda voluntad primaria de Dios.

Ahora bien, la secularización, entendida no como autonomía de la sociedad respecto de la institución eclesiástica sino como desreligiosización de la sociedad, no es tan claro que vaya a ser lo que dé el tono a la figura histórica que se implanta actualmente. La situación es compleja porque si es verdad que continúa avanzando el proceso de invisibilización de lo religioso en el espacio público, comenzando por los canales primarios de socialización, la familia, la escuela y los medios de comunicación, también lo es que la demanda pública de lo religioso va en aumento, no sólo por parte de los individuos sino de instituciones y grupos. Como el vacío es real, también lo es a veces la búsqueda de una auténtica religación; pero no raramente se busca una religión sin religación para paliar el vacío, digamos que a bajo costo, es decir sin transformaciones dolorosas porque tocan aspectos profundos de la realidad personal y social.

En cuanto que el hacerse dioses a imagen y conveniencia de uno sigue siendo una propensión humana, favorecida hoy socialmente, parece que la idolatría seguirá siendo el problema principal, tanto en sus expresiones seculares (sacralizar al poder económico y político, a las poderosidades desatadas por la ciencia-técnica, al consumo, a la etnia) como religiosas; no principalmente la vigencia de religiones falsas frente a la verdadera sino la de adorar en todas ellas a un Dios que es la proyección trascendida de las jerarquías sociales, de esos poderes a los que aludimos anteriormente. Si convenimos en que tanto los cristianos como los judíos como los hinduistas como los budistas adoran al

mismo Dios, el problema es y será la adoración en ellas a un ídolo que se llama lo mismo que el Dios verdadero. La soledad del creyente no será, pues, sobre todo respecto de gentes que se atienen a la medida de su relativa positividad y la de todo lo existente sino respecto de ídólatras que lo van a mirar mal, si no se adhiere a su idolatría, porque ordinariamente no se adoran ídolos sino fetiches. El fetichismo es una deformación a la que son proclives las épocas en las que la injusticia desborda lo que pudiéramos achacar a la debilidad humana.

El ídolo, como no tiene vida propia, vive de sus adoradores y por eso resulta para ellos una carga pesada, tan pesada como el peso con que se presente; pero la idolatría es un asunto exclusivo de sus adoradores, las consecuencias en los demás son sólo indirectas. Así sucede, por ejemplo, con las religiones campesinas. El problema en ellas es adorar lo que sólo debe venerarse, y esta sumisión a lo que es menos que el ser humano, le hace perder sustancia y dignidad, en concreto en el caso de estas religiones, desconocen no sólo la persona sino incluso el individuo y reducen drásticamente la libertad. Pero cuando el ídolo es un fetiche el problema es mucho más grave porque el fetiche no vive de sus adoradores: ellos son sus sacerdotes, el pueblo sacerdotal, elegido, que vive de las víctimas que sacrifica a su Dios. En el fetichismo las víctimas son siempre otros. Ya Marx habló con sabiduría profética del fetiche de la mercancía. Hoy la omnimoda libertad para el capital es un fetiche al que sus sacerdotes, los accionistas mayoritarios, los grandes gerentes, los altos técnicos de los organismos multinacionales y los mandatarios de la mayoría de las naciones, sacrifican a las mayorías de la humanidad. Lo mismo podemos decir del fetiche de la nación, que esgrime Bush, con el destino manifiesto de poner orden y progreso en el mundo llevando a todos los sitios su estilo de vida del que son expresión sus empresas. El imperio estadounidense es un fetiche que llena de ruinas y muertos el tercer mundo y vacía de sustancia a quienes aceptan su estilo de vida. Hoy podemos hacer la misma observación que Pablo hacía a los corintios: el mundo está plagado de dioses y señores (1Cor 8,5). Sobre todo está plagado de fetiches. También el aparato eclesiástico y el dios al que él invoca pueden ser fetiches. Un mundo de fetiches es un mundo de sacrificadores y de víctimas, un mundo ritualizado en el que la violencia no aparece como tal sino como algo necesario, exigido por la realidad de las cosas.

En un mundo así, que es nuestro mundo, el que se declara ateo de esas divinidades que quitan la libertad y chupan la vida, el que no tiene más Dios que el Padre de Jesucristo ni más Señor que Jesús de Nazaret, Dios y Señor liberadores, que nada piden, que cargan con nosotros y que lo único que admiten de nosotros es nuestra libre correspondencia, se expone constantemente a ser

dejado de lado, una exclusión meramente negativa, sin palabras, sin amenazas siquiera, pero maciza. El que no cargue la marca de la Bestia no va a poder comprar ni vender (Ap 13,17) y, al estar fuera del mercado, no va a tener vida. Esto no va a suceder con decretos dictatoriales sino con una mera exclusión tácita. La marca de la Bestia no consiste en ningún sello visible; es algo tan impalpable como aceptar una lógica absolutamente asimétrica, aceptarla como lógica, como buena o por lo menos como lo único real y posible.

Si ése es nuestro mundo, un cristianismo sociológico no va a pasar de ser el alma de un mundo desalmado: la trascendentalización de lo que carece de gloria, de peso humano, de santidad, de dignidad. Se sacraliza de dos modos, bien directamente, proclamando que esa lógica produce la vida que hay y, como produce lo que existe tal como existe, detrás de ella está el creador de vida. Así se han llegado a sacralizar los Estados, las naciones y hasta las mismas empresas globalizadas, afirmando de ellas que son el siervo de Dios de nuestros días, sin figura, ya que son anónimas, criticada por los intelectuales que les achacan todos los males, pero llevando sobre sus hombros el peso de nuestra historia. Pero es más frecuente sacralizar la situación y el sistema indirectamente: proclamándolo insignificante en orden a la salvación y creando un ámbito de salvación que se pueda componer con él.

Sólo la mística, la relación real con el Dios encarnado en la historia y que se juega su gloria en su humanización, puede dar libertad para vivir como ateo de los fetiches, es decir sin ser su sacerdote ni blasfemar de ellos. Sólo un místico puede proseguir la historia de Jesús, siendo como él y con él testigo del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios: viviendo ya como tal y sembrando esa fraternidad por donde pase. Si el sentido de la Iglesia es ser sacramento de salvación, sólo los místicos podrán serlo. Sólo una Iglesia de místicos será significativa para la humanidad y fermento de ella.

LA PROFECÍA COMO ACTUACIÓN CONSTRUCTIVA DE LA LIBERTAD

Si tiene sentido lo que venimos diciendo, la profecía consistirá en la actuación de esta libertad espiritual con la que ni se ofende ni se teme, con la que se construye una lógica y una historia alternativas, transformando las actuales desde dentro. Cualquier proclamación verbal que no sea expresión de esta vida alternativa, no será profecía sino palabra desencarnada que no interpela ni da vida. Por eso hoy la mística es profética, no sólo significativa sino más específicamente buena nueva. La libertad espiritual desdiviniza al fetiche: pone

al descubierto que su poder no es incontrastable. Y no porque otro fetiche más poderoso lo haya suplantado sino desde la impotencia del que renuncia a imponerse sobre nadie, pero que tampoco lo teme. En este sentido preciso dice la carta a los Hebreos que Jesús ha venido a liberar a los que por temor a la muerte pasaban la vida entera como esclavos (2,15). Los ha liberado no en un combate con las mismas armas que los que esclavizan sino no oponiendo resistencia pero manteniendo su propio juego, su propia postura en la vida. Así demostró la impotencia del imperio que no fue capaz de quebrarlo sino que estimuló su consistencia de manera que no sólo murió como hermano de los que lo aceptaron sino que se hizo hermano de los que rechazaron su fraternidad hasta el grado de asesinarlo. El que prosigue la historia de Jesús con su libertad muestra los límites del sistema, muestra que es posible vivir en libertad respecto de él y de este modo trasformarlo. En esto consiste la profecía del místico: proclama con la realidad de su vida que, el que vive del Dios vivo y verdadero, alcanza libertad para vivir dentro de esta figura histórica relativizándola y devolviéndola así a la flexibilidad de lo histórico.

Quiero insistir en que la profecía en este sentido más básico y global no consiste en la condenación de la dirección dominante de este figura histórica sino en su desdivinización, es decir en su desabsolutización, para que, vuelta a la fluidez de lo histórico, se pueda obrar el discernimiento interno de sus elementos que propician o pueden propiciar la humanización y de los que deshumanizan, para potenciar los primeros y trasformar superadoramente los segundos. Este punto me parece decisivo: muchas críticas a la globalización corporativizada presuponen que se la trata como a un fetiche, y es cierto que así se presenta. Pero al dirigimos a ella como fetiche, también nosotros la estamos divinizando, de este modo perdemos la libertad ante ella: sólo nos queda blasfemar. Así sólo contribuimos a que ella acentúe más sus rasgos fetichistas, la endurecemos, no la salvamos. Sin embargo, si nos dirigimos a ella como una realidad histórica, ambivalente como todas, aunque para nosotros sea más mala que buena, contribuimos a que se desabsolutice y acepte medirse por otros criterios que los dividendos que reporta a sus accionistas.

Pero además el místico, al corresponder a Dios, pone signos de esa vida humana liberada. Esos signos resultan proféticos porque anuncian un futuro posible y deseable, anuncian la presencia de ese futuro, aunque en ciernes. Y por eso anima a caminar hacia él, a construirlo.

Creo que es de justicia decir que sí existen estos místicos-profetas, que es lo mismo que decir estos cristianos, y que no son una excepción, aunque tal vez sí sean minoría. Cada vez son más visibles los ateos del sistema que viven con

libertad creativa. Unos viven en sus márgenes, que son los excluidos de participar de su producción y sus beneficios, y otros trasformándolo desde dentro. Éstos son los que viven en el mundo sin ser del mundo. Al vivir dentro, pero en otro horizonte, al no definirse como meros miembros de conjuntos, tienen más capacidad que los identificados con él para trasformarlo superadoramente, pero también en encrucijadas decisivas tienen el peligro de ser desechados y en bastantes ocasiones tendrán que renunciar a posibilidades de ganancias.

Una pregunta decisiva es si, además de esta profecía básica, hoy no hay profetas en el sentido restringido o si es que no los sabemos reconocer. Por de pronto sí habría que decir que una figura estereotipada de profeta, el que vocifera contra el fetiche, puede impedir reconocer el talante profético actual, que a lo mejor es menos patético, más razonable e imaginativo, más concreto y creativo, más suscitador y significativo. En este sentido sigue siendo plenamente actual el modo de ser profeta de Juan XXIII. Incluso personas como Monseñor Romero, que le tocó actuar en un escenario tan crispado, se reconocen por no aparecer como un iluminado ensimismado en su poder interior sino como el hombre de Dios lleno de misericordia, la persona de los mil contactos, abierto a todo el que lo requería, desarmado, pobre, pidiendo siempre ayuda y colaboración, razonando siempre su postura y apoyándola en constataciones de peso y ofreciendo siempre alternativas superadoras.

En todo caso parece que hoy es más diciente la profecía en acción o como talante humano que la mera proclamación verbal. Por ejemplo, el Papa actual ha dicho cosas muy importantes respecto de la cuestión social, pero sin duda son mucho más proféticos sus gestos a favor de la paz y en contra de la guerra, sus gestos a favor del diálogo creyente interreligioso y la confluencia de las religiones en torno a los temas trascendentes en los que se juega hoy la humanidad, y sus gestos en pro de la unión de los cristianos, para la que se muestra sinceramente dispuesto incluso a revisar el modo concreto del desempeño del papado.

II ¿EN QUÉ SENTIDO PARTICULAR ES MÍSTICA Y PROFÉTICA LA VIDA RELIGIOSA?

LA PROFECÍA DE LA VIDA RELIGIOSA ES DEJARLO TODO PARA QUE TODO NAZCA DE LA RELACIÓN CON DIOS Y JESÚS DE NAZARET

La Vida Religiosa está institucionalizada y no puede no estarlo, pero su esencia es el carisma. La Vida Religiosa no monopoliza el carisma en la Iglesia,

pero su única razón de ser es ser portadora del carisma. La mera utilidad funcional no justifica la existencia de la Vida Religiosa. El que sostenga obras que sean útiles para el sistema, el que transmita bienes civilizatorios y culturales, no es razón de ser suficiente. Una Vida Religiosa así sería in-trascendente; aunque pueda revestir cierta importancia para el establecimiento que encubra su falta de trascendencia. La historia de la Vida Religiosa no avala la tesis sociológica de la contraposición entre institución y carisma. Si en muy diversos momentos se ha dado el carisma dentro de la institución, es obvio que puede darse. Sin carisma, la Vida Religiosa se reduce a mero corporativismo.

El carisma es uno de los perfiles que adopta la mística. Es una relación con Dios en la que el sujeto se libera de muchas relaciones estructurales para que Dios dirija su vida y la moldee, incluso en su existencia social. Los seres humanos nos vamos haciendo adultos manejando responsablemente nuestra libertad con la que elegimos y nos elegimos; esa libertad se aplica entre otros a dos campos fundamentales: el económico en el que nos vamos convirtiendo en productores cualificados y manejando responsablemente tanto la inserción en la producción como el consumo, y el de la vida familiar ya que dejamos la familia en que nacimos y constituimos la nuestra. En la Vida Religiosa los votos de pobreza y castidad nos apartan de realizarnos en esos campos, y el de obediencia nos lleva a poner nuestra libertad en hacer la voluntad de Dios manifestada en los requerimientos de la situación, en el carisma congregacional, en las opciones del grupo y en último lugar en la voluntad del superior. El no jugarse la libertad a fondo en esos dos campos, tan centrales en la realización humana, tiene el enorme peligro de privar la vida de peso y contenido humano, ya que los aspectos a los que se renuncia son los cauces en los que la mayoría se hace adulta. Este peligro no debe ser subestimado. Pero cuando se lo encara desde la radicalidad evangélica, la libertad de ataduras tiene como finalidad acentuar al máximo la ductibilidad a la acción actual de Dios, es decir vivir de la relación con él y de este modo visibilizar su acción.

Con nuestra vida visibilizamos la acción actual del Espíritu de Dios sólo si vivimos de la relación de él con nosotros y de nuestra correspondencia a él. La gente ve que Dios es el Dios de la vida, si vivimos de él. Ahora bien ¿cómo sabrán otros y aun nosotros que vivimos de él, si vivimos con más seguridad y reconocimiento social que el ochenta por ciento de nuestros conciudadanos? En una situación así el voto de castidad puede degenerar en el sacramento de la instalación: es una situación tan ventajosa, que por ella se puede renunciar a la compañía de una esposa y a la alegría de unos hijos, y de paso también a tantos trabajos y tanta responsabilidad. Es decir que sólo desde una vida austera y

sobre todo desde la libertad respecto del tener y el consumir y desde el exponer la seguridad y aceptación social por la justicia del reino es cierto que uno es dúctil a la acción de Dios y puede por tanto transparentarla creíblemente.

Así pues mística para la Vida Religiosa significa una relación con Dios que moldee todos los aspectos de la vida, la adquisición de una completa libertad interior para que uno se deje moldear por la relación. Esto significa que la mística de la Vida Religiosa es eminentemente pascual: implica una muerte muy real a la búsqueda de seguridad económica y reconocimiento social, implica una vida de privaciones, por supuesto de cualquier exceso nocivo, pero también de elementos vitales útiles y convenientes. Sin un vacío real, Dios no encuentra espacio para dirigir cada paso de nuestra vida. El actualismo que caracteriza a la Vida Religiosa, esa ductibilidad para que Dios pueda poner al religioso en el lugar en el que él quiere manifestarse y con las actitudes que revelen su presencia y voluntad, exige como condición previa la renuncia radical a la posesión, no sólo de cosas sino sobre todo de prestigio y en el fondo la renuncia a uno mismo.

Así como lo típico de la espiritualidad laical es que la relación con Dios lleve la voz cantante en esa trama enmarañada de relaciones en las que está implicado, más aún estructuralmente comprometido, lo característico de la Vida Religiosa es dejarlo todo para que todas las actividades y relaciones que se vayan entablando sean expresión de esta dedicación a él, de su voluntad sobre el mundo. Hay en la Vida Religiosa una dialéctica muy radical de despojo y de asunción, de muerte a aspectos medulares de la trama de la vida, para vivir como resucitados y resucitadas la condición de hijas e hijos de Dios y de hermanas y hermanos de Jesús de Nazaret y en él de todos.

Todos los cristianos tenemos que vivir la fraternidad de los hijos de Dios. Pero es distinto vivir como hermanos esposos, hermanos padres, hermanos propietarios o empleados, hermanos políticos, hermanos enemigos, que vivir tendencialmente como hermanos hermanos, ya que se ha renunciado a la familia, a la inserción en el circuito económico, a la política militante. "Ser eunuco por el Reino", "dejar casas y campos por el Reino", "negarse a sí mismo" por el Reino no es algo pedido a todos y es algo bien radical. La vida nueva actúa a la medida de la radicalidad de la muerte. Si ella no se da en una medida apreciable, la Vida Religiosa es sal que ha perdido el sabor, es mentira viviente, ya que profesa lo que no vive.

Esta concepción de la vida carismática excluye una Vida Religiosa masificada. Un tipo de vida así no puede no ser altísimamente personalizada. Eso no significa que sea para pocos. Es para aquellos a los que Dios llama, ya que no puede entenderse como una decisión voluntarística sino como la respuesta

humilde y generosa al don de Dios. La Vida Religiosa no es de perfectos sino de los que cada día deciden vivir así, aunque en el examen del día reconozcan una y otra vez que no estuvieron a la altura. Dejan de ser religiosos si se resignan a no intentarlo poniendo en ello toda la vida. El resultado, la fecundidad, queda en manos del que los llamó.

Ahora bien, la Vida Religiosa no es de anacoretas sino de cenobitas, es decir es una hermandad que se establece al entender cada uno su vocación personalizada como convocación. Eso significa que el empeño en responder incluye la ayuda fraterna para que los demás también procedan con la misma fidelidad. Éste es el sentido preciso de la funcionalidad de las reglas y normas de la Vida Religiosa. A ello deben encaminarse y por ello deben medirse. No sólo eso, la vida religiosa posconciliar conoce la novedad histórica de la comunidad como fraternidad evangélica directa y abierta, como sustitución a la antigua vida regular. La vida regular no es privativa del cristianismo: existe en otras religiones y siempre alcanza una gran estabilidad. Sin embargo la fraternidad directa, como no está soportada por normas, reglas y horarios preestablecidos sino atendida a su ejercicio efectivo, no tiene más estabilidad que la derivada de la actuación de la fraternidad, depende íntegramente de que la fraternidad se haya internalizado tanto que se convierta en hábito, es decir en fidelidad. Esto significa que un indicador muy fehaciente de la existencia de relaciones trascendentes con las personas divinas es la existencia real de esa fraternidad evangélica directa y abierta, que es rigurosamente trascendente.

LA PROFECÍA DE LA VIDA RELIGIOSA ES LA VIDA CONCRETA QUE NACE DE ESA RELACIÓN TRASCENDENTE

La profecía peculiar de la Vida Religiosa radica en este modo de vivir, y si él no se da, ninguna proclamación ni obra podrá suplirla. La profecía es la verificación de esa existencia mística. Es ese vaciamiento y esa obediencia radicales, o dicho de otro modo esa libertad y disponibilidad totales lo que constituye desde el punto de vista del religioso su disposición a lo que Dios quiera hacer con él. Pero es lo que de hecho el Señor va haciendo con él lo que dice a los demás el sentir y el querer de Dios. La mística como tal es trascendente. La vida que sale de esa relación trascendente es el modo que tienen los demás de percibir la verdad y la fecundidad de esa relación con Dios. Así pues, la otra cara de la mística es la profecía.

La relación con Dios nunca es ensimismada. El que se relaciona con el Dios cristiano, en su encuentro acaba llevando con él al mundo, y acaba

encontrándolo en Dios, y Dios nunca retiene sino que envía a participar de la misión de su Hijo. Así pues la mística, como es la relación filial con Dios que entabla un hermano, va al encuentro con Dios llevando consigo a los demás y va al encuentro con los demás llevando consigo a Dios. Así pues la mística cristiana nunca es desentenderse de los demás para recrearse en Dios. Esa falta de solidaridad sería negar el amor que Dios derrama en uno. La mística cristiana es siempre de encarnación: de echar la suerte con los demás. Pero quien va a Dios como hermano, va a vaciarse en Dios, a rendir completamente la propia voluntad a la suya, a ponerse completamente a su disposición. Sabe que no es tiempo aún del abrazo sin término, que este tiempo está signado por el envío. Por eso la mística toma la forma de enviado de Dios al mundo.

Lo característico del laico es consagrar el mundo al vivir la familia, el trabajo, las múltiples relaciones sociales, la política, desde el espíritu de las bienaventuranzas: desde la pobreza espiritual, desde la misericordia, la mansedumbre, la limpieza de corazón, la procura denodada de la paz, el hambre y sed de justicia. Lo propio del religioso es manifestar la presencia del futuro. El futuro es Jesús resucitado. Es futuro, caminamos hacia su encuentro. Pero ya actúa sobre nuestro presente atrayéndolo a sí. La profecía del religioso es vivir del futuro, pero no huyendo del presente hacia adelante sino haciéndolo presente en el presente de modo que éste se desabsolutive y quepa una humanidad más plena. Por eso su vida es una existencia pascual. Ha muerto no sólo al pecado sino a la prestancia del presente, pero vive la vida eterna: la existencia fraterna de los hijos e hijas de Dios. La profecía es la concreción de esa existencia filial y fraterna: las manifestaciones de libertad filial que libra de la preocupación y la angustia dentro de la necesidad y capacita para ocuparse en la obra de Dios, que es construir expresiones concretas de fraternidad. Quiero insistir en que la base para poder salir al paso de necesidades del presente es la libertad interior que se logra en la desposesión radical que simbolizan los votos cuando son trascendentes. En este sentido la mística es la base de la profecía.

También lo es en otro sentido: mística es vivir de la misericordia de Dios: en el doble sentido de creer que Dios lo acoge a uno inmerecidamente y de derramar sobre los demás la misericordia que él tiene con uno. La profecía es la historización de dar rienda suelta a la misericordia. Si el religioso ha renunciado a los ejes estructurales de la vida y está completamente disponible a la acción de Dios en él, el ejercicio de la misericordia no será solamente el modo como vive su trabajo, sus relaciones familiares y sociales, sino que será más precisamente lo que structure su vida, será el qué y no sólo el cómo. Ése es el sentido de tantas obras de la Vida Religiosa cuando son verdaderamente carismáticas. Pongamos dos ejemplos.

Vivir carismáticamente una obra educativa es vivirla de modo que la normalidad exitosa no sea lo absoluto sino sólo una plataforma abierta al encuentro humano con los docentes, padres y representantes y alumnos, en el que se cultive y florezca la humanidad que tiene su arquetipo en Jesús de Nazaret. Esto implica que los que se encuentran no están determinados por sus funciones sino que sus funciones son canales para su constitución como sujetos, como seres autónomos y responsables que ponen su realización y felicidad en la entrega a causas concretas trascendentes.

Lo mismo podemos decir de la conducción carismática de un centro de salud popular. No es poco conseguir una normalidad dinámica, en este caso podemos decir que eso es ya un empeño trascendente; pero lo más carismático está en llevar el proceso de atención de tal modo que los enfermos puedan crecer humanamente en ese trance doloroso, para lo cual el personal que los atiende debe entablar con ellos relaciones mutuas y horizontales. Es claro que este tipo de relaciones no está contemplado en el horizonte del sistema. Pero sólo ellas lograrán que el paso por el centro pueda ser salvador en todo caso para los enfermos, y humanizador también para los que los atienden.

No hace falta explicar que la existencia de la comunidad como fraternidad evangélica directa y abierta constituye no sólo la mejor plataforma para ese tipo de dedicación, sino que en sí es una profecía insigne en un mundo en que no es fácil realizar alternativas superadoras entre el individualismo que entabla relaciones sin comprometerse a constituir un nosotros y el corporativismo despersonalizador.

III DIFICULTAD Y EXIGENCIA QUE PLANTEA LA CRISIS ACTUAL PARA QUE LA VIDA RELIGIOSA SEA MÍSTICA Y PROFÉTICA

CRISIS ECONÓMICA Y CRISIS DE SENTIDO

América Latina atraviesa por una tremenda crisis económica. Esta crisis se traduce en una gran inseguridad ya que ha quedado radicalmente disminuido el papel del Estado como plataforma de solidaridad. El contrato de trabajo no está protegido y por tanto el puesto de trabajo es tremendamente volátil, además la seguridad social apenas funciona, por lo que la enfermedad y la vejez amenazan más a la seguridad vital que al propio cuerpo. El salario no basta ordinariamente para que viva la familia, por tanto tiene que trabajar no sólo el varón sino la esposa y los hijos que puedan.

Esta crisis económica no es el efecto de la transformación indispensable para la entrada en la economía globalizada en condiciones de iniciativa dinámica. No está producida por la sobreexplotación de los empresarios que descargan en los trabajadores el costo de la transformación. Así es en algunos casos, pero en la mayoría se debe precisamente a la incapacidad de emprender una transformación superadora y a la ausencia de un Estado y unas organizaciones intermedias con objetivos claros, capacidad de gerencia y sensibilidad social. Es pues una crisis estructural, signo de que la región no es hoy por hoy viable y no encuentra salidas.

Esto significa que la crisis no es principalmente económica sino de modo más radical de proyecto, de rumbo, de sentido histórico, y más profundamente aún de penuria de subjetividad social para enfrentarse al desafío. Todos tenemos que crecer mucho más como sujetos y tenemos que plantearnos realmente el problema de la incorporación de las mayorías populares, con las transformaciones que ello conlleva en la estructura social.

El deterioro económico y la descomposición del tejido social han sido tan rápidos que muchos están aún como pasmados, tratando de procesar el duelo, otros muchos buscan salidas individuales, y todavía es minoría la que se plantea responder al desafío.

A la mayoría de las congregaciones religiosas esta crisis les ha sorprendido en pleno proceso de implantación en la región e incluso cuando el proceso entraba en crisis. Después de un período de trasplante e institucionalización, cuando empezaba el afianzamiento de las vocaciones, pero cuando más se notaba la desproporción entre los requerimientos de las obras y la escasez de religiosos activos para llevarlas, en parte por el envejecimiento de los que las iniciaron y en parte porque muchos de los insuficientes relevos están aún en formación, la crisis económica y societal amenaza con echar todo al traste.

Pero hay todavía un aspecto de la situación que golpea de modo más sordo pero mucho más hondo también. Es la desvalorización de la propuesta cristiana en la dirección dominante de esta figura histórica, centrada en el producir y consumir, negadora de entidades colectivas y por tanto de proyectos históricos, que provoca la fragmentación humana y niega la responsabilidad social. En este esquema la relación con Dios como Padre materno y el seguimiento de Jesús para ponerse al servicio del Reino, de la construcción del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, no tienen ningún sentido.

Si el aspecto económico y social de la crisis podía ser percibido como una dificultad ambiental que amenaza desde fuera, esta irrelevancia de lo cristiano

se siente como una amenaza total porque significa borrarlo a uno del mapa, ya que relega lo religioso a ofertas privadas para consumo privado. No creo que la Vida Religiosa como cuerpo haya querido hacerse cargo de este desafío, mucho menos que se dedique a responderlo, con las transformaciones que él conlleva.

REACCIÓN A LA CRISIS ECONÓMICA Y EXIGENCIAS PENDIENTES

La Vida Religiosa está demasiado ocupada en responder a la crisis económica y a la de la agudísima escasez de personal. Es claro que las entradas económicas han disminuido drásticamente. Ello se refleja en un modo de vida bastante más austero, vivido en general con libertad evangélica. Este aspecto es positivo y ha tonificado a la Vida Religiosa. Con cierta frecuencia también ha ayudado a vivir la solidaridad comunitaria de modo bastante realista y sacrificado. No ha sido negativo que las religiosas y religiosos se hayan tenido que profesionalizar para ganar un sueldo, aunque ha disminuido un tanto la libertad para misiones más creativas y gratuitas, cosa que es de lamentar. A la hora de cerrar casas por la perentoria escasez de personal ha prevalecido frecuentemente la lógica institucionalista, y se han cerrado muchas obras de inserción. Sin embargo tanto la caridad, que es ingeniosa, como la solidaridad comunitaria sigue permitiendo este tipo de dedicaciones, que no pueden faltar en la Vida Religiosa, si quiere salvaguardar su condición carismática.

Pero no se puede ocultar que la Vida Religiosa no se ha planteado si en el pavoroso empobrecimiento de las mayorías de la región no hay un reclamo del Señor, más aún una oportunidad que él nos ofrece para una recarismatización mucho más radical. Es cierto que la Vida Religiosa excluye una pobreza como la que viven las mayorías porque ello iría en contra de la fraternidad. Pero del desvalimiento casi absoluto con que viven los pobres, debido a la exclusión del mercado de trabajo y a la falta de mecanismos de solidaridad social y la consiguiente dedicación casi obsesiva a la lucha por la sobrevivencia, a la austeridad asegurada de muchas congregaciones, hay bastante trecho; y no digamos nada, si comparamos esa pobreza con la relativa confortabilidad con que viven no pocos religiosos. La pregunta muy sencilla es, el voto de pobreza y la solidaridad con los pobres ¿no nos piden experimentar de algún modo la pobreza real de las mayorías, por lo menos como relativa carencia y algo de inseguridad, ya que no puede ser carencia ni inseguridad total?

Es claro que en esta situación de catástrofe en la que cada cual busca salvarse como puede, sin una relación fundante con Dios, sin verdadera mística,

no hay libertad para no buscar compulsivamente la seguridad. Por eso la mística, es decir el apoyarse tan realmente en Dios que se pueden afrontar los riesgos de caer en la pobreza y la inseguridad, es hoy auténtica profecía. ¿No es ésta la profecía que Dios nos pide y que la gente aguarda? Creo que deberíamos avanzar simultáneamente en dos direcciones: Ante todo en la solidaridad abierta con los pobres, entendiendo por tal la que no es mero ejercicio profesional sino relación personal. Creo que esta solidaridad es tan importante, que sin ella no se cumple hoy el voto de pobreza y la Vida Religiosa se convierte en antisigno. Pero también hay que avanzar secundariamente en el camino de la libertad real respecto de cosas, en el camino del despojo, entendido como no necesidad. Sin este esfuerzo, la solidaridad se verá amenazada, se estancará, bien porque se convierta en mera profesionalidad, bien porque se dará una retracción, por no poder soportar las exigencias.

LA CORPORATIVIZACIÓN COMO MODO DE PALIAR LA CRISIS DE SENTIDO

El modo meramente instintivo de adaptarse a esta época de mercado corporativizado y de enfrentar la escasez de vocaciones es corporativizándose. Esto implica distinguirse de la competencia por la marca de los productos que oferta y cultivar así un mercado en base al sentido de pertenencia a la familia congregacional. Cada obra se identifica por los iconos de la familia: desde el nombre del plantel a la efigie del fundador o la fundadora en sitios céntricos, a máximas de ellos en las paredes, a la celebración de fechas claves de sus vidas y la de la congregación, a prácticas que ellos recomendaron, reuniones incesantes respecto de sus propuestas en el área correspondiente, sea la educación, la salud, la vida devocional, al estilo de organización, hasta descender a cosas mucho más triviales como franelas, cachuchas, bolígrafos con el logos característico, afiches alusivos y otras muchas señas de identidad.

Obviamente que algo de esto tiene que existir, es sano que exista, es humano. Lo que caracterizamos de corporativo no es que exista sino que su desarrollo sea tan desmesurado que lo carismático ya no significa el modo peculiar con que el fundador o la fundadora siguieron a Jesús de Nazaret sino que en la práctica se configura como una oferta integral, que incluye, por supuesto, referencias a Jesús de Nazaret. El énfasis en lo que distingue a la familia religiosa de las demás es tal, que lo común cristiano es realmente secundario, incluso lo común que caracteriza a la Vida Religiosa, más aún lo que congregaciones comparten como perspectiva de Iglesia y proyecto pastoral. La consecuencia

más visible es la pérdida de la intercongregacionalidad y de la pastoral de conjunto.

Queremos insistir que valoramos como algo sumamente positivo explicitar la propuesta cristiana en las obras que lleva la Vida Religiosa: es nuestro tesoro que, porque nos llena, queremos compartir con los que compartimos el trabajo. El retraernos de dar esta propuesta, que tuvo lugar en décadas pasadas por efecto de la aceptación tácita e incluso a veces programática de la secularización, no fue fecunda sino que privó de energías y dirección vital a muchas personas e incluso a veces a los propios religiosos. Pero cuando esta explicitación de lo religioso forma parte de la propuesta corporativa no busca tanto la conversión cuando la asunción de un lenguaje, de un estilo, de un aire de familia, de una identidad. Por eso lo cristiano se centra en gran medida en los elementos que caracterizan a esa familia religiosa. Este carácter corporativo se echa también de ver en que se propone también con una cierta compulsividad y tiende a ser asumida por los colaboradores como parte del paquete laboral. Esto suele acontecer en un ambiente efusivo que enmascara la presión, incluso a los ojos de los propios religiosos, y en muchos casos se suele aceptar sinceramente porque ese cierto familismo se vive como la tierra propia deseada en este mundo sin hogar y porque hace más llevadero el trabajo, que tiende a ser visto desde ese ambiente como obra común y compartida en la que el no religioso no es un simple asalariado.

Esta funcionalidad de la propuesta, incluso su relativa positividad, el avance real que las personas sienten al participar en ella, oculta el déficit de trascendencia, tanto en el sentido de que las relaciones con la familia que se ha formado en torno a la congregación religiosa suplantando la centralidad de la relación con el Padre de Jesús y el seguimiento a Jesús de Nazaret, como en el de que el confinamiento a ese ámbito particular sustituye a la encarnación abierta y solidaria en su sociedad.

Los religiosos que están en esta propuesta, como se la pasan verbalizando el carisma fundacional, no perciben que llega un punto en que la verbalización del carisma es inversamente proporcional a su ejercicio. El carisma es acción, la relación con el Espíritu es coincidir con él en la acción. Tiene sentido la referencia a Jesús porque la acción se plantea como seguimiento suyo, y secundariamente también es pertinente la tematización del seguimiento del fundador o la fundadora porque el seguimiento de Jesús se da en la Vida Religiosa según la modulación de la fundadora o el fundador. Pero cuando lo secundario lleva demasiado tiempo y energías, acapara en gran medida la atención, de tal modo que de hecho es el centro de la propuesta institucional, ya no se puede decir que es una modulación

del seguimiento de Jesús de Nazaret sino que en realidad sustituye al seguimiento o por lo menos lo vuelve secundario. Creo que algo de esto está pasando.

CORPORATIVISMO VERSUS ENCARNACIÓN SOLIDARIA

Para mí el efecto más grave de esta corporativización es que impide la constitución de las religiosas y religiosos en sujetos, que es la contribución que debería dar hoy la vida religiosa en América Latina y que debería constituir su profecía más elocuente y significativa. En efecto, los religiosos que viven de este modo se definen como miembros más o menos cualificados del conjunto congregacional, y más allá de él, del conjunto de la familia de religiosos y laicos que se agrupa en torno. Quien se define como miembro de conjuntos no se define como persona, ya que al trascendentalizar una relación que no es trascendente, relativiza las relaciones trascendentes de hijas e hijos de Dios y de hermanas y hermanos, que son las que constituyen como personas.

El efecto más demoledor del mercado totalitario es precisamente la compulsividad, derivada tanto de la ley de hierro de la competencia como de la fascinación para consumir. La competencia impulsa a adaptarse, a singularizarse por la excelencia dentro de las reglas de juego; la propaganda nos seduce elementarizándonos, disolviendo nuestra estructuración personal para que manden en nosotros los impulsos más elementales, ya que entregarnos a ellos es entregarnos al consumo que mágicamente promete colmarlos. Por ambos caminos se nos impide constituirnos como sujetos, es decir se nos hace ver que es inviable vivir desde la autonomía responsable, desde la libertad liberada, desde la raíz del querer y que menos aún está el tiempo para la entrega personalizada a personas y a causas personalizadoras.

En América Latina la omnipresencia de las corporaciones mundializadas y el déficit de vida ciudadana, de organizaciones intermedias y de política genuinamente democrática conspiran al unísono contra la constitución del sujeto, con lo que se establece un círculo vicioso, porque sólo verdaderos sujetos pueden constituirse en auténticos ciudadanos, revitalizar la democracia y poner reglas de juego a las corporaciones descorporativizando el mercado.

En esta situación ¿no estaría llamada la Vida Religiosa a cultivar las relaciones de hijos y hermanos, de las que dice vivir, con tal prestancia que al vivir realmente de ellas se constituyeran en auténticos sujetos, en mujeres y varones libres, y contribuyeran a crear sujetos densos desde su libertad liberada? Si santidad connota peso humano, fundamento, densidad personal, prestancia,

pero no autocentrada sino transitiva, recibida y entregada ¿no sería precisamente ésa la contribución específica que la región necesita y espera?

El corporativismo es un sustituto barato de esta fraternidad trascendente, ya que el tono cálido, la convivialidad efusiva, incluso la generosidad dentro del grupo suenan al que los vive como auténtica fraternidad cristiana; más aún porque se alude constantemente a motivos cristianos. Pero no es así. Primero porque el lazo de unión es el carisma, pero no en cuanto una insistencia concreta del seguimiento de Jesús sino como contenidos específicos cultivados de algún modo por sí mismos, como señas de identidad. Así pues, son contenidos buenos, pero no trascendentes sino trascendentalizados. Este tipo de contenidos no da lugar a verdaderos sujetos que se relacionan de modo abierto, en el nivel de lo humano, que es por eso personalizador, sino que se desarrolla al nivel de compañeros, de correligionarios. La contraprueba de que esto es así es que ese aire de familia, que resulta tan gratificante, se desarrolla entre los que lo comparten, no busca trascenderse de modo abierto.

Insisto tanto en el corporativismo de la Vida Religiosa porque, a diferencia del de las corporaciones económicas mundializadas, que buscan el privilegio y de este modo conspiran con lo que de positivo tiene el capitalismo, que es la competencia abierta basada en la productividad lograda por la constante innovación técnica y el perfeccionamiento incesante de la organización empresarial, el de las congregaciones religiosas es, digamos, sano, ya que no quiere privilegios a costa de nadie sino que se basa en una propuesta cualitativa que cultiva con esmero. Su límite es que es un modo sano, pero no profético, de superar la carencia de hogar en este mundo desalmado. No es profético porque es un modo de salvarse del ambiente general. Es lo contrario de la encarnación que propugnó el Concilio, que significa meterse solidariamente en el mundo para salvarlo al modo de la levadura. En esta falta de encarnación radica su falta de trascendencia. Sin embargo no es fácil que se perciba porque las religiosas y religiosos salen de sus comunidades para hacer comunidad con la familia que comparte el carisma. Es verdad que hacen tuyas las alegrías y esperanzas, las angustias y tristezas de sus colaboradores y destinatarios. ¿No consiste en esto precisamente la encarnación solidaria que propuso el Concilio? No, porque la solidaridad que propone el Concilio es con los seres humanos de nuestro tiempo; lo que pide es la "unión íntima con la familia humana universal" (GS 1). Por eso añade: "nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (id). La solidaridad primordial y trascendente, según el Concilio, es con los seres humanos como tales, no con los míos, los de mi espiritualidad. Si se diera la primera solidaridad de modo tan concreto como se presenta la segunda, no

habría ningún problema en que ésta se diera, como también es trascendente la comunidad religiosa como fraternidad evangélica directa cuando es abierta. El problema no es lo que se hace sino su carácter sustitutivo y no complementario. Si todo ese mundo alrededor del carisma sirviera para una encarnación más decidida y transparente en la sociedad que nos toca vivir, ya no estaríamos hablando de corporativismo.

El problema del corporativismo es que confunde el ejercicio del carisma con su verbalización, la relación trascendente con la relación establecida en base a códigos compartidos, la formación de familias con la constitución de la gran familia de las hijas e hijos de Dios.

EMERGENCIA DE NUEVOS SUJETOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA Y NACIMIENTO DE UNA NUEVA ÉPOCA

Hasta ahora hemos hablado de la crisis económica de la región y de la crisis que provoca esta nueva época en la que lo cristiano no tiene más vigencia que la que le otorguen sus adherentes. Insistíamos que la crisis económica ni siquiera se encara a nivel institucional ni de sujetos sociales y que por eso no tiene visos de resolverse sino que se va agravando cada vez más. Vamos ahora a explicitar el problema de los sujetos sociales porque tiene que ver con la institución eclesiástica y en su tanto con la Vida Religiosa.

Es evidente que a nivel mundial hemos entrado en una época nueva cuyos perfiles todavía no se perciben con nitidez. Pero debería quedar también muy claro, y sin embargo no lo está, que a nivel de la región latinoamericana también estamos transitando a otra época. La época a partir de la cual nació América Latina tenía por sujetos a los amerindios. La que se forma en el siglo XVI y dura hasta la segunda mitad del siglo XX tiene por sujetos hegemónicos a los españoles y portugueses y más en general a los occidentales. Esta época se divide en dos períodos: en el primero comparten la hegemonía los españoles europeos (fuera del caso de Brasil y las Antillas menores) y los americanos. En el segundo, ésta pasa íntegramente a los americanos. Entre ambas etapas está la guerra de la Emancipación. Los occidentales aclimatados en América, oriundos ya de ella, pensaron que habían crecido tanto que no necesitaban ya el impulso de los de Europa y por eso rechazaron su dominio. Ellos solos podían señorear a los demás americanos, tanto a los amerindios como a los negros como a los distintos tipos de mestizos, que fue la novedad histórica que se incubó en esa época. Bajo formas políticas diversas los occidentales no cejaron en su empeño de dominar

a los demás. El dominio se objetivó en las instituciones, moldeadas por ellos. Los partidos políticos, los parlamentos, el sistema judicial, la burocracia estatal, empezando por la educación, los ejércitos, pero también los gremios empresariales, profesionales y los sindicatos... todo tiene la impronta criolla. También la institución eclesiástica es una institución criolla.

La masificación de las instituciones conforme avanzaba el siglo XX tenía dos raíces: la primera que los occidentales americanos no podían cubrir todos los puestos. Pero la segunda es el empuje de los demás pobladores de América Latina. La democracia, para los occidentales dominantes significó que se podían admitir en la clase dominante no sólo a los occidentales sino a los occidentalizados. La educación, la política y el trabajo profesional han sido los grandes canales de ascenso. Pero se entendió que en todo caso el paradigma no es otro que el occidente. Lo no occidental es muy valioso para los museos y para el folklore. Hay que venerarlo, sin duda, pero debe ser puesto cuidadosamente de lado para el funcionamiento estructural de la sociedad.

Pues bien, hoy muchos sujetos no occidentales de América Latina asumen bienes civilizatorios y culturales del occidente para conservar su identidad no occidental. Así como en Europa muchos emigrantes y más aún hijos o nietos de emigrantes nacidos allí reivindican el derecho a no asimilarse sino a conservar su identidad, así en América Latina un número creciente de amerindios, de negros y de mestizos y mulatos, que obviamente son la mayoría de la población, empiezan a reivindicar con toda energía y resolución su condición de sujetos sociales. Ya no quieren asimilarse. Prefieren asumir aquellos bienes civilizatorios y culturales que les posibiliten vivir desde su identidad y configurar con ella los países a los que pertenecen. Mucha de la agitación presente tiene como uno de sus componentes ineludibles la emergencia histórica de estos sujetos sociales que aspiran resueltamente a reconfigurar América Latina de un modo inédito. Es terrible ceguera histórica no quererlo ver.

LA VIDA RELIGIOSA, HERALDO Y COMPAÑERA DE CAMINO DE ESTOS NUEVOS SUJETOS QUE SURGEN RECLAMANDO SU LUGAR

¿Qué tiene que ver esta realidad surgente con el tema que nos ocupa? La emergencia de estos nuevos sujetos sociales que exigen un reacomodo a fondo de los paradigmas, y por tanto de las instituciones y del ambiente, reclama a la Vida Religiosa de dos modos. Ante todo le piden que no obstaculicen la emergencia de estos sujetos, que la discernan como algo querido por Dios, que la proclamen

como un acontecimiento de justicia histórica que reclama que se le dé lugar y más en concreto que le dé lugar el sujeto social de occidentales y occidentalizados, con lo que eso entraña de redimensionar su lugar social y sus expectativas y, por supuesto, sus relaciones con ellos.

Pero la Vida Religiosa en América Latina ¿podrá asumir esta profecía, si ella misma forma parte de ese sujeto social que tiene que ceder lugar? Si ella vive la crisis, como las demás instituciones, como una amenaza que hay que conjurar hasta que se pueda ¿cómo va a ver la emergencia del sujeto amerindio, negro y mestizo como algo querido por Dios, como una irrupción posibilitadora, enriquecedora, dinamizadora? ¿Cómo se va a alegrar de ella y va a ser su heraldo?

Es claro que una Vida Religiosa corporativizada, que se mira a sí misma con complacencia, que vive una existencia centrípeta, no tiene ojos ni sensibilidad ni capacidad de aventura, es decir no tiene carisma para mirar en esa dirección. Como tampoco una Vida Religiosa tan sobrecargada institucionalmente que toda su energía está concentrada en que funcionen las obras hasta que se pueda. Como tampoco una Vida Religiosa absorbida por la angustia de resolver el problema del relevo vocacional. ¿Y no es ésa en gran medida la Vida Religiosa que existe en América Latina hoy?

Es claro que sólo una Vida Religiosa cuya relación con las personas divinas sea tan densa que vaya configurando a sus miembros, a sus comunidades y a sus instituciones, es decir una Vida Religiosa mística, podrá abrirse a esta novedad epocal tan azarosa y embarcarse en ella desde la sensibilidad de la encarnación. Sólo ella tendrá libertad para emprender esta aventura.

Podríamos decir que la Vida Religiosa es la institución más preparada para esta misión. Y de algún modo así es, si tomamos en cuenta a esa Vida Religiosa que desde los años sesenta se encarnó en medios populares y a ésa que asumió la perspectiva popular como perspectiva desde la que veía lo demás. Sólo que esa Vida Religiosa no es hoy la que da la pauta. Ni siquiera se puede decir que ésa sea la tónica entre los que viven en esos medios. Porque se puede vivir y se vive entre los pobres desde una lógica institucionalista, que es lo contrario que una actitud de encarnación. Sin embargo sí queda una minoría que podría ir alumbrando el camino. Ver claro esta dirección histórica y verla como oportunidad salvífica, alegrarse con ella y acompañar el proceso desde abajo es sin duda una misión que Dios encomienda a la Vida Religiosa en América Latina y que está llamada a ser profecía elocuente y renovadora.

Pero, claro, la condición de posibilidad para emprender este proceso sin trampa es poner en claro su configuración occidental, como parte de la institución

eclesiástica, y preguntarse si Dios no le pide alumbrar nuevas posibilidades, tanto en el cristianismo latinoamericano como más en concreto en la institución eclesiástica, como también en sí misma. Si no contribuye a que también en la Iglesia latinoamericana los sujetos occidentales den lugar para que los sujetos no occidentales ocupen su puesto sin asimilarse sino dando lugar a otras configuraciones, no tendrá autoridad moral para pedirlo en otras instituciones. Ahora bien, hablando en cristiano nuevas configuraciones sólo pueden provenir del seguimiento de Jesús con la misma radicalidad que la Iglesia primitiva, que los santos de otras épocas, que las fundadoras y fundadores de las órdenes y congregaciones religiosas. Y aquí viene de nuevo la unión inextricable entre profecía y mística. Si falta esta dimensión, todo se reducirá a una lucha sorda o abierta por el poder.

SÓLO DIOS ES POBRE

P. Carlos Bazarra, O.F.M, Cap.*

Abstract

The divine reality implies a human dimension, such as an personal trinitarian opening. In this way, it is possible to sustain that only God is really human. In this humanity we can discover in God a poverty that is not a deficiency, but an anthropological reality, such as the kenosis, yearning of brotherhood and communion. Our human and spiritual poverty will never reach the extreme poverty of God that is revealed to us in Jesus. In such a way, only God is really poor.

Desde siempre se viene diciendo: "Sólo Dios es Dios".

La contraposición radical se encuentra entre lo divino y lo no-divino. Lo no-divino no puede ser divino, so pena de caer en "contradictio in terminis". Con la misma lógica se contraponen lo finito y lo in-finito, lo creado y lo increado.

Dios solo, frente al océano de las criaturas. Dios no es creado. Aquí estaría el binomio fundamental: Dios increado, y las criaturas creadas, si hemos de ser fieles al concepto de criatura. Soledad original, pluralidad creatural.

¿Pluralidad de Dioses? Monoteísmo frente a Politeísmo. Hemos de llegar a la conclusión que sólo Dios es Dios, incluyendo la unicidad en el concepto de lo divino. Lo "único" frente a lo "múltiple", incompatibles bajo el mismo aspecto.

Antes de hablar de Trinidad, que se mantiene dentro de la realidad monoteísta, analicemos lo divino.

* El Dr. **Carlos Bazarra, O.F.M, Cap** es Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y Doctor en Teología Dogmática por la misma PUG. Ha sido Director de los Estudios de Teología del ITER y Provincial de los Capuchinos en Venezuela. Es profesor del ITER y autor de innumerables libros y artículos teológicos, reconocido por sus aportes en la Teología Espiritual.

Salvando estos binomios fundamentales, podemos reflexionar si otros adjetivos los podemos localizar dentro de lo divino y lo no-divino, denominaciones comunes a Dios y a lo no-dios.

1. DIMENSIÓN HUMANA.

Solemos hablar de lo humano como perteneciente a lo no-divino. ¿Podríamos introducir lo humano en lo divino? ¿Hay incompatibilidad entre lo divino y lo humano?

Por humano yo entiendo no sólo una realidad ontológica, sino una densidad dinámica, un estilo de vivir. Por ejemplo, de una persona podemos decir que es humana o que es in-humana (no humana). La realidad ontológica (ser racional) no siempre se corresponde con una misma dimensión operativa. El ser racional (hombre o mujer) no siempre es humano.

Entonces lo humano no se identifica con una realidad ontológica. De ahí podríamos concluir que lo humano puede encontrarse no sólo en lo no-divino, sino también en lo divino.

¿Cuál sería este estilo de vivir humano? Nuestro léxico subraya lo humano como una apertura hacia el otro, en gesto de benevolencia, comprensión, afecto, misericordia, perdón.

En todo hombre o mujer encontramos una historia, desde su realidad infantil (actitud egocéntrica) hasta su condición de adulto, que puede ser una actitud de aceptación o de negación del otro, actitud humana o actitud inhumana. Pueden ser actitudes permanentes o discontinuas. Lo podemos llamar "alteridad", como la salida del ensimismamiento hacia la comuni3n con el otro.

Entre hombres y mujeres encontramos seres humanos e inhumanos. Lo humano es una dimensi3n positiva, que enriquece a la persona adjetivada de ese modo. La meta del var3n o de la hembra es la humanizaci3n: que el hombre sea humano, que la mujer sea humana.

¿Podemos hablar de un Dios humano en el mismo sentido que hablamos de un hombre humano? ¿Cabe en Dios la alteridad?

La realidad ontol3gica divina es pura divinidad. Pero en el terreno del dinamismo, un "Dios Amor" (1 Jn 4, 8 y 16) parece evidente que no puede ser egoc3ntrico, un amor ensimismado, sino un amor abierto al otro. Dentro de la doctrina trinitaria encaja perfectamente el amor de cada persona a las otras personas divinas. A la realidad ontol3gica divina debemos a3adirle la din3mica

humana de amor al otro, la alteridad. Y dentro del concepto monoteísta de la divinidad, a través del concepto de "creación", se muestra su carácter humano: "Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo habrías hecho" (Sb 11, 24).

La humanidad cabe en Dios, no como una sustancia sobreañadida a la divinidad, sino como una dimensión dinámica que proyecta a Dios hacia el amor a los otros.

Si a esto añadimos el dogma de la Encarnación, nos ofrece un aspecto a tener en cuenta. Una persona de la Trinidad se hizo hombre: "La Palabra se hizo carne" (Jn 1, 14). Este hombre, Jesús, tuvo que hacer el recorrido propio de todo hombre: de hombre a humano.

Ahora, la segunda Persona de la Trinidad, además de ser divina, y con su dimensión humana común a todas las Personas divinas, es también hombre, y con dimensión humana lograda en plenitud en el proceso histórico de su vida terrena.

Conclusión: Dios es humano, en cuanto Dios y en cuanto hombre. He aquí una dimensión que puede realizarse en lo divino y en lo no-divino.

Cuestión derivada: ¿Lo irracional puede ser humano? Porque Dios y los hombres son inteligentes y con capacidad de amar. Pueden ser humanos. Pero los animales salvajes, los vegetales, la realidad material no tienen capacidad de amar. ¿Cómo podrían humanizarse, abrirse a los otros, con una apertura que fundamentalmente es afectiva?

Pienso que los hombres pueden aportar su propia humanidad a un mundo violento, logrando una convivencia pacífica, en que cada ser creado conviva y respete los límites propios de su naturaleza, dentro de un equilibrio ecológico. No extinguir especies con una tendencia asesina y depredadora, respetar las leyes puestas por Dios en el ordenamiento existencial, no contaminar, no deforestar, no destruir la capa de ozono, eliminar la basura y favorecer los abonos naturales, eliminar los incendios, etc... Si no respetamos la creación, provocaremos una des-creación, en la que hombres y mujeres seremos las primeras víctimas. Sólo en un mundo humanizado será posible una vida humana.

Demos un paso ulterior. Alguien escribió: "Sólo Dios es humano"(B. BRO, Sólo Dios es humano. Bilbao, Desclée 1978). Los humanos reflejamos la humanidad de Dios, pero no somos fuente original de humanidad. Esta se encuentra sólo en Dios. La apertura a la alteridad se realiza en las Personas Divinas, y de ahí deriva hacia nosotros. Cuando Dios dijo: "Hagamos al hombre

a nuestra imagen y semejanza" (Gn 1, 26) no estaba pensando en hacer otros dioses. Hacer un dios es contradictorio: un dios nunca puede entrar en la categoría de lo "hecho". Lo que se hace es siempre y necesariamente criatura. Lo que estaba pensando era hacer al hombre a imagen de lo humano que se verifica en la Trinidad, en abrirlo a la alteridad y sacarlo de su encerramiento. "No es bueno que el hombre esté solo" (Gn 2, 18). Y por eso creó varones y hembras, en una primera apertura elemental. "Macho y hembra los creó" (Gn 1, 27). La masculinidad tiene su fundamento en Dios. Pero también en Dios tiene origen la femineidad. No hay superioridad de un sexo sobre otro. Ambos se complementan y se necesitan. En su relación mutua son imagen de la humanidad divina.

En este momento de la reflexión surge espontáneo otro interrogante, que inicialmente lo teníamos descartado: si lo humano lo podemos encontrar en lo divino, ¿no podríamos encontrar también algo de lo divino en hombre y mujeres, independientemente de su humanidad?

2. REALIDAD DIVINA.

Hay que analizar el concepto de "creación". ¿Utilizamos sólo el principio de causa eficiente?

La causa eficiente mantiene su exterioridad con relación al efecto producido. Un albañil levanta una pared en la ciudad "a". Y luego se marcha a vivir a la ciudad "b". No se acuerda más de la pared que construyó. Y la pared puede mantenerse en pie o desmoronarse, dependiendo del material empleado y de los fenómenos atmosféricos de la región. El constructor, simple causa eficiente, no es culpable del sol o de los vientos que asolan la comarca.

Para comprender la creación, no nos basta la sola causa eficiente. Dios es causa eficiente pero la creación necesita no sólo un devenir, sino una permanencia. No sólo comenzar a existir, sino permanecer en la existencia. Dicho de otra manera, la perseverancia existencial es una creación continuada, requiere la presencia constante de Dios. "En él vivimos, nos movemos y existimos. Porque somos también de su linaje" (Hch 17, 28). No es un Dios que construye y se ausenta, desentendiéndose de su obra. La creación es un acto que requiere no sólo la eficiencia y el poder divino, sino primordialmente la comunión. La alteridad exige la intimidad.

Para esto no podemos echar mano de la Causa formal, porque nos llevaría al panteísmo: la divinidad sería parte constitutiva de las criaturas. Pero sí puede servirnos la causa cuasi-formal, no constitutiva sino sustentativa de lo creado.

Dios no es este árbol, pero Dios sostiene a este árbol en su ser. Sin la acción sustentativa, el árbol dejaría de existir, retornaría a la nada, si se me permite emplear este lenguaje.

No somos dioses, pero vivimos en comunión con Dios. Dios es trascendente a la creación, pero a la vez es inmanente a la misma sin identificarse con ella, por la realidad de la comunión. En la comunión hay unión pero diversidad, las partes conservan su identidad sin confusión, pero son inseparables. Hay unión, pero no unidad. Es el misterio de la comunión, concepto clave para entender algo de las relaciones de Dios con las criaturas.

Lo humano es originalmente divino, derivadamente creatural.

Lo divino es exclusivo de Dios, pero podemos encontrar lo divino en nuestra realidad existencial (no esencial), como fruto de la comunión con Dios. Esta comunión no es un valor moral, sino real, sin llegar a la identificación. En hombres y mujeres puede y debe llegar a ser consciente; en el resto de las criaturas siempre será inconsciente.

3. REALIDAD DE POBREZA.

Después yo pensé: Existen los pobres. Hay hombres y mujeres pobres. ¿Dios es pobre? ¿Los pobres reflejan algo de Dios?

Pero también existen los ricos. ¿Dios es rico? ¿Los ricos reflejan algo de Dios?

El tema me desafía. Quisiera saber si Dios es rico o es pobre, y en qué sentido.

Dios es divino, ciertamente. Pero ¿qué significa "divinidad"? ¿Se agota sólo con el epíteto "divino"? ¿Cuál es su contenido? Ya hemos visto que "lo humano" encaja en "lo divino". Y coherentemente con lo humano, también lo masculino y lo femenino.

Y ahora osamos aventurarnos por el terreno de los pobres y los ricos. Tema escabroso. ¿Dios es rico o es pobre, o tal vez las dos cosas a la vez? O ninguna de las dos, porque son categorías ajenas a la divinidad.

Demasiadas preguntas. Además, Dios no es una sola Persona. Aquí entramos en lo trinitario. ¿Podríamos repartir los adjetivos entre las diversas Personas, de modo que el Padre fuera rico, el Hijo humano, y el Espíritu pobre? Y los tres sin menoscabo de su divinidad. ¿Que Dios fuera Paternal, el Espíritu Maternal, y el Verbo Filial? Quién sabe.

No nos precipitemos en adelantar respuestas. Pero procedamos partiendo de la realidad de los pobres, que es uno de los mayores escándalos de todos los tiempos.

1.- Podríamos hablar de una pobreza creatural, en el sentido de que toda criatura es limitada, no es plena, le falta siempre algo. En esta perspectiva, se diferencia de Dios, que es plenitud. Esta pobreza es congénita, ineludible a cualquier ser creado. Dentro de esta pobreza, puede haber diferencias de grado: el vegetal es más pobre que el animal, porque carece de sensibilidad; el animal es más pobre que el hombre, porque carece de inteligencia. Y entre los mismos hombres, unos pueden ser naturalmente más inteligentes que otros, sin responsabilidad moral, sino que son así por nacimiento.

Dejando a un lado estos grados, esta pobreza creatural es innata e ineludible a los seres creados. Bajo este concepto, Dios no sería pobre.

2.- Cuando entramos en la historia, a la pobreza natural se añade una pobreza sociológica, que implica responsabilidad moral. Es una pobreza dialéctica. Hay pobres porque hay ricos, hay ricos porque hay pobres. Supone injusticia, en cuanto unos acaparan más de lo que necesitan, y despojan a otros de lo que necesitan. Esta desigualdad no es conforme a la voluntad de Dios, que quiere que todos tengan cuanto necesitan para vivir. No es una igualdad matemática: un bebé se alimenta con un vaso de leche, y un adulto necesita una ración más abundante de carne, pescado, huevos, verduras... Es una igualdad relativa, que satisface las necesidades relativas y desiguales.

Entre las divinas Personas hay diferencias de oposición: el Padre no es el Hijo, el Hijo no es el Padre, el Espíritu no es Padre ni es Hijo. En la Trinidad no hay fraternidad: el Espíritu no es hermano del Hijo, mucho menos el Padre es hermano del Hijo ni del Espíritu. En esta vertiente, no hay pobreza dialéctica. No creo que podamos hablar teológicamente de un Padre rico y de un Espíritu pobre, en una hipótesis planteada más arriba. Ninguna Persona divina es rica a costa del empobrecimiento de alguna de las otras Personas divinas.

3.- Hoy día se está insistiendo en una vertiente nueva en esta pobreza histórica y sociológica. Es la dimensión antropológica. ¿Qué quiere decir pobreza antropológica? No es tanto carencia, como apertura. Los pobres, limitados por sus carencias, tienen sin embargo un estilo de vivir sin ataduras, sin dependencias, con sobriedad, conformándose con lo mínimo. Ciertamente ningún pobre sociológico vive con perfección esta pobreza antropológica; siempre hay secretas aspiraciones que enturbian su sobriedad y su sencillez. Pero de todos modos hay una cosmovisión, una mentalidad, un desprendimiento positivo.

Intuyo que a través de esta dimensión antropológica podemos encontrar en Dios una pobreza que no es ni creatural ni sociológica, sino antropológica. Dios es sencillez, simplicidad y no necesita ninguna criatura para ser feliz. Crea el mundo no para aumentar su felicidad, sino para comunicarla. Es desprendimiento, kénosis (Flp 2, 7). Es oblación. No necesita añadir nada a sus relaciones personales para alcanzar plenitud; no necesita tener, le basta ser. Es la pobreza original. Aquí radica el misterio de su riqueza (no le falta nada) y el de su pobreza (no tiene nada). "Siendo rico, por ustedes se hizo pobre a fin de que se enriquecieran con su pobreza" (2 Co 8, 9). Se habla de la riqueza y de la pobreza de Dios. Y de ahí deriva también el misterio de nuestra pobreza antropológica: "Como pobres, aunque enriquecemos a muchos; como quienes nada tienen, aunque todo lo poseemos" (2 Co 6, 10).

La concepción de Dios como riqueza abunda en la tradición cristiana. La concepción de Dios como pobre se ha identificado con Jesucristo, históricamente. Pero creo que podemos afirmar, en paralelismo con la humanidad de Dios, la pobreza antropológica de la divinidad. Dios es humano y además sólo Él es verdaderamente humano.

La argumentación nos llevaría a una consecuencia similar en cuanto a la pobreza. Dejando a un lado la pobreza creatural y la sociológica, el camino nos queda abierto para una pobreza antropológica. ¿El Dios de los pobres será solo una denominación extrínseca o llevará en sí una connaturalidad íntima? Dios es pobre, y además sólo Dios es verdaderamente pobre, fuente de la pobreza antropológica que se puede descubrir de modo imperfecto en los pobres sociológicos de nuestra historia.

4. POBREZA ESCATOLÓGICA

¿Podemos corroborar estas afirmaciones recurriendo a la escatología? Creo que sí. Porque ese Dios pobre en su eternidad protológica, permanece pobre en su realidad escatológica. Es un misterio de pobreza no creatural ni sociológica, sino antropológica, humana. Es un Dios a quien no le falta nada y no tiene nada. Se basta a sí mismo.

Y los bienaventurados ahora sí serán verdaderamente pobres. Además de la pobreza creatural, serán "anawin", "pobres con espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos" (Mt 5, 3). No es pobreza sociológica: en el cielo no habrá necesidades materiales: "Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte, ni llanto, ni gritos, ni fatigas" (Ap 21, 4). Sí es pobreza antropológica y cultural.

Los que tenían riquezas materiales en este mundo, tienen que dejarlas. En el cielo no habrá ricos: "¡Ay de los ricos porque ya recibieron su consuelo!" (Lc 6, 24). Todos serán pobres creaturales y humanamente. La riqueza de Dios no podrá ser alcanzada por ninguna criatura, ya que la plenitud divina siempre estará a una distancia infinita de cualquier hombre o mujer. No les faltará nada en correspondencia con la gracia recibida y correspondida. Pero el calificativo determinante será el de "pobres".

De este modo los bienaventurados, en comunión mística con la Divinidad, participarán de la pobreza humana de Dios y de la pobreza creatural, no de la sociológica. Pero no participarán de la divinidad ni de la riqueza infinita de Dios. En esta dimensión resulta impropio calificarnos de ricos como lo es Dios. Siempre habrá un abismo entre Dios y la criatura.

La historia eterna de Dios supone, con la riqueza de su plenitud, la pobreza de su disponibilidad, para dar lugar a la criatura en el campo de la existencia terrena, y al final en la bienaventuranza definitiva.

Los hombres y mujeres viven una plenitud relativa (su realidad limitada) sin nunca poder igualar la plenitud absoluta de Dios (su riqueza). Son pobres en su misma naturaleza. A esa pobreza natural y en un afán de llegar a ser dioses, despojan a sus semejantes intentando llenar el propio vacío. Es un intento vano. Es el pecado de la idolatría tratar de enriquecerse empobreciendo a los otros. Aquí tiene su raíz la pobreza sociológica, contraria a la voluntad de Dios, que nos quiere humanos y solidarios, aceptando nuestra pobreza real y transformándola en pobreza espiritual. La dialéctica de ricos y pobres trasciende la sociología y toca la profundidad de nuestro ser. La Sagrada escritura compendia esta actitud en una serie de epítetos convergentes: "¡Fuera los perros, los hechiceros, los impuros, los asesinos, los idólatras, y todo el que ame y practique la mentira!" (Ap 22, 15).

5. LA CREACIÓN, ANHELO DE FRATERNIDAD

Se ha dicho que la creación fue la búsqueda de un amor que no existía en la Trinidad, el amor al que no te ama, al ingrato, al enemigo. Entre las tres Divinas Personas el amor era correspondido, gratificante; era amar al que te ama, pero ya Jesús había dicho que eso lo hace cualquiera (Mt 5, 44-46). Por eso Dios crea para poder amar a fondo perdido.

He pensado la creación en otra perspectiva. En la Trinidad hay paternidad, maternidad y filiación. El Hijo es único, unigénito. No hay fraternidad. Pero el Hijo quería hermanos. Y la creación fue un anhelo de fraternidad.

Crear es proyectar la filiación a todos los hombres y mujeres. Y así el Hijo tendrá hermanos: "Los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera el primogénito entre muchos hermanos" (Rm 8, 29). Hijos en el Hijo.

Incluso, en óptica franciscana, todos los seres creados, animados o inanimados, participan de esta fraternidad: hermano lobo, hermano fuego... Hermandad ecológica.

La Evangelización no es sólo una tarea doctrinal, sino práctica: realizar fraternidad. Sin fraternidad existe una pobreza que sólo se satisface con la realidad de los hermanos. También en esta vertiente Dios es pobre y la Iglesia como fraternidad responde a este anhelo divino. La Iglesia tiene que ser fraternidad, lo exigió Cristo: "Todos ustedes son hermanos" (Mt 23, 8).

RESUMIENDO

Sólo Dios es Dios. Quien pretenda ser dios, sólo alcanzará ser ídolo, exigiendo víctimas, asesinando, mintiendo y empobreciendo.

El Dios verdadero, el anunciado por Jesucristo, es único, constituyendo la familia divina de Padre, Hijo y Espíritu.

El Dios de Jesucristo es un Dios humano, de tal manera que nuestra humanidad nunca llegará a la plenitud de la humanidad divina.

El Dios de Jesucristo es un Dios pobre, un Dios menor, que no niega al Dios Mayor e inmensamente feliz; un Dios que crea por amor, no para aumentar su felicidad, sino para comunicarla. La pobreza divina es tan ajena al tener, que nuestra pobreza humana y espiritual nunca llegará a la radicalidad del Dios pobre que nos reveló Jesús. Por eso me he atrevido a decir: Pobre, verdaderamente pobre, sólo es Dios.

U C A B

La **Facultad de Teología** de la **UCAB**, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos:

Títulos civiles expedidos por la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas

Licenciatura en Teología, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia

El **Área de Teología de los Estudios de Postgrado** de la UCAB ofrece además

Maestría en Teología, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

Maestría en Teología Pastoral

Maestría en Teología Espiritual

Maestría en Teología Bíblica Pastoral

Para la el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen esos estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el **Diploma de Estudios Avanzados en Teología** o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del **CIET** aquí mismo en la página xxx de la revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@ iter-ups.org

**DE LA DIVINA GRACIA:
REFLEXIONES EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE
HUMOR Y FE.**

Laureano Márquez P.*

Abstract:

The popular expressions of religion have always counted with the presence of humoristic elements, such as the religious celebrations of the Middle Age, in which the festive thing predominated. Assuming in its form St. Thomas of Aquinas' Theological Suma, this essay pretends to point the existing bonds between these two conditions of our human life, apparently so different and faced. We will expose the characteristics that defines humor and its possible relation with faith, whereas both notions are moved by other concepts such as the search of happiness and love.

CUESTIÓN 1

(IN DUOS ARTÍCULOS DIVISA)

**DE LA DIVINA GRACIA: REFLEXIONES EN TORNO A LA
RELACIÓN ENTRE HUMOR Y FE.**

Consideraremos, seguidamente, la relación entre humor y fe al interior de la Iglesia, en el entendido de que la risa es una de las manifestaciones esenciales

* El profesor **Laureano Márquez** es caraqueño, Licenciado en Ciencias Políticas y Administrativas por la UCV Master en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar, y Postgrado en Planificación y Gestión Gubernamental por el Instituto Venezolano de Planificación. Es docente en la UCV y colabora en el diario Tal Cual, El Nacional y las revistas SIC y Espacio Familiar, entre otras. Pero, sobre todo, es conocido por su gran dosis de humorismo, en publicaciones y actuaciones públicas, en teatro, radio y TV. Ha recibido, entre otros, el premio al mejor artículo humorístico del diario El Nacional el año 2002 y el premio Monseñor Hellín por la obra «La Reconstituyente».

de la cultura popular y, por tal razón, está presente también en su religiosidad. Como nos dice Su Santidad Juan Pablo II en su discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: "...Esa sabiduría (la sapiencia popular) es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la **alegría y el humor**, aun en medio de una vida muy dura".¹

Por otro lado, esa religiosidad popular, que otrora era relegada o mal vista al interior de la Iglesia, es tenida hoy como fundamental. Sobre esto nos dice el Santo Padre, en el citado discurso, lo siguiente: "La religiosidad popular no solamente es objeto de evangelización, sino que, en cuanto contiene encarnada la palabra de Dios, es una forma activa con la que el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo".² Esta religiosidad popular, según nos dice el Romano Pontífice "sufre, desde hace tiempo, por el divorcio entre élites y pueblo".³ Una de las formas como se expresa este divorcio es en el desprecio por las manifestaciones de la cultura popular, entre ellas el humor.

Sin embargo, esto no siempre fue así. En un período considerado habitualmente como de oscurantismo, como la Edad Media, se observa, curiosamente, no solo una tolerancia por las manifestaciones de la festividades populares, sino que se llegaba, incluso, a permitir que éstas, hasta en sus manifestaciones paródicas abiertamente críticas del orden, se realizaran en los espacios reservados para los actos religiosos. Más aún, muchas veces los propios religiosos participaban en ellas. Valga señalar, como abundaremos más adelante, que estas festividades populares tenían fundamentalmente un componente cómico, paródico o farsesco.

El plan que nos proponemos para la reflexión sobre esta materia comprende dos puntos, a saber:

Primero: Definir algunos rasgos del humorismo y su relación con la religiosidad.

Segundo: Examinar cómo se ha comportado en la práctica esta relación, especialmente durante un período de intensa religiosidad y particulares vivencias humorísticas, como lo es el medioevo. También nos interesa determinar qué

¹ JUAN PABLO II. Discurso Inaugural de la III Conferencia general del episcopado Latinoamericano En: CELAM. *Puebla: La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, BAC, Madrid, 1989. Pág.188 (subrayado nuestro).

² IDEM, Pág. 188.

³ IDEM, Pág. 190.

elementos podrían tomarse en cuenta para establecer vínculos más estrechos entre la teología y el humor.

En todo caso, el estudio de esta cuestión pretende, tan solo, esbozar algunos puntos que planteen las líneas maestras de una investigación que ha de ser, necesariamente, mucho mayor y profunda. Con más razón cuando se tiene en cuenta que, mientras más se indaga, mayor cantidad de hallazgos aparecen que invitan a escudriñar y a meditar sobre el tema y, desafortunadamente, como se verá, no tenemos ni la inspiración ni la brillantez del Angélico, aunque parodiemos su estilo.

ARTÍCULO 1

DE QUÉ ES EL HUMOR Y DE SUS IMPLICACIONES RELIGIOSAS

Ad primum sic proceditur

Parece que definir el humor desde la perspectiva de la fe entraña cierta dificultad.

1.- Definir el humor, en términos generales, presenta ciertas complicaciones e incluso podría parecer un contrasentido inútil, en tanto que no añade nada al disfrute del mismo su conocimiento; o, como decía el humorista español Enrique Jardiel Poncela, tratar de definir el humor es como “querer pinchar una mariposa con un poste de telégrafos”. Algo similar afirma C. Verhoeven cuando apunta que el análisis serio del humor nos ubica en un nivel distinto al que se produce en su manifestación, pero dice también que no estudiarlo por esta razón nos conduce a otro problema: que, en nombre de la seriedad, no sea tomado en serio y se le excluya o infravalore ⁴. Luego, es menester definir el humor y tomarlo como algo serio.

2.- Por otro lado, es el humor una actividad compleja y sobre sus características no están de acuerdo ni quienes intentan definirlo ni quienes lo practican. En un sentido general, podría considerarse humorístico todo aquello que mueve a la risa. Ésta, que parece la aproximación más general y menos discutible al fenómeno, ya produce rechazo, pues hay quien señala que tanto más elevado es el humorismo cuanto más se acerca a la seriedad, como dice Frank Brown. Como si esto fuera poco, suele distinguirse entre lo humorístico y

⁴ VERHOEVEN, C. *El humor, ¿Una válvula de seguridad?* En: Revista CONCILIUM, Año XII N° 113 Vol. 1, Madrid, 1976. Pág. 426.

lo cómico, reservándose, para lo primero, la hilaridad que producen las palabras como expresión del pensamiento y, para lo segundo, la gracia de los gestos mímicos. Desde este punto de vista, el humor viene a ser lo que posee contenido, análisis e ideas y lo cómico, lo que incita a la risa por la risa misma. Sin embargo, en la práctica, no suele ser tan fácil establecer esta distinción. En creadores como Charles Chaplin, los dos ámbitos se mezclan. Su obra “El gran dictador” no solo nos mueve a la risa cómica gestual por las torpezas de Hinkel o por su manera de imitar el acento alemán y de moverse, sino que nos producen una intensa reflexión sobre temas como el autoritarismo, la paz, la democracia y la tolerancia. Tampoco lo humorístico puede reducirse al terreno de las palabras y los gestos, porque hay una intensa producción de este género en el campo del dibujo y la pintura, que incluye lo que conocemos popularmente como la caricatura. Por último, hay quien distingue, en relación con la irrisión, lo humorístico, de la risa que proviene de la burla. Es el caso de Santo Tomás de Aquino, que aunque no considera la burla pecado mortal, la distingue de la eutrapelia (“Broma amable. Virtud que modera en exceso de las diversiones o entretenimientos”. Del griego Eutrapelia 3.- Si el definir el humor encuentra obstáculos, hacerlo desde la perspectiva de la fe nos conduce a mayores niveles de complejidad, fundamentalmente, porque estas dos esferas de la vida humana lucen, a primera vista, como enfrentadas o contrapuestas. Esta incompatibilidad aparece muy bien desarrollada en la novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa*, a propósito de una discusión sobre la licitud de la risa entre el venerable Jorge de Burgos y Guillermo de Baskerville. Éste argumenta, abundando en ejemplos, algunos de ellos vinculados al comportamiento de los santos al momento del martirio, que el humor puede ser un instrumento de la fe, a lo que responde enfurecido el anciano que la risa, convertida en arte del intelecto, gracias al supuesto libro de El Filósofo sobre la comedia, acaba con la fe, pues reír del mal implica no temerle y reír del bien es desconocer su autoridad. En torno a esta contradicción entre humor y fe, dice el Kolakowski lo siguiente: “El antagonismo entre una filosofía que da valor de eternidad a lo absoluto y otra que lo cuestiona parece incurable. Es el antagonismo de los sacerdotes y los bufones. Y casi en todas las épocas, la filosofía de los sacerdotes y la de los bufones han sido las dos formas más generalizadas de la cultura. El sacerdote es el guardián, el custodio de lo absoluto, mantiene el culto de lo definitivo y de las reconocidas evidencias tradicionales. El bufón es el que duda de todo lo que pasa por evidente”.

⁵ Luego, fe y humor son incompatibles.

⁵ KOLAKOWSKI, L.-*El hombre sin alternativa*. Citado por: MALDONADO, Luis. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975. Pág.228.

Sed contra est.

Son muchos los filósofos que han tocado el tema de la risa desde Aristóteles hasta hoy. El propio Sócrates usaba con frecuencia la ironía, que es una de las manifestaciones del humor. Más recientemente, el filósofo francés Henri Bergson en su libro sobre la risa, hace un exhaustivo análisis sobre el funcionamiento de lo cómico. Luego, es posible comprender teóricamente el fenómeno humorístico, aunque ello no sea necesario para su práctica, que surge de manera espontánea e incluso, en muchos casos, involuntaria. O dicho en palabras de Verhoeven: “el humor está relacionado con el agregado de circunstancias en que se encuentra el individuo, no con una elección propia. El humorista no es dueño de su casa, ni siquiera de su propio yo”.⁶

Por otro lado, algunos teólogos han entrado a considerar la importancia del fenómeno cómico. Kierkegaard, por ejemplo, utiliza la expresión “caballero de la fe” para referirse al hombre que tiene el valor de tener fe. Hay, en la fórmula usada, una clara alusión al Quijote, con quien el “caballero de la fe” tiene en común “su rechazo de la realidad ordinaria, la negativa de aceptar sus normas y limitaciones”.⁷

Respondeo dicendum:

Una primera aproximación a la definición del fenómeno humorístico o cómico, en general, debe comenzar por situarlo en el terreno del análisis. El humor es una manera de ver el mundo y de desentrañar sus contradicciones. Con razón decía Aquiles Nazoa que “...el humor lo que hace es provocar el pensamiento analítico...el humor hace pensar y permanece en el tiempo y continúa su efecto. El humor es una manera de hacer pensar sin que el que piensa se dé cuenta de que está pensando”.⁸

Pero, por otro lado, es común considerar al humor como un acto de evasión. Esto plantea una interesante reflexión, muy especialmente en relación al humor de corte político: ¿Contribuye la crítica humorística a debilitar al régimen que critica o por el contrario le fortalece, al permitirle a los ciudadanos una válvula de escape sin cuya existencia la estabilidad del régimen peligraría? Obviamente,

⁶ VERHOEVEN, C. Op. Cit. Pág. 427.

⁷ BERGER, Peter. *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Editorial Kairós. Barcelona, 1999. Pág. 308.

⁸ NAZOA, Aquiles. *Leoncio Martínez*. (Selección de Aquiles Nazoa). Publicaciones del Concejo Municipal del D. F.

la respuesta a esta interrogante se vincula directamente al tipo de humor que en un determinado momento se produzca y al nivel en que se ubique su espíritu crítico. En este sentido, resulta interesante la puntualización de Verhoeven, quien nos advierte que el humor es siempre una evasión, no de la libertad, sino de su ausencia y en tal sentido está siempre vinculado con su rescate. —⁹

Intentemos, de seguido establecer algunos de los rasgos esenciales del humor:

- En primer término, el humor es una suerte de antídoto contra la violencia y, por consiguiente, un signo inequívoco de tolerancia. El humor no puede nunca sustentarse en la ira, porque ésta, como señala Santo Tomás citando a Aristóteles, “no atiende perfectamente a la razón” y el humor es una actividad de la razón, del intelecto y del ingenio. ¹⁰ La risa, en su crítica al orden establecido y a sus fanatismos, no reproduce sus vicios, sino establece el reino de la libertad, justamente por ser el espacio donde todo está permitido y donde no hay reglas. La risa no impone ninguna prohibición; por el contrario, es una reacción frente a ellas. En consecuencia, el humor es una actitud no violenta fundamentada en la palabra y como bien dice el Angélico: “Las palabras, consideradas en su esencia, es decir como sonidos audibles, no causan daño alguno al prójimo, salvo acaso cuando fatigan el oído”. ¹¹

- Por otro lado, la risa representa la posibilidad de decir “verdades” que no podrían decirse en el terreno de la seriedad. Esto sucede, no solo porque la risa está “autorizada” para ello, sino, además, porque es capaz de observar aquello que de otra forma podría pasar desapercibido. Como señala Kosintev refiriéndose al bufón que aparece en *El rey Lear* de Shakespeare: “Aquello que el rey no ve ni tampoco los generales, ni los hombres del gobierno, lo ve el bufón. Es la única persona que puede decir la verdad. Tiene derecho a hablar porque dice la verdad a través de la burla y viste un hábito de bufón”. ¹² Sobre esta misma idea, señala Chaplin: “...gracias al humor vemos lo irracional en lo que parece racional; lo carente de importancia en lo que parece importante”. ¹³

⁹ VERHOEVEN, C. Op. Cit. Pág. 426.

¹⁰ AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956. (2-2 q.72 a.4).

¹¹ IDEM. (2-2q.72 a.1).

¹² KOSINTEV, G. *El arte popular de Charles Chaplin*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.

¹³ CHAPLIN, Charles. *Mi autobiografía*. Edit. Debate, Madrid, 1993.

- Otra manera de ver el humor es como una forma de sobrellevar los dolores que produce la vida. A este respecto dice José Francés: “El humorista es un hombre que se detiene al borde del camino y contempla el paso de la vida. Ante las humanas miserias le nace, alma adentro, una inmensa pena que cuando llega al cerebro ya se ha hecho risa». ¹⁴

- Es también el humorismo una manifestación de todo lo hermoso que hay en el ser humano. Según Benjamín Jarnés, las cuatro características fundamentales del humor son: gracia, verdad, bondad y poesía. Kolakowski ve en la “filosofía del bufón” la posibilidad de conciliar aspectos del hombre difícilmente conciliables: “la bondad sin debilidad, el valor sin fanatismo, la inteligencia sin desesperación, la esperanza sin ceguera”. ¹⁵

Por otro lado, la visión del humor desde la óptica de la religiosidad ha encontrado eco en algunos teólogos, casi siempre como comentarios al margen. Aunque algunos modernos, como Helmut Thielicke y Reinhold Niebuhr, han dedicado estudios completos al tema. El primero, todo un libro y el segundo, un ensayo sobre “El humor y la fe”. Allí hace un señalamiento central para nuestro propósito:

“La íntima relación entre el humor y la fe procede del hecho de que ambos se ocupan de la incongruencia de nuestra existencia. El humor se ocupa de las incongruencias inmediatas de la vida y la fe de las incongruencias últimas. Tanto el humor como la fe son expresiones de la libertad del espíritu humano, de su capacidad para distanciarse de la vida, y de sí mismo, y contemplar el panorama en su conjunto. Sin embargo, cualquier visión de conjunto enseguida plantea el problema de cómo afrontar las incongruencias de la vida; en efecto, el esfuerzo para comprender la vida y el lugar que ocupamos en ella saca a la luz inconsistencias e incongruencias que no encajan en ninguna visión bien ordenada del conjunto. La risa es nuestra reacción ante las incongruencias inmediatas y las que no nos afectan de manera fundamental. La fe es la única respuesta posible ante las incongruencias últimas de la existencia, que ponen en entredicho el sentido mismo de la vida” ¹⁶

¹⁴ VIZCAINO CASAS, Fernando. *Las anécdotas del humor*. Edit. Planeta, Barcelona, 1999.

¹⁵ MALDONADO, Luis. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975. Pág. 230.

¹⁶ BERGER, Peter. Op. Cit. Págs. 318 y 319.

Si nos vamos más atrás, también encontramos reflexiones teológicas sobre el humor. Pierre Viret, el famoso teólogo protestante, defiende la presencia de la comicidad en la literatura religiosa. En su obra *Disputations chrestiennes* (1544), puntualiza lo siguiente:

“Si en verdad os parece que estos temas deberían tratarse con gran gravedad y modestia, yo no os contradeciré, porque creo que nunca será demasiada la veneración y la reverencia que pongamos al tratar la palabra de Dios; pero también quisiera recordaros que la palabra de Dios no es necesariamente severa y tétrica ni excluye la ironía, la sonrisa y los juegos honestos y los dichos y refranes respetuosos de su majestad y gravedad”¹⁷

También algunos teólogos se han servido del humor para sazonar sus reflexiones en relación con la fe, como lo hizo, por ejemplo, Martín Lutero. Es fama que sus conversaciones estaban salpicadas de sentido del humor. Cuentan que cuando alguien le preguntó qué hacía Dios antes de la creación, respondió que estaba sentado debajo de un árbol tallando varas para azotar a los que hacían preguntas estúpidas. Cuando el arzobispo de Mainz anunció que iba a exhibir su colección de reliquias, Lutero señaló que ésta acababa de ser ampliada con tres llamas de la zarza ardiente de Moisés, el pendón con el que Jesús descendió a los infiernos, la mitad de un ala del arcángel Gabriel y cinco cuerdas del arpa de David.¹⁸ También encontramos el caso del monje y predicador Johannes Pauli, quien recoge con el título de *La risa y la seriedad* (1522) una antología de las bufonadas alemanas. Según él mismo dice en el prefacio, el libro fue escrito para que “los cenobitas recludos en el monasterio distraigan el espíritu y se recreen: No es posible confinarse siempre en el ascetismo”.¹⁹ Otro teólogo que daba importancia al humor, y desde la cárcel describió las virtudes que éste tiene para sostener la fe cristiana en situaciones adversas, fue el protestante Dietrich Bonhoeffer, condenado por los nazis por su vinculación a la conspiración para asesinar a Hitler. Camino a su ejecución, le preguntó al capellán por la últimas novedades del frente y luego añadió: “!Dentro de media hora estaré mejor informado que usted!”²⁰

¹⁷ BAJTIN, Mijail. - *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Universidad, Madrid, 1965. Pág. 94.

¹⁸ BERGER, Peter. Op. cit. Pág. 316.

¹⁹ BAJTIN, Mijail. Op. Cit. Pág. 74

²⁰ BERGER, Peter. Op. Cit. Pág. 317.

Ad primum ergo dicendum:

Aunque la indagación acerca del fenómeno humorístico revista gran complejidad, es menester intentarla, porque la risa constituye un componente esencial del alma humana y de su evolución a lo largo de los siglos. El humor ha jugado un papel preponderante en los momentos críticos de la historia de la humanidad y ha ayudado a consolidar la idea de libertad, tan cara a nuestro espíritu. Dejarlo de lado constituye una infravaloración nada acorde con la magnitud de su presencia. Consideramos el humor como aquella actividad del espíritu humano que busca, a través de la risa, ofrecer una visión crítica de los acontecimientos de la vida, de manera muy particular de aquellos que tienen que ver con el entorno inmediato del hombre, produciendo sobre los mismos un análisis consciente o inconsciente y fortaleciendo la esperanza en medio de las durezas de la existencia, la alegría y la tolerancia entre los hombres. Esta actividad se manifiesta de muchas maneras: unas veces como vivencia, otras como representación, y otras a través de las diferentes formas del arte (literatura, pintura, etc.).

Ad secundum dicendum:

En buena medida, la importancia del humor se encuentra en el hecho de que ha sido siempre un rasgo característico de la cultura popular, y sobre ella se constituye la religiosidad del pueblo. Por tal razón, una teología que quiera fundarse, o tener en cuenta, la religiosidad popular, necesariamente, ha de tener en consideración la forma como el humor se hace presente en la vida del pueblo y cómo impregna sus festividades religiosas y su aproximación a lo sagrado.

Ad tertium dicendum:

Existe una serie de puntos de coincidencia entre el humor y la fe: i) ambos se ocupan de las incongruencias de nuestra existencia, ii) la alegría es un elemento importante de la religiosidad, iii) en ambos casos la noción de tolerancia juega un papel central, iv) los dos requieren la libertad para su existencia, v) nociones como bondad, amor, ternura, poesía, valor, están presentes tanto en la fe como en el humor. Luego, existe una conexión importante entre humor y religiosidad.

ARTÍCULO 2

DE CÓMO SE HA MANIFESTADO LA RELACIÓN ENTRE HUMOR Y FE Y DE QUÉ ELEMENTOS DEBEN TENERSE EN CUENTA PARA LA INCLUSIÓN DEL HUMOR EN EL TERRENO DE LA TEOLOGÍA.

Ad primum sic proceditur.

No es habitual encontrar en la teología católica reflexiones en relación con el humor. De hecho, lo relacionado con la risa parece tener un rango de inferioridad en relación con la seriedad de la fe.

1.- Es durante la Edad media cuando se evidencia una relación mucho más estrecha entre comicidad y fe. Esta relación impregna de contenido las festividades populares de carácter religioso, o celebradas en torno a la religión. Sin embargo, a pesar de que en el plano fenomenológico se observa una clara tolerancia que permite, incluso, la participación de religiosos en actos claramente paródicos o burlescos, esta tolerancia parece ser más bien un acto de resignación de una Iglesia que se rinde ante la evidencia de la fuerza de lo popular, y que lucha por dar sentido cristiano a las festividades paganas sobrevivientes de la antigüedad. Por otro lado, hay una actitud negativa frente a la risa en los pensadores cristianos de la Edad Media, y las reglas monásticas prohibían la risa. Luego, en la relación entre humor y fe que se observa en la Edad Media no hay una teología de lo cómico.

2.- Existe lo que suele llamarse la “locura sagrada”, que se manifiesta en algunos santos. Son los llamados “necios por seguir a Cristo”, que muestran en su vida conductas que lucen, a primera vista, extravagantes, pero cuya finalidad última es la de procurar mayor intensidad en el seguimiento del Redentor y si éste fue humillado, ellos debían serlo más en su servicio. Abundan los ejemplos, tanto en la Iglesia occidental como en la oriental. San Francisco de Asís, y la orden por él fundada, constituyen un ejemplo de esta “necedad sagrada”. Sin embargo, es en la iglesia oriental donde este fenómeno se observa con mayor fuerza. Un caso emblemático es el de San Simeón de Emesa, un anacoreta que vagaba por las ciudades del este del Jordán. Así describe Berger su conducta: “Arrojaba nueces a la gente en la iglesia, derribaba los puestos de los vendedores callejeros, bailaba con prostitutas en las calles, irrumpía en las casas de baño de las féminas”. Al comienzo, esto indignaba a la gente, pero luego se vio en su actitud una revelación profunda de los misterios religiosos y adquirió reputación de santo, cosa que le molestaba en su permanente afán de humildad y humillación. Para demostrar lo contrario, San Simeón intentó seducir a la esposa de un tendero

para el que trabajaba. Fue golpeado, expulsado y desacreditado, pero cuando se supo la verdad, solo consiguió reforzar aún más su fama de santo. Fue declarado “necio por seguir a Cristo” y, como tal, canonizado por la Iglesia ortodoxa.²¹ En esta “necedad” hay, obviamente, una actitud humorística que se manifiesta en no hacer concesiones a las convenciones mundanas, en romper las convenciones de la vida cotidiana y realizar bufonadas. Sin embargo, en las enseñanzas evangélicas de Jesús no hay muestras de esta actitud, ni exhortación a ella, luego esta “necedad sagrada” no constituye una manera de seguir a Cristo.

3.- El Padre de la Iglesia, Juan Crisóstomo, afirmó que Jesús nunca rió, que risas y burlas no vienen de Dios, sino que son emanaciones del diablo. Cuando Cristo alude a la risa, lo hace para censurarla en alusión a los pecadores: “! Ay de vosotros los que ahora reís!, porque el día vendrá en que os lamentaréis y lloraréis”.²² Por otro lado, el concilio de Aranda, de 1473, nos dice lo siguiente: “Como a causa de cierta costumbres admitida en las iglesias metropolitanas, catedrales y otras de nuestra provincia, y así en las fiestas de Navidad de Nuestro Señor Jesucristo y de los santos Esteban, Juan e Inocentes, como en ciertos días festivos y hasta en las solemnidades de las misas nuevas (mientras se celebra el culto divino), se ofrecen en la iglesia juegos escénicos, máscaras, monstruos, espectáculos y otras diversas ficciones igualmente deshonestas, y haya en ellas desórdenes, y se oigan torpes cantares y pláticas burlescas, hasta el punto de turbar el culto divino y de hacer indevoto al pueblo, prohibimos unánimes todos los presentes esta corruptela, con aprobación del Concilio, y que se repitan tales máscaras, juegos, monstruos, espectáculos, ficciones y desórdenes, así como los cantares torpes y pláticas ilícitas...; asimismo, decretamos que los clérigos que mezclasen las diversiones o ficciones deshonestas indicadas con los oficios divinos, o que las consintieran indirectamente... han de ser castigados”.²³ Luego, no puede haber vínculo entre risa y fe.

Sed contra est:

Que aunque no hay evidencias de que Jesús haya reído, seguramente debió hacerlo en las bodas de Caná. Por otro lado, su entrada en Jerusalén la hace montado en un asno y, si bien hay en ello el cumplimiento de una profecía de Isaías según la cual el rey de Sión entraría en la ciudad santa de esa manera, no se nos escapa que este animal ha sido a lo largo de la historia símbolo de la mofa

²¹ IDEM. Pág. 303.

²² LA SAGRADA BIBLIA. Terranova Editores. Bogotá, 1992 (Lc 6, 25).

²³ MALDONADO, Luis. Op. Cit. Pág.221.

y lo burlesco, amén de haber estado desde antiguo asociado con la locura y cargado, simultáneamente, de sentido degradante y regenerador. De modo que puede haberse dado una intención expresamente paródica en este hecho, entre otras cosas para llamar la atención sobre las características extra-mundanas del reino de Jesús.

También nos encontramos, en el libro del Génesis, con la risa, tanto de Abrahán como de Sara, cuando el Señor les dice que van a engendrar un hijo. No era para menos, si tomamos en cuenta que el patriarca tenía cien años, y a su mujer “le había faltado ya la costumbre de las mujeres” (Gen 18,11). Dios manda a Abrahán que, a ese hijo que ha de venir, le ponga por nombre Isaac, que significa “se rió” en hebreo. No se dice en ninguna parte que a Dios le haya molestado la risa, de modo que el nombre de Isaac no es un castigo para su padre. ¿Es acaso una broma de Dios para Abrahán por su risa desconfiada, anunciando que Él siempre reirá de último? Sea como fuere, la risa está involucrada, nada menos, que en el nombre del segundo patriarca de la tradición judía.

Por otra parte, en la Escritura, encontramos manifestaciones de esa llamada “locura sagrada” -Valga la pena acotar que la locura y el humor tienen en común el ver la realidad de una manera diferente, contraviniendo las reglas convencionales, como bien se nos muestra en El Quijote-. He aquí algunas de estas manifestaciones:

- “En aquel tiempo habló el Señor a Isaías, hijo de Amós, diciendo: Ve y despójate de tu saco o sayal, y quita de tus pies el calzado. Y lo hizo así Isaías, yendo desnudo, o con la sola ropa interior, y descalzo.” (Is 20,2).

- Y esto es lo que manda Dios a Ezequiel: “Y el pan lo comerás cocido bajo la ceniza o rescoldo, como una torta de cebada, debajo de la ceniza de excremento humano lo cocerás, **a vista de ellos**”. (Ez 4,12). Subrayamos esta última frase que sugiere que la petición de Señor, más que una afrenta para Ezequiel, constituye una enseñanza para los otros, sin duda una actitud de rompimiento de esquemas y convenciones.

- También nos dice San Pablo, en su carta primera a los corintios, lo siguiente: “Considerad si no, hermanos, quiénes son los que han sido llamados a la fe de entre vosotros, cómo no sois muchos los sabios, según la carne, ni muchos los poderosos ni muchos los nobles; sino que Dios ha escogido a los necios según el mundo, para confundir a los sabios; y Dios ha escogido a los débiles del mundo para confundir a los fuertes; y a las cosas viles y despreciables del mundo, y a aquellas que eran nada, para destruir las que al parecer son más

grandes, a fin de que ningún mortal se jacte ante su acatamiento". (1Cor 1, 26-29).²⁴ No olvidemos que el propio Pablo se autodefinía como "necio" y es fama que padecía la enfermedad de la epilepsia, que era tenida en la antigüedad clásica como una manifestación de la "locura" sagrada.²⁵

Por otro lado, entre las manifestaciones de la comicidad medieval, se encuentra la llamada "risa pascual" (risus paschalis). Durante la pascua de resurrección, era tradición que se permitieran las risas y las burlas, algunas de ellas de subido tono, dentro de la iglesia. Desde lo alto del púlpito, el cura se permitía burlas y comentarios para producir la risa entre los feligreses después de largo ayuno y penitencia. De alguna manera, a la par que resucitaba el redentor lo hacían también la risa y la alegría.²⁶

Respondeo dicendum:

La manifestación del humor y la comicidad durante la Edad Media son de una riqueza e importancia tal que no nos permiten, las dimensiones de esta cuestión, analizarlas como es debido. Comentaremos, sin embargo, algunos de sus rasgos esenciales a partir del análisis realizado en el extraordinario trabajo de Mijail Bajtin sobre la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento:

- La risa medieval, a diferencia de sus manifestaciones posteriores, constituye una vivencia popular. La gente no asistía a una representación cómica, sino que participaba de ella y la vivía. Durante el Carnaval, por ejemplo, el juego se transformaba en la vida real, y junto al orden serio del mundo, se establecía uno paródico de aquél con total libertad. El pueblo, además de parodiar a los poderosos, se incluía a sí mismo en las burlas, lo cual muestra una gran capacidad de autocrítica y del talante "democrático" del humor. Aquí hay una notable diferencia con la risa moderna, que es una risa de autor, en la cual éste se coloca fuera del objeto aludido.

- El humor, en este tiempo, está siempre vinculado con lo inferior. Frente a la exaltación de lo sublime y de lo espiritual, predominante en el medioevo, la risa exalta las debilidades humanas y se regodea en ellas, como un intento deliberado de acercar al hombre a lo terreno, "lo inferior absoluto ríe sin cesar, es la muerte que ríe y engendra la vida".²⁷

²⁴ IDEM. (1Cor)

²⁵ BERGER, Peter. Op. Cit. Pág. 301.

²⁶ BAJTIN, Mijail. Op. Cit.

²⁷ IDEM, Pág. 26.

- El hombre se volcaba sobre sí mismo, se liberaba transitoriamente del orden. Desaparecían las normas de la etiqueta, y reinaba, por breve tiempo, la igualdad en una sociedad profundamente desigual. En tal sentido, es invaluable la importancia de la risa medieval como refugio de la idea de libertad que más adelante resurgirá con el Renacimiento. Con ella derrota el hombre común al miedo, porque en el terreno de lo cómico no hay límites ni prohibiciones. Como apunta Luis Maldonado, el poder, la violencia y la autoridad nunca hablan la lengua de la risa.

- Al ser excluidas del ámbito oficial, y, en cierto modo, despreciadas e ignoradas por éste, las manifestaciones humorísticas lograron privilegios excepcionales de licencia e impunidad que les permitieron un desarrollo que, de otra manera, no habrían alcanzado. No es casual que el declive del carnaval tenga que ver con su oficialización.

- A pesar de que la Iglesia condenaba formalmente la risa, reconocía la necesidad de legitimarla fuera de ella. Esto trae como consecuencia la aparición de formas cómicas puras que la religiosidad popular colocaba al lado de las canónicas, y que eran toleradas como manifestación de esa segunda naturaleza ridícula del ser humano y reducidas a un tiempo limitado. Son fiestas al margen de la fe, pero no en su contra. A modo de muestra, he aquí solo dos ejemplos de la larga lista que podría hacerse:

• **La fiesta de los locos:** Era la fiesta de los sacerdotes, diáconos, subdiáconos y niños del coro. Cierta día, elegían un obispo entre ellos y lo llevaban a la iglesia, donde lo revestían, en medio de cánticos, con los ornamentos episcopales y celebraban una liturgia con los libros al revés y textos parodiados e intencionadas disonancias litúrgicas. Nos cuenta Maldonado que, durante esta fiesta, “los clérigos aparecen en la iglesia no solo con máscaras de animales, sino vestidos de mujeres, de rufianes, de chulos, de volantneros, de saltimbanquis, prestidigitadores... Sahumaban no con incienso, sino con morcilla o con botas viejas. Entonaban, en vez de responsorios, coplas picarescas. En el altar, en vez de hostias, consumían gruesas longanizas...Mas chocantes eran las procesiones que seguían a la misa. Aparecía gente joven completamente desnuda tratando de divertir al público con gestos y dichos procaces”.²⁸

²⁸ MALDONADO, Luis. Op. Cit. Pág. 29.

• **La fiesta del asno:** Se supone que evocaba la huida de la Sagrada Familia a Egipto. El tema central de la fiesta era el burro y su ¡hi ha! Cada parte de la misa era seguida con esta imitación del asno. Al final de la misa, el sacerdote rebuznaba tres veces y los feligreses respondían haciendo lo propio.

Si por algún lado puede establecerse un fuerte vínculo entre fe y humor, es en relación con la idea de la trascendencia. En el terreno de lo cómico, la trascendencia se da por dos vías, a saber: i) como superación de la realidad cotidiana, poniendo en suspenso sus reglas, y ii) en un sentido más elevado, como redención de las miserias del mundo, para ubicarnos en un plano superior de bondad, tolerancia y amor, lo que constituye una trascendencia superior a la anterior, de carácter religioso. En palabras de Berger: “Existe una modalidad secular y otra religiosa de la experiencia cómica y el paso de la una a la otra requiere un acto de fe”.²⁹

De lo que llevamos dicho se desprende que, en el terreno del humor y de la fe, se presentan estos rasgos comunes:

- Nos sentimos transportados a otro mundo distinto del habitual y ordinario, experimentando con ello una sacudida (que en el caso del humor es la risa).

- Luego de su experimentación, vemos a los otros de manera diferente (en la fe, el otro se convierte en nuestro prójimo, en nuestro hermano; mediante el humor, la amenaza de los demás pierde fuerza; el tirano, por ejemplo, adquiere rasgos patéticos, como Hitler en *El gran dictador*). También nosotros mismos nos asumimos de manera distinta (el derrotado triunfa en lo cómico y el pecador halla esperanza y encuentra camino en la fe).

- Ambas experiencias pueden situarnos en un mundo que es percibido como transformado como por arte de magia, lo cual reviste, en los dos casos, cierto peligro cuando se alcanzan ciertos niveles de intensidad que hacen sentir a la gente fuera de la realidad. Por ello, ambas expresiones de la naturaleza humana están reservadas a ciertos momentos y espacios.

- Tanto en el humor como en la fe, la redención deriva de la promesa de un mundo sin dolor. Éste queda suspendido mientras la gente ríe, convirtiéndose en una especie de adelanto del cielo en este mundo o en el auténtico cielo, en el caso de la fe.

²⁹ BERGER, Peter. Op. Cit. Pág. 324.

El siguiente texto de Berger es sin duda elocuente en relación con lo que venimos diciendo:

“...a quienes no hemos sido favorecidos con experiencias que replacen la fe por la certidumbre no nos queda más remedio, si somos sinceros, que intentar llevar lo mejor posible las inevitables incertidumbres. Puesto que no *sabemos*, sólo nos queda la opción de *creer*. Los poseedores de supuestas certidumbres no tienen ninguna necesidad de buscar señales de trascendencia. Los demás, sí, a no ser que estemos dispuestos a resignarnos a aceptar con fortaleza estoica la falta definitiva de esperanza para el mundo...la experiencia de lo cómico es una de esas señales de trascendencia y una señal importante, además. En términos cristianos esto significa que lo cómico es una manifestación de un universo sacramental; un universo que contiene señales visibles de la gracia invisible”.³⁰

Ad primum ergo dicendum:

El humor puede constituir una de las múltiples formas con las que cuenta el hombre para acercarse a Dios y recibir en esta tierra un adelanto de la felicidad eterna. Su presencia en la cultura del pueblo representa un valor positivo digno de ser tomado en cuenta al abordar la religiosidad popular, pues podría representar, para tomar prestadas las palabras del Santo Padre, “una de las formas como el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” ¿No será, acaso, esto lo que sucedió en la Edad Media cuando el pueblo, con los recursos espirituales que heredó de la Antigüedad, realizó parodias cómicas del culto para adentrarse en una fe que no estaba en condiciones de asumir de inmediato? Esta interrelación entre humor y fe podría producir mutuos beneficios al contribuir, tanto a la elevación del humor como signo de trascendencia, como al acercamiento del mundo espiritual a la cotidianidad del ser humano.

Ad secundum dicendum:

Los teólogos no deberían rehuir la reflexión sobre el humor, de manera sorprendente, casi completamente ausente de la teología, ni mucho menos despreciar las manifestaciones del humorismo, un recurso de incalculable valor para la comprensión de la realidad. Por otro lado, la ausencia de humor es casi siempre signo inequívoco de tiranía física o espiritual.

³⁰ IDEM. Págs. 337 y 338.

Ad tertium dicendum:

El hecho de que los evangelios nunca muestren a Jesús riendo no nos debe llevar a la conclusión de que nunca lo hizo. Esta creencia podría ser incluso una falta de consideración a la naturaleza humana del Redentor, a menos que afirmemos que Jesús fue humano en todo menos en el pecado y en la risa, o que consideremos que ésta está incluida dentro de aquél. Muy por el contrario, algunos autores, como H. Cox, ven en Cristo la síntesis de las actitudes festivas: Celebra las fiestas judías y crea, junto a sus discípulos, nuevas celebraciones “el santo y seña que cifra y sintetiza el talante festivo, pero ‘comprometido’, de Jesús es el humor. He aquí un intento curioso, sugestivo de renovar la cristología. Cristo es en realidad, piensa Cox, el verdadero arlequín, el *clown*, el payaso...De hecho, ¿no le viste Herodes de loco?”³¹ Recordemos que la filosofía del bufón, en la descripción de Kolakowski, es aquella que desenmascara lo que se presenta como incommovible; muestra las contradicciones, se burla de lo que aparece como obvio y juzga como absurdo lo razonable; es la desconfianza frente al mundo establecido y su superación, la imaginación en acción, condicionada por las resistencias que debe vencer. ¿No es todo lo dicho una descripción de lo que representa Jesús para nosotros? Bien podríamos concluir con esta reflexión de Luis Maldonado en su libro *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*: “Cristo arlequín es la alegría, el humor, la broma en medio de la oración; o mejor, es la oración como humor y el humor como oración”.

EPÍLOGO**El asno**³²

Cuando los peces volaban y los bosques andaban
y los higos crecían sobre las espinas,
en un momento en que había sangre en la luna
entonces sin duda nací yo.

³¹ MALDONADO, Luis. Op. Cit. Pág. 241.

³² G. K. CHESTERTON, en *The Will Knight*, recogido por Robert Knille, compilador, en *As I was saying: A Chesterton reader* (Grand Rapids, Michigan: Eerdsman, 1985). Colocado por Peter Berger como epílogo de su libro *Risa Redentora* y puesto por mí, a mi vez, como epílogo de este trabajo, no solo por la hermosura del poema, sino también como agradecimiento a Berger por su estimulante libro.

Con una cabeza monstruosa y un grito desesperante
y orejas como alas errantes,
la parodia ambulante del demonio
sobre mis cuatro patas.

El harapiento proscrito de la tierra,
de añosa voluntad torcida;
matadme de hambre, azotadme, haced mofa de mí:
soy mudo, mantengo callado mi secreto.

¡Necios! Pues yo también tuve mi hora;
una hora mucho más dulce y más honrosa:
resonaba un clamor en mis oídos
y tendían palmas a mis pies.

RECENSIONES Y RESEÑAS

CASTAÑEDA, Paulino.- MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos (Coord.), *Eucaristía y Nueva Evangelización. Actas del IV Simposio la Iglesia en España y América: siglos XVI-XX*. Celebrado en Sevilla el 30 de abril de 1993. Córdoba, 1994, 306 pp. 23 x 16 cms.

Con una introducción en la que se hace historia sobre el origen y fines de los Congresos Eucarísticos Internacionales, y un comentario al lema del 45º Congreso Eucarístico Internacional de Sevilla: «Cristo, luz de los pueblos. Eucaristía y Evangelización» en el que se destaca la estrecha relación entre Eucaristía y Evangelización, se presentan las ponencias de la primera parte en un estudio comparativo entre el culto eucarístico en España y América en el siglo XVI con relación a la nueva evangelización. Resulta interesante las posturas sobre la praxis sacramental: ¿Se debe administrar la comunión a los indios neófitos? Una postura rigorista les negaba la comunión, mientras que otra postura moderada se limitaba a insistir en una preparación adecuada. Esta postura moderada era defendida por los franciscanos, agustinos y jesuitas, mientras que los dominicos se inclinaban por la sentencia rigorista. En un apéndice se recoge parte del contenido del Directorio de Confesores del III concilio Provincial de México, que clarifica la postura oficial de la Jerarquía.

Otras conferencias estudian la religiosidad popular en la España del siglo XVI, remontándose a los orígenes del culto eucarístico en los siglos primeros y en la Edad Media hasta el siglo XVI con la fiesta del Corpus, y su tendencia a lo visual y adoración del Santísimo. A esta vertiente se añaden los autos sacramentales. La comunión frecuente se hace difícil por las exigencias de una preparación larga y cuidada.

Otras exposiciones son más jurídicas y minuciosas, que tienen menos interés para el público en general. Se cierra esta parte con el tema central del Congreso Eucarístico: Eucaristía y nueva evangelización, de Mons. Miguel Oliver.

La segunda parte es una comparación entre Religiosidad popular y Eucaristía, tanto en Andalucía como en América e incluso Filipinas. La temática se desarrolla en diversos niveles de interés: procesiones, cofradías y hermandades,

catequesis, etc... Se hacen aportes que pueden servir para investigacioneshistóricas, y que explican la relativización de normas canónicas circunstanciales.

El libro ofrece una buena presentación tipográfica.

Carlos Bazarra, O.F.M, Cap.

CHALON, Jean.- *Teresa de Lisieux, Una lluvia de rosas*, Editorial Herder, Barcelona 1997, 288 páginas, 10.5 x 15 cms.

En el año de 1997, año de la proclamación de Santa Teresa del Niño Jesús como Doctora de la Iglesia, se puso de manifiesto la profundidad de su vida y doctrina como enseñanzas de valor universal. Su misma vida se convertía en esa palabra reveladora del rostro paterno-materno de Dios que ama a los pecadores, que se prodiga en perdón y nos acoge como hijos y hermanos...., invitándonos a vivir la calidad de amor a los demás, especialmente a los más sencillos y pobres, descubriendo en ellos el rostro de Cristo.... Experiencia ésta que vivió sujeta a los condicionamientos propios de su historia personal, familiar y religiosa. Como mujer que supo luchar para superar todo aquello que le impedía ser ella misma, proponiendo la confianza y el abandono, ante el miedo y la incertidumbre propios de un futuro abierto a múltiples destinos.

Esta experiencia la recoge Jean Chalon en su libro, ofreciéndonos el perfil de una mujer que nació, vivió enamorada y murió en manos de su Gran Amor; como hija de Celia Guerin -encajera de Alençon- y del relojero Louis Martin, pero como poeta y mística, al estilo de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Como periodista y gran biógrafo de mujeres, nos muestra el rostro de una «artista» que manifestó una belleza y una sensibilidad peculiar. Nos describe en forma de diarios, la vida de esta mujer poeta, dramaturga, pintora y epistológrafa, quien nunca desdeñó el camino de ir por la confianza y el abandono, por el «caminito» de una vida de amor en la sencillez.

El periodista y biógrafo, basado en una rica y precisa bibliografía sobre la vida, obra y mensaje de Teresita, sabe delinear la radicalidad de un espíritu fuerte que vivió en la profundidad de la cotidianidad, es decir, de quien sabe vivir con la cabeza en el cielo y los pies sobre la tierra.

La lectura del libro nos lleva a compartir la interpretación de Teresa de Lisieux, como la gran artista que supo dar a su existencia el valor supremo de la santidad al entretenerse totalmente en las cosas de Dios, en la vivencia del Amor.

Y aceptar la invitación a dar nuestra respuesta de amor y de entrega generosa a nuestra vocación y misión en la Iglesia y el mundo.

Fr. Carlos Romero, O.C.D.

EASWARAM, Eknath.- *Meditación. Ocho puntos para transformar la vida*, Editorial Herder, Barcelona 1995, 260 páginas. 10,5 x 15 cms.

En nuestro tiempo, marcado por la revalorización de las prácticas orientales propias de una espiritualidad ancestral, Eknath Easwaram, nos propone la experiencia de la meditación como un camino de encuentro y reconocimiento; donde los principios y prácticas antiguas, propias de la espiritualidad hindú, se abren a la universalidad de la experiencia humana y a la expresión de una misma verdad, la cual es referida con nombres diversos, según lo apunta el autor.

Su obra, fruto de largos años de enseñanza en Universidades estadounidenses desde 1960, refleja la esencia de lo espiritual y práctico encontrado en cada religión, y que consiste en que dentro de cada criatura hay una chispa de divinidad que nunca podrá morir. Influenciado profundamente por las enseñanzas de Gandhi, va a plantear que la energía del individuo son los recursos inmensos que emergen en su vida y que le permiten a la persona, aparentemente ordinaria, transformarse totalmente.

De esta manera nos ofrece un programa en ocho puntos: 1) La meditación, 2) el mantra, 3) el sosiego, 4) la atención centrada en un punto, 5) el entrenamiento de los sentidos, 6) poner primero a los demás, 7) la compañía espiritual y 8) la lectura de los místicos. Abierto a cualquier religión o inclusive fuera de cualquier experiencia confesional, en vistas a que sea la misma persona la que asuma los ideales a los que ella responde, convirtiéndolos en parte de su propia vida. En una práctica diaria.

Desde el comienzo del planteamiento práctico de la meditación (Cap. 1) nos introduce en la experiencia de San Francisco de Asís a través de la oración: «Señor, haz de mí un instrumento de tu paz...», como el camino de transformación total del carácter, de la conducta y de la conciencia humana. Invitándonos a asumir la meditación como la técnica sistemática para aprovechar y concentrar al máximo la capacidad de la persona; de manera que este camino sea una experiencia de configuración de la propia vida a través del tiempo y el esfuerzo sostenido; manteniendo la premisa de que como seres humanos tenemos siempre la capacidad de elegir, cambiar y crecer. Afirmando que la meditación es la energía necesaria para emprender, recorrer y llegar a esta plenitud humana de

conciencia y decisión. Y llegando a expresar (Cap. 8) que la tradición cristiana nos brinda ejemplos de desarrollo de la conciencia y textos inspiradores para la meditación como el de Teresa de Jesús: «Nada te turbe,(...), sólo Dios basta».

En los ocho pasos plantea todo un recorrido espiritual a través de descubrimientos personales, profundos y existenciales, que muestran la gradualidad (comprender y descubrir quiénes somos) y el carácter implicativo de cada paso en vistas a llegar al estado de conciencia de quien encuentra, como Jesús dice, «una perla muy valiosa».

El libro es una invitación a valorar la propia experiencia religiosa en apertura a la pluralidad religiosa desde la opción propia percibida como totalizante, como el amor.

Fr. Carlos Romero, O.C.D.

GINEL, A., SORAZU, E.- *Orar en Cuaresma. Camino de oración hacia la Pascua*, CCS, Madrid 2004. 266 páginas, 10,5 x 15 cms.

Un pequeño libro pensado para los grupos de jóvenes, las comunidades parroquiales y para todos aquellos que quieren hacer de la Cuaresma un tiempo de preparación especial. Ginel y Sorazu, expertos en el área de pastoral, han sabido agrupar en esta pequeña y manejable obrita una serie de recursos para orar en cada día de cuaresma.

En una estructura sencilla han sabido unir el estilo de oración de la liturgia de las horas con una breve reflexión, una imagen que nos ayuda a la contemplación y, por último, una sugerencia práctica para cada día.

Su tamaño, casi podemos decir obra de bolsillo, es excelente para llevarlo con nosotros a todas partes y poder hacer la oración diaria allá donde nos apetezca.

Los autores han añadido, además, unas consideraciones muy básicas al inicio de la obra sobre la oración; dando al lector unas pautas bien concretas para orar con el libro. Como señalan los autores, quedan abiertas muchas posibilidades; ya que se puede hacer la oración simplemente con la imagen y pensamiento de cada día, el salmo o simplemente leyendo la reflexión. Son muy conscientes también de que un instrumento de oración no es todavía una oración, pero nos puede orientar hacia ella.

Ambos autores están avalados por la inmensidad de obras publicadas para distintas edades, concedores de la pastoral y metidos de lleno en ella, han sabido conjugar sus saberes en esta pequeña obra para hacer de la Cuaresma un

tiempo real de preparación y conversión.

P. Javier Tello, O.A.R.

GINEL, A.- *Ser catequista. Hacer catequesis*, CCS, Madrid 2004. 180 páginas, 13,5 x 21 cm.

Siguiendo las directrices del Directorio General para la Catequesis, y sabiendo el terreno que pisa, Ginel presenta de forma clara y concisa los dos aspectos fundamentales del catequista: el ser y el hacer.

Desde el mandato del Señor «vayan y anuncien» nuestro autor va presentando al lector los temas claves del ser y quehacer catequético. Sabiendo que existen muchos y amplios textos sobre la catequesis, ha preferido diseñar la obra en 21 capitulitos breves, 6 dedicados al ser y el resto al hacer. Conocedor de las tareas catequísticas, Álvaro Ginel acompaña los capítulos dedicados al hacer de la catequesis con breves recomendaciones que van desde lo esencial: la actitud del catequista, hasta lo más exterior como son las actividades, la selección de materiales, el cómo preguntar.

Dentro de los temas del hacer catequesis ha sabido identificar y presentar, de forma muy concreta y con esa capacidad de análisis que posee el autor, los cuestionamientos más frecuentes de los catequistas. En cada tema aparece un apartado denominado flash junto con otro que lleva por título sugerencias. En ambos apartados se presentan de forma ágil, activa y sugerente los datos que el catequista debe considerar de forma especial. El apartado sugerencias se convierte casi en un «vademécum» para la catequesis.

Es, en definitiva, una obrita recomendable para aquellos dedicados a la tarea de la catequesis que buscan recomendaciones sencillas en un lenguaje entendible que hagan mejorar su hacer y, lo que es más importante, su ser catequista.

P. Javier Tello, O.A.R.

HANNAN, Peter.- *Tu me sondeas. Un viaje hacia la realización humana*, Narcea, Madrid, 2002, 160 páginas, 13,5 x 21 cms.

Por experiencia personal, cultura y social podemos afirmar, como lo hacen algunos autores que dicen que, vivimos en la orgía del alboroto y ruido. Nos movemos en un mudo veloz, que se mueve por la óptica comercial que nos mantiene en un bombardeo constante de información y publicidad de todo,

llegando a invadir la propia intimidad personal y por lo tanto fragmentando la propia identidad personal.

El autor nos muestra como todo esto son un gran condicionamiento para poder entrar en contacto con nosotros mismos ya que se nos hace muy difícil ingresar en nuestro interior porque no existe ni tiempo, ni espacios para nuestra propia intimidad.

Peter Hannan en una forma sencilla nos hace una invitación a entrar en nuestro interior para conocernos y tener la capacidad propia de controlarnos nosotros mismos, ya que quien pretenda y desee realizarse como persona y como hijo de Dios, debe ser sujeto de su propia historia y asumir la propia vida con responsabilidad. Esto exige conocerse y conocer todo lo que lo rodea para saber discernir lo bueno de lo malo y establecer una decisión acorde con su persona y Dios. El autor presenta al final de cada capítulo unos ejercicios que nos los ofrece como herramientas para intentar asimilar lo leído y reflexionado. Nos dice que inició este libro con mucho ilusión y al final lo que pretende es que podamos crecer en sabiduría y amor a nosotros mismos y a todo lo que está a nuestro alrededor.

Fr. Ramón Morillo O.F.M, Cap.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique.- *Donde están las Raíces. Una Pedagogía de la Experiencia de Oración.* Narcea, Madrid, 2004, 204 páginas., 13,5 x 21.

El autor nos explica la motivación para escribir este libro: avanzar y ayudar a avanzar en la experiencia de Dios. Nos quiere ayudar a comprender la fe como Buena Noticia en medio de nuestro mundo relativista y con una vivencia superficial de la misma, subrayando la centralidad de la experiencia de la vivencia de la fe.

Esta experiencia debe ser transformada en una misión evangelizadora a la que se es enviado, pero estableciendo las prioridades de la misma misión: la opción por los pobres contra la pobreza, la propia organización eclesial y la inculcación de su anuncio en las categorías culturales actuales. También coloca una serie de urgencias pastorales entre la que destaca la afirmación de la unidad de lo humano y divino, reconocimiento de la complementariedad entre la psicología y espiritualidad y la centralidad de la experiencia, sabiendo que no puede darse por su puesta la fe personal y que es necesaria una experiencia en la que se apoye.

Es un una lectura agradable e invita a ser leído en un ambientación espiritual ya que cada capitulo comienza con textos que invitan a la oración y continúan con una reflexión más amplia del autor y termina con una propuesta de trabajo personal que sirve para meditar y para ser integrado en la vida diaria de tal manera que pueda ayudar a la persona a vivirse presente a sí misma y en esa presencia, percibirse amorosamente habitada y calladamente atraída por la presencia de Dios en su vida. La propuesta pedagógica que hace el autor también es una ayuda ya que la presenta como un proceso de apertura y experiencia comenzando por el silencio, la fuente de la vida, la presencia de sí mismo, la experiencia de ser amado, la vida de oración, la presencia del Resucitado, el evangelio y la unidad.

Martínez Lozano insiste una y otra vez en la necesidad de comenzar por sentir el propio cuerpo, entendiéndolo como «centro vital», fomentando técnicas y ejercicios de conocimiento y crecimiento para llegar a la propia verdad, a la propia identidad que se abre al Misterio y acoger esa presencia para llegar a «Donde están las propias raíces».

Fr. Ramón Morillo O. F. M, Cap

OCAÑA, J. A.- *Nunca te detengas*, CCS, Madrid 2004. 287 páginas, 20,3 X 12 cm.

Desde hace ya algunos años apareció en el mercado la colección «La zarza ardiente». Viene este librito a sumarse a la colección mencionada. Su autor, José Andrés Ocaña, consultor de nuevas tecnologías y sistemas de aprendizaje y pensamiento, viajero incansable, ha sabido tomar de las historias de la vida los materiales necesarios para elaborar esta obra. Toda la colección tiene el mismo esquema, siendo este libro bastante más amplio que sus predecesores. Con casi seiscientas páginas, llenas de historias del camino de la vida, encuentros con personas y acontecimientos, quiere llevar al lector a la búsqueda de su camino personal.

La obra está dividida en quince bloques temáticos que pasan por la actitud, cumplir sueños, la vida, la familia, Dios o el humos. Algunos poseen más historias breves que otros. Las pequeñas historias -algunas no llegan a la página- intentan llevar al lector a la reflexión, el encuentro consigo mismo. Ejemplos basados en personajes que el autor se encontró en su vida y a los que ha llenado con sus reflexiones, imaginarios algunos, reales otros, nos hacen recordar los libros de Mello o las historias de Gibrán. Es, en definitiva, la filosofía de la vida la que nos enseña a través de estas páginas.

Como en toda la colección, la obra dispone de un índice temático que resulta muy práctico para seleccionar las historias en nuestros trabajos pastorales o, simplemente, cuando el lector quiere reflexionar sobre un tema concreto.

Es una obra que puede resultar muy útil para el trabajo con grupos. Nos podemos servir de estas pequeñas historias para introducir un tema, para preparar unos materiales de reflexión en un retiro, para una oración o, para aquellos que laboran en el ámbito educativo, realizar una pequeña lectura al inicio de cada clase de acuerdo a los objetivos de cada tiempo.

El autor, que ha dedicado mucho tiempo a la formación y entrenamiento de directivos y trabajadores, busca con esta obra promover un cambio de actitud, buscar el logro personal, algo que está muy de moda en estos días, crear una mentalidad de logro en las personas.

Las historias pueden ayudar al lector a descubrir talentos ocultos, a verse reflejados en el acontecer diario como personas que pueden cambiar y tener otros puntos de vista, otras reacciones, otros sueños.

Con un lenguaje accesible, las historias nos pueden llevar a interrogarnos sobre nuestra vida y desear, como menciona el autor, encontrar la belleza en nuestro interior.

P. Javier Tello, O.A.R.

VENTOSA, V. J.- *Métodos activos y técnicas de participación para educadores y formadores*, CCS, Madrid 2004. 266 páginas, 20 X 14 cm.

El presente libro, número 19 de la colección animación de grupos, viene a completar un espacio de la colección que todavía no había sido abordado. Víctor Ventosa, especialista en el campo de la Educación Social e incansable escritor, lleva publicado un número considerable de obras en esta área, participa habitualmente en congresos internacionales y está siempre atento a los movimientos y necesidades sociales.

La finalidad de la presente obra queda claramente definida pro el autor al referirse a la crisis por la que atraviesa la educación en nuestros días. Las referencias, dado que el autor conoce la realidad mundial, sirven para todos los lugares donde podemos desempeñar nuestra labor. Existe como un desánimo en la educación; los jóvenes se quejan de la carga horaria, de las tareas; los profesores de la falta de motivación; los padres de los excesivos estímulos que reciben sus hijos. Una queja continua parece apropiarse del ámbito educativo.

Estas y otras son las motivaciones que llevan a autor a presentar estos métodos activos y estas técnicas. Ahora bien, no se trata, como en muchos casos, de una simple recopilación de dinámicas o un archivo de recursos, sino que la obra se presenta en una trile dimensión: teórica, metodológica y práctica.

En la primera parte se sirve el autor de las aportaciones psicopedagógicas más actuales, de la animación sociocultural y las innovaciones educativas presentándolas desde lo teórico, lo fundante. Todo animador debe conocer estas teorías que van desde los procesos cognitivos, los criterios taxonómicos, los métodos activos, el diseño de actividades, so pena de fracasar en la tarea de la educación-animación. En un segundo bloque Ventosa nos introduce en el ámbito de la puesta en práctica de las técnicas: cómo realizarlas, con qué fin. Se trata de una identificación de oportunidades, espacios o momentos propicios para una u otra metodología, técnica o recurso.

Por último aparece una batería de recursos, un fichero de técnicas para el conocimiento, la comunicación, la confianza, la intervención... apartados estos que, todo animador conoce.

Lo interesante en esta obra de Víctor Ventosa es, en primer lugar, el no haber dejado huérfanas las técnicas, sino haberlas acompañado de unas reflexiones sobre la teoría y la práctica escritas de forma coherente y seria. En segundo lugar, hacer una reflexión sobre la educación en nuestros días y, por último, traer una presentación clara y concisa a la hora de presentar los métodos y técnicas. Dicha presentación logra que el lector entienda de forma rápida en qué momento se puede usar, con qué grupo, en cuánto tiempo... detalles estos que son bien útiles para todos aquellos que se dedican a la animación pastoral, a la catequesis o la educación en general.

Es un libro pensado para docentes, animadores, catequistas, monitores de grupos juveniles que siempre están necesitados de recursos. Al presentar los recursos se hace una obra apetecible para educadores que buscan tener en sus manos actividades que realizar; pero además se puede convertir en un momento de reflexión por venir acompañada de la mencionada parte teórica.

P. Javier Tello, O.A.R.