

ASIDONENSE

Revista de Teología y Ciencias Religiosas
de los centros académicos de la Diócesis de Asidonia - Jerez

Consejo de Redacción

Director: Alejandro Holgado Ramírez, Pbro.
Secretaria: Sandra Garrido Martín
Vocales: Pablo Antonio Gómez Mateos, Pbro.
Francisco Antonio García Romero
Eugenio J. Vega Geán

© **ASIDONENSE** 17 (2023)

NIHIL OBSTAT, IMPRIMATUR
Roberto Romero Barello, Vicario General

Edita y maqueta:
Instituto Superior de Ciencias Religiosas Asidonense San Dionisio Areopagita.

Correspondencia, pedidos y servicio de canje:
ITSJA/ISCRA. Obispado de Jerez
Plaza del Arroyo, 50. 11403 Jerez de la Frontera (Cádiz)
Tfno: 956 33 88 00 - secretariatecnica@iscra.es

Imprime: Grafiman – Prado del Rey (Cádiz)

Depósito Legal: CA/5607
ISSN: 2171 – 4347.
Impreso en España.

SUMARIO

ARTÍCULOS

- El Catecismo de la Iglesia Católica y el estudio de la Teología. Reflexiones a partir de Santo Tomás de Aquino.....* 9-27
JOSÉ RICO PAVÉS
- Los santos como teólogos.....* 29-50
JOSÉ RICO PAVÉS
- Dionisio el Areopagita y el renacer de Europa.....* 51-79
JOSÉ RICO PAVÉS
- La primacía de la Gracia, clave de la participación en la Liturgia según Sacrosanctum Concilium.....* 81-95
JUAN JOSÉ SILVESTRE VALOR
- El misterio del hombre a la luz del misterio de Cristo según Gaudium et Spes.....* 97-117
RICARDO ALDANA VALENZUELA
- El misterio del Corazón de Jesús: misterio que se ha de orar.....* 119-139
LOURDES GROSSO GARCÍA
- Según la Teología del Cuerpo de Juan Pablo II, ¿hasta qué punto la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?.....* 141-176
HNA. NAZARÁ

El camino de conversión de John Henry Newman..... 177-194

JORGE LUIS PÉREZ TOLEDO

“Elige la vida”. El camino de la Moral posconciliar según J. Ratzinger..... 195-242

ALEJANDRO HOLGADO RAMÍREZ

Síntesis histórica del primitivo cristianismo asidonense y del obispado de Asidonia-Jerez..... 243-249

EUGENIO J. VEGA GEÁN

FRANCISCO ANTONIO GARCÍA ROMERO

RECENSIONES

E.J. VEGA GEÁN – F.A. GARCÍA ROMERO, *Semana Santa de Jerez: Patrimonio/Literatura. Arte/Curiosidades. Saeta/Fenomenología* 253-264

JUAN AZCÁRATE CASANOVA

R. ALDANA VALENZUELA, *El sí al don de Dios. En torno a la cuestión de género*..... 264-265

ALEJANDRO HOLGADO RAMÍREZ

ARTÍCULOS

**EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA
Y EL ESTUDIO DE LA TEOLOGÍA.
REFLEXIONES A PARTIR DE SANTO TOMÁS DE AQUINO¹**

**Monseñor José Rico Pavés,
Obispo de Asidonia – Jerez,
Moderador del ITSJA e IS CRA**

¹ Conferencia con motivo del acto académico en honor de Santo Tomás de Aquino, pronunciada en el Seminario diocesano San Juan de Ávila, en Jerez de la Frontera, el 27 de enero de 2023 [Transcripción de Miguel Ángel Paredes. Revisión y notas del autor].

Con la presente ponencia deseo unir la conmemoración del trigésimo aniversario de la promulgación del *Catecismo de la Iglesia Católica* a la fiesta litúrgica de Santo Tomás de Aquino, para extraer algunas enseñanzas del “más sabio de los santos” que nos ayuden a comprender la importancia del *Catecismo* en el estudio hodierno de la teología.

1. El catecismo del Concilio Vaticano II

El 11 de octubre de 1992, al cumplirse el trigésimo aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, el Papa San Juan Pablo II firmó la Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, con la que promulgaba el *Catecismo de la Iglesia Católica*. Dos meses después, el 8 de diciembre de 1992, en el vigésimo séptimo aniversario de la clausura del Concilio, se hizo pública la primera versión del *Catecismo*, en diferentes lenguas. Hubo que esperar cinco años más a la publicación de la *editio typica* en lengua latina. El equipo redactor del *Catecismo* realizó su trabajo en lengua francesa. A partir de la versión francesa se realizaron las primeras traducciones a las diferentes lenguas modernas. Tras la publicación en 1997 de la edición típica se revisaron esas traducciones, fijándose el texto para el futuro.²

Con relación a la publicación del *Catecismo* se buscaron intencionadamente dos fechas: 11 de octubre y 8 de diciembre, aniversarios de la apertura y clausura del Concilio Vaticano II respectivamente, acontecimiento eclesial que sigue orientando la vida de la Iglesia en nuestros días. Es decir, a la hora de publicar el *Catecismo de la Iglesia Católica* se quiso transmitir un mensaje claro: éste es el Catecismo del Concilio Vaticano II. Al igual que, con el paso del tiempo, el *Catecismo Romano para párrocos* fue designado como el “Catecismo de Trento”, el *Catecismo de la Iglesia Católica* puede bien ser llamado el “Catecismo del Concilio Vaticano II”.

En la sesión de clausura del Concilio de Trento se trasladaron al Papa tres tareas: la revisión del *índice de libros prohibidos*, un *catecismo* y la reforma del *misal* y del *breviario*.³ La primera tarea se reguló con la Bula *Dominici gregis custodidae*, del 24 de

² Cf. J. RICO PAVÉS, «El *Catecismo de la Iglesia Católica*: naturaleza, género literario y autoridad doctrinal a la luz de su recepción eclesial»: *Teología y catequesis* 122 (2012) 67-106.

³ «En la segunda sesión [segundo día de la sesión XXVª], celebrada bajo la presidencia del santísimo señor nuestro Pío IV, el sacrosanto sínodo, elegidos algunos padres, les encargó hacer algunas propuestas relacionadas con las censuras de libros sospechosos o peligrosos, y de referirlas después al mismo santo concilio. Habiendo tenido ahora noticia de que este encargo se ha

marzo de 1564.⁴ A las dos siguientes precedió la promulgación de una Profesión de fe, pedida en otros momentos del Concilio. En septiembre de 1566, tres años después de terminar el Concilio de Trento, se dio respuesta al segundo encargo de los padres conciliares en la sesión de clausura y se publicó el catecismo con el título *Catecismo romano* o *Catechismus ad parochos*.⁵ Después se conocería también con el nombre de *Catecismo de san Pío V* y *Catecismo de Trento*.

A diferencia de lo sucedido en Trento, el Vaticano II no pidió la elaboración de un catecismo. La idea de preparar un catecismo surgió después, en la Segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos celebrada al cumplirse el 20º aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II.⁶ La intención del Papa San Juan Pablo II al convocar este Sínodo extraordinario era seguir impulsando la recepción del Concilio Vaticano II. Es interesante observar cómo muchas de las inquietudes de entonces las seguimos teniendo ahora.

No se han cansado los últimos Papas, desde San Pablo VI hasta el Papa Francisco, de recordarnos que el legado conciliar debe todavía seguir siendo recibido. Recordamos en este sentido la lúcida intervención de Benedicto XVI el 22 de diciembre del año 2005 con motivo de la felicitación navideña a los miembros de la curia romana. Al recordar el cuadragésimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, habló de la doble hermenéutica que se ha seguido a propósito de la recepción del Concilio Vaticano II: una hermenéutica de ruptura, que ha leído la aportación conciliar enfrentándola a la tradición anterior, y una

concluido, pero que por la variedad y el gran número de libros, no se puede juzgarlos todos uno a uno, pide que todo el material preparado sea entregado al Romano Pontífice, para que se concluya y publique según su juicio y por su autoridad. Los padres encargados para ello piden que se haga lo mismo para el catecismo, el misal y el breviario»: CONCILIO DE TRENTO, Ss. XXV: *Decretum super indice librorum, catechismo, breviario et missali* (COD 797). Cf. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, 4/2, 357-372.

⁴ Cf. Pío IV, Bula *Dominici gregis custodiae* (24/03/1564) (BullTau 7,281-282; DzH 1851-1861).

⁵ Edición crítica: *Catechismus Romanus seu Cathedismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*, edición preparada por P. RODRÍGUEZ (dir.) – I. ADEVA *et alii* (Librería Editrice Vaticana-Ediciones Universidad de Navarra, Roma 1989). Traducción española: *Catecismo Romano* (Traducción, introducciones y notas de Pedro Martín Hernández, BAC N 158, Madrid 1956). Para las fuentes e historia de la elaboración, cf. P. RODRÍGUEZ – R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción* (Eunsa, Pamplona 1982); ID., *El manuscrito original del Catecismo Romano* (Eunsa, Pamplona 1985).

⁶ La Primera Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de Obispos fue convocada por el Papa San Pablo VI y se celebró del 11 al 28 de octubre de 1969 con el tema “La cooperación entre la Santa Sede y las Conferencias Episcopales”, tras la celebración del primer *Año de la fe* (del 29 de junio de 1967 a 30 de junio de 1968).

hermenéutica de la continuidad, que lee el Concilio dentro de la continuidad de la única Iglesia que crece y se desarrolla en el tiempo.⁷

Volviendo a la Segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo (1985), encontramos, dentro de los trabajos para seguir la tarea de recepción del Vaticano II, la petición dirigida al Papa de elaborar un Catecismo que ayudara, como hizo el catecismo posterior a Trento, a sintetizar la enseñanza de la Iglesia Católica con el lenguaje más reciente del magisterio conciliar y servir así de instrumento para la transmisión de la fe en el momento presente.⁸ Sabemos que el Papa acogió enseguida esta petición y encomendó la dirección de comisión encargada de elaborar el catecismo al prefecto entonces de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Cardenal Joseph Ratzinger, teniendo como secretario del equipo de la redacción al que entonces era profesor teólogo dominico, Christoph Schönborn, hoy cardenal arzobispo de Viena.

En la presentación oficial del *Catecismo de la Iglesia Católica*, el 7 de diciembre de 1992, San Juan Pablo II afirmó que la publicación del Catecismo era uno de los mayores acontecimientos de la historia reciente de la Iglesia, pues volver a proponer la doctrina cristiana de siempre según las exigencias de la época moderna es un don precioso, rico, verídico y profundamente arraigado en el pasado.⁹ Por segunda vez en su historia, la Iglesia se ha dado a sí misma un

⁷ «Surge la pregunta: ¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? Pues bien, todo depende de la correcta interpretación del Concilio o, como diríamos hoy, de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación. Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado confusión; la otra, de forma silenciosa pero cada vez más visible, ha dado y da frutos. Por una parte, existe una interpretación que podría llamar “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura”; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la “hermenéutica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino»: BENEDICTO XVI, *Discurso a los Cardenales, Arzobispos, Obispos y Prelados Superiores de la Curia Romana* (22.12.2005).

⁸ «Muy comúnmente se desea un catecismo o compendio de toda la doctrina católica, tanto de la fe como de las costumbres, que sea como el punto de referencia para los catecismos o compendios que se redacten en las diversas regiones. La presentación de la doctrina debe ser tal que sea bíblica y litúrgica, que ofrezca la doctrina sana y sea, a la vez, acomodada a la vida actual de los cristianos»: II ASAMBLEA EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS (1985), *Relación final II*, B4 (*Enchiridion Vaticanum* 9, 1797).

⁹ «La publicación del texto debe considerarse, sin duda, como uno de los mayores acontecimientos de la historia reciente de la Iglesia, pues constituye un don precioso, al volver a proponer fielmente la doctrina cristiana de siempre: un don rico, por los temas tratados con esmero y profundidad;

instrumento como éste. El *Catecismo Romano* de 1566 y el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992 son los dos únicos catecismos publicados por el Papa para uso de la Iglesia universal.¹⁰

2. La *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino

En el día que celebramos la fiesta litúrgica de Santo Tomás de Aquino he querido recordar el trigésimo aniversario de la publicación del *Catecismo* para terminar poniendo la atención en el servicio a la fe del Pueblo de Dios que está llamada a prestar la teología. En la vida del Aquinate hay un episodio que nos puede ayudar a descubrir hoy la importancia del *Catecismo* para la teología, tanto para el estudio como para la enseñanza.

Ese episodio nos lleva al año 1265.¹¹ La joven Orden de predicadores tiene la intención de abrir un *Studium theologiae* en Roma y encomienda al más ilustre de sus maestros y profesores, Tomás de Aquino, que ponga en marcha ese proyecto. En el momento que recibe el encargo, Santo Tomás tenía cuarenta años y ya contaba con numerosas obras publicadas, muchas de las cuales eran textos para la enseñanza de la teología, como el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*.¹²

un don oportuno, dadas las exigencias y necesidades de la época moderna»: JUAN PABLO II, *Discurso en la Presentación oficial y solemne del Catecismo de la Iglesia Católica* (7.12.1992), 4.

¹⁰ Cf. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, “Catecismo de la Iglesia Católica”, en: V. M^a. PEDROSA - M^a. NAVARRO *et alii* (dirs.), *Nuevo Diccionario de Catequética I* (San Pablo, Madrid 1999) 248.

¹¹ Cf. S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino* (BAC minor, Madrid 1975); J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002) 161-166; E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época* (BAC maior, Madrid 2009) 397-403; BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (2, 16 y 23.7.2010).

¹² Cf. THOMAS AQUINATIS, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisienses* (Editio nova cura R.P. Mandonnet [Tomus I-II] et R.P. Maria Fabianus Moos [Tomus III-IV], Sumptibus P. Lethielleux, Parisiis 1929-1947). Para la traducción española, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*: vol. I/1: *El misterio de la Trinidad* (Eunsa, Pamplona 2002); vol. I/2: *Nombres y atributos de Dios* (Eunsa, Pamplona 2004); vol. II/1: *La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre* (Eunsa, Pamplona 2005); vol. II/2: *El libre arbitrio y el pecado* (Eunsa, Pamplona 2008); vol. III/1: *La encarnación del Verbo y la obra de la redención* (Eunsa, Pamplona 2013). Para la ubicación de esta obra en la vida de santo Tomás, cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002) 58-66; M^a. I. ZORROZA, «Introducción preliminar», en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, III/1 (Eunsa, Pamplona 2013) 30-35.

Las *Sentencias* es una obra pensada para la enseñanza.¹³ Según el método teológico de la época, Pedro Lombardo estudia y comenta el pensamiento de los Padres de la Iglesia y de los grandes maestros medievales, ordenando con gran cuidado y coherencia las fuentes. Autores anteriores a él realizaron propuestas sistemáticas en las que se presentaban los misterios de la fe ordenadamente. Así, Pedro Abelardo ofreció una síntesis teológica en torno a las tres virtudes teologales. Hugo de san Víctor presentó las verdades reveladas según un criterio histórico salvífico estructurado en dos momentos: la institución de la obra de Dios y la restitución de esta obra a Dios. Pedro Lombardo, siguiendo más de cerca al victorino, comienza con Dios y termina con la escatología. Distribuyó su obra en cuatro libros: en el primero (48 sentencias), trata de Dios y del misterio trinitario; en el segundo (44 sentencias), de la obra de la creación, del pecado y de la gracia; en el tercero (40 sentencias), del misterio de la Encarnación y de la obra de la Redención, con una amplia exposición sobre la vida moral y las virtudes; en el cuarto (50 sentencias), se ocupa de los sacramentos y de las realidades últimas. De esta manera, expone de forma armónica todos los misterios de la fe. Su gran aportación a la teología consiste, precisamente, en haber presentado las verdades reveladas a partir de su fuente (Sagrada Escritura y Tradición) de forma sintética, ordenada y coherente. Esto explica que el libro de las *Sentencias* se convirtiera en el manual por excelencia para el estudio de la teología hasta el siglo XVI y que los grandes maestros del final de la Edad Media (san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y san Buenaventura) compusieran importantes comentarios a esta obra. Originariamente la obra estaba dividida en libros y capítulos (sentencias), hasta que Alejandro de Halés (+1245) la adoptó como texto escolar y la dividió en distinciones, capítulos y artículos. La obra de Pedro Lombardo sigue siendo un ejemplo digno de imitación en el estudio de la teología para evitar los riesgos de fragmentación a la que puede llevar una forma de especialización teológica que olvida la belleza y armonía del universo teológico que la Revelación muestra.¹⁴ Lo original del maestro de las *Sentencias* es que consigue sintetizar las enseñanzas en fórmulas que luego se van demostrando, pero la disposición de los tratados sigue

¹³ Cf. PEDRO LOMBARDO, *Libri quattuor Sententiarum* (PL 192, 519-964); *Sententiae in IV libris distinctae* (Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, Grottaferrata ³1971-1981).

¹⁴ «Invito a todos los teólogos y a los sacerdotes a tener siempre presente, a ejemplo de Pedro Lombardo, la visión completa de la doctrina cristiana, evitando los peligros actuales de fragmentación y devaluación de las diferentes verdades»: BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (30.12.2009).

el esquema que ya encontramos, por ejemplo, en *De Sacramentis Christianae Fidei* (“Los misterios de la fe cristiana”, ca. 1134),¹⁵ de Hugo de San Víctor, una exposición sistemática de las verdades reveladas.

El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* fue preparado por el Aquinate en los inicios de su tarea docente, si bien el texto sufrió modificaciones posteriores.¹⁶ Santo Tomás se muestra fiel al texto del obispo parisino, pero deja su impronta en distinciones propias, incorporación de nuevas fuentes o explicaciones ampliadas. El cambio más importante introducido por Tomás a las *Sentencias* se encuentra en la propuesta de un nuevo orden interno que articula la disposición de los temas. Santo Tomás organiza la teología en una dinámica de salida y retorno (*exitus/reditus*), donde Dios aparece como el centro, del cual todo procede como origen y hacia el cual todo se orienta como fin último.¹⁷ El mismo esquema se mantendrá en la *Suma Teológica*. El principio “salida/retorno” lo toma Santo Tomás de Dionisio el Areopagita.

Para el autor del *Corpus Dionysiacum* la realidad se comprende unitariamente a partir del Primer Principio, del que todo procede (*exitus*, salida) y al que todo vuelve (*reditus*, retorno).¹⁸ Sabemos que el Areopagita adopta este principio de los autores neoplatónicos, principalmente de Proclo (+485) y de Damascio (+538), el último director de escuela ateniense neoplatónica. Dionisio encuentra justificado este principio en dos citas bíblicas: Sant 1,17 (*Todo buen regalo y todo don perfecto viene de arriba, procede del Padre de las luces*) y Col 1,16 (*Todo fue creado por Él y para Él*).

Cuando Santo Tomás recibe el encargo de organizar el *Studium theologiae* se plantea la posibilidad de hacer un segundo comentario a las *Sentencias*, pero, en lugar de hacer eso, viendo las necesidades de los estudiantes de teología y de las propuestas teológicas que había en el ámbito europeo, decide comenzar la que se convertiría

¹⁵ Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* (PL 176,173-618).

¹⁶ Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002) 58-66; M^a. I. ZORROZA, «Introducción preliminar», en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, III/1 (Eunsa, Pamplona 2013) 30-35.

¹⁷ «La consideración de esta doctrina será sobre las cosas: o según que salen de Dios como principio, o según que se refieren a Él como fin. Por lo tanto, la primera parte trata de las cosas divinas según su salida del principio; en la segunda parte, según su retorno al fin. Esto último se tratará al inicio del libro tercero»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Com. Sent.* I, d2, exp. tex., (ed. Eunsa I/1,129).

¹⁸ Cf. J. RICO PAVÉS, «La antropología del *Corpus Dionysiacum*. El hombre en el universo dionisiano»: *Toletana* 11 (2004) 83-150.

en su obra cumbre, la *Summa Theologiae*. Para esta obra de síntesis no adopta el esquema habitual en otras síntesis académicas, sino que vuelve a adoptar la clave de comprensión unitaria que ya había asumido en el *Comentario a las Sentencias*, el principio dionisiano salida-retorno, *exitus-reditus*.

Santo Tomás de Aquino encontró en ese principio la clave que le permitió articular una visión ordenada de todo el saber teológico. En la *Suma Teológica* el momento de *salida* permite mostrar en unidad el designio creador y redentor: Dios crea y se revela hasta que en la Encarnación del Verbo y en su obra redentora la revelación alcanza su cima. El misterio de Cristo es el punto de inflexión donde se inicia el principio del *retorno* de todo hacia Dios. La cristología aparece como el eje que articula la *Summa Theologiae*.¹⁹

La cristología, por tanto, se encuentra en la Tercera Parte de la *Suma Teológica*; más exactamente, en las cuestiones 1 a la 59 de esta Tercera Parte (*STh* III qq. 1-59). El mismo santo Tomás, en el Prólogo que da inicio a esta Tercera Parte, justifica el lugar que corresponde al Misterio de Cristo dentro del saber teológico y presenta el orden que seguirá en su exposición:

Dado que nuestro Salvador y Señor Jesucristo, salvando al pueblo de sus pecados, tal como lo anunció el ángel en Mt 1,21, nos reveló en sí mismo el camino de la verdad, por el que, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, se impone que, para la consumación de toda la empresa teológica (*ad consummationem totius theologici negotii*), después de haber estudiado el fin último de la vida humana, las virtudes y los vicios, nos ocupemos ahora del Salvador de todos y de los beneficios otorgados por él al género humano. A este propósito hay que tratar: primero, del Salvador en Sí mismo; segundo, de los sacramentos, con los que alcanzamos la salvación (q.60); tercero, del fin de la vida inmortal, al que llegaremos por medio de El cuando resucitemos. Sobre lo primero hay que estudiar dos cosas: una, el misterio de la encarnación en sí mismo, en virtud del que Dios se hizo hombre para nuestra salvación; otra, todo cuanto hizo y sufrió nuestro Salvador, Dios encarnado (q.27).²⁰

La exposición sobre el misterio de Jesucristo se lleva a cabo en dos momentos: primero aborda el misterio de la Encarnación (qq. 1-26); después presenta lo que el Hijo de Dios hizo y padeció (qq. 27-59).

¹⁹ Cf. F. RUELLO, *La Christologie de Thomas d'Aquin* (Ed. Beauchesne, Paris 1987); J. RICO PAVÉS, *Cristología y soteriología* (BAC, Madrid 2016) 280-286.

²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III Prol. (BAC normal 83,3).

A partir de la clave de síntesis adoptada por el Aquinate podemos mirar la realidad desde Dios, unitariamente, captando que el conocimiento de la creación y de los misterios divinos revelados no responde simplemente a la inquietud del corazón humano que a tientas busca a Dios (cf. Hch 17,27-28), sino que esa inquietud y la respuesta de Dios a la misma forman parte de un único designio salvífico que es inseparablemente creador y redentor.

Recordemos que, cuando la Constitución *Dei Verbum* en el n. 2 define la revelación, indica claramente que el fin de la misma es llevar al ser humano a la comunión con Él.²¹ El objetivo, en efecto, de la revelación no es simplemente que tengamos algún conocimiento de Dios, sino que conozcamos el misterio de su voluntad, nos conozcamos en Él y nos sepamos creados y redimidos para participar de Su misma Vida. No se equivoca San Agustín de Hipona cuando, al comienzo de sus *Confesiones*, afirma: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en Ti».²²

Santo Tomás comenzó la redacción de la *Suma* en Roma, a la vez que cumplía el encargo de organizar el *Studium*. En septiembre de 1268 abandonó la Ciudad eterna, dejando la *Primera Parte* casi concluida. Continuó después en París y en Nápoles, hasta el 6 de diciembre de 1273, día en que abandona la redacción de la *Suma* tras recibir una gracia mística celebrando la Santa Misa. Tres meses después, el 7 de marzo de 1274, Santo Tomás murió. La redacción de la *Suma* llegó hasta el sacramento de la penitencia (*STh* III q.90 a.4). La conclusión de la obra fue compuesta por sus discípulos a partir de su *Comentario a las Sentencias*. Es la parte conocida como *Suplemento*.²³

El último tema completo redactado por Santo Tomás en la *Suma* es el relativo al sacramento de la eucaristía. Dos días antes de fallecer, estando ya muy enfermo,

²¹ «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación» (DV 2).

²² SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* I, 1 (BAC normal 11, 73).

²³ Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 165-166.

se confesó, recibió el viático y, como era costumbre, pronunció una profesión de fe eucarística. Bartolomé de Capua, discípulo del santo, refiere la forma más extensa de esa profesión que nos ha llegado a través de la biografía de Guillermo de Tocco:

Yo te recibo, premio de la redención de mi alma, yo te recibo, viático de mi peregrinaje, por el amor de quien he estudiado, envejecido, sufrido; te he predicado, te he enseñado; nunca jamás he dicho nada en contra de Ti, y si lo he hecho ha sido por ignorancia y no me obstino en mi error; si he enseñado mal con relación a los sacramentos o a otra cosa, me someto al juicio de la santa Iglesia romana, en obediencia a la cual dejo ahora esta vida.²⁴

Es muy significativo que lo último que Santo Tomás redactó de manera completa en la *Suma* fue la parte dedicada a la eucaristía. Y que tras recibir una gracia mística celebrando la Santa Misa abandonara la redacción de la *Suma*. Con razón el Aquinate es llamado “poeta de la eucaristía”²⁵ y “doctor eucarístico”²⁶. El primer título expresa el reconocimiento por los textos del *Oficio de la fiesta del Cuerpo de Cristo* y por otros himnos eucarísticos, como el *Adoro Te devote*²⁷. El segundo, otorgado por la tradición y confirmado por el papa Pío XI, manifiesta la altura de la teología tomista que, a propósito de la eucaristía, alcanza una de sus cimas más elevadas.

Cuando el papa Urbano IV instituyó la fiesta litúrgica del *Corpus Christi* en 1264 y encomendó a santo Tomás la redacción de los textos para la liturgia de ese día, el

²⁴ *Vita S. Thomas Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco*, 58; *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati* (Ed. a D. Prümmer et M.H. Laurent, Toulouse 1911-1937) 131-132.

²⁵ Cf. S. TERÁN, *Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento* (Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”, San Miguel de Tucumán 1979); E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época* (BAC M 93, Madrid 2009) 364-375.

²⁶ Cf. Pío XI, Carta Encíclica *Studiolorum duces* (29-6-1923); E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino*, 375-397.

²⁷ Cf. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis* (ed. Vivès 29,335-343); para el contexto y discusión sobre la autenticidad de esta obra, cf. P.M. GY, «L’Office du Corpus Christi et St. Thomas d’Aquin. Etat d’une recherche»: *RSPT* 64 (1980) 491-507; J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 147-150. 381. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Oratio post corporis et calicis elevationem [Himno “Adoro Te devote”]* (ed. Vivès 32,823). El himno *Adoro Te devote* no pertenece al Oficio; fue compuesto por santo Tomás en fecha que se desconoce como oración para el momento de la elevación del cuerpo de Cristo, posterior a la consagración, cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 150-154. 381; ID., «“Adoro Te”. La plus belle prière de saint Thomas»: *La Vie Spirituelle* 78 (1998) 29-36; E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino*, 372.

Aquinate gozaba ya de un considerable prestigio como maestro de teología y padre de espiritualidad. Sin embargo, la obra más importante del dominico (la *Suma Teológica*), aún estaba por escribir. Y esa obra enmudeció cuando la conciencia del don recibido en la celebración desbordó definitivamente el conocimiento que hasta entonces poseía del misterio.

3. De la *Summa* de Santo Tomás al *Catecismo de la Iglesia Católica*

¿Por qué Santo Tomás rompe con la costumbre académica de utilizar un manual ya aceptado en ámbitos universitarios para hacer un texto nuevo? El Aquinate percibe que hay carencias en los estudiantes de teología de su tiempo; las mismas que se dan en nuestros días. El *Prólogo* de la *Suma Teológica* es elocuente al respecto:

Como el doctor de la verdad católica debe no sólo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que empiezan, según aquello del apóstol: Como a niños en Cristo os di a beber leche, no comida (1 Cor 3,1-2), nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes.

Hemos comprobado que los que se inician en estos estudios tropiezan con graves dificultades en la lectura de lo escrito por diversos autores, debido, en parte, a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte, debido también a que aquello mismo que necesitan saber no se expone según exige el orden de la materia (*non secundum ordinem disciplinam*), sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan o según lo requiere la oportunidad de la controversia, y, por último, debido a que sus frecuentes repeticiones provocan confusión y hastío en los oyentes. Atentos, pues, a remediar estos y otros inconvenientes, intentaremos, puesta la confianza en el auxilio divino, seguir el hilo de la Doctrina Sagrada con brevedad y precisión en cuanto la materia lo consienta.²⁸

El propósito de Santo Tomás es ofrecer un texto apto para los que se inician en el estudio de la teología que permita superar tres obstáculos que él encuentra en los estudiantes: la dispersión en cuestiones inútiles con descuido de lo realmente importante; la falta de un orden adecuado debido a la proliferación de lecturas y cuestiones discutidas; y el hastío que provoca las repeticiones constantes.

Importa recordar que cuando Santo Tomás se refiere a los principiantes (*incipientium*), está hablando de los que llegan al estudio de la teología después de

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh*. Prol. (BAC normal 77, 3).

haber estudiado gramática, filosofía y letras sagradas (Sagrada Escritura). La *Suma* se plantea como al mismo tiempo como la coronación de los estudios precedentes y, a la vez, como la exposición básica para principiantes. Para alcanzar ambos fines Santo Tomás ofrece una *síntesis razonada*, es decir, una exposición de las verdades reveladas ordenadas según una razón teológica que permite mostrar la totalidad del saber, sin caer en la dispersión, y la unidad de la revelación, sin suprimir lo realmente importante.

La dificultad para alcanzar una *síntesis teológica* por parte de los que completan los estudios universitarios de teología sigue siendo uno de los retos principales a los que deben responder los centros académicos en nuestros días. El descuido creciente de las humanidades y el abandono de la *filosofía del ser* impiden entrar en el estudio de la teología con la holgura necesaria para mantener la capacidad de asombro ante la belleza de Dios que se revela. La síntesis de una disciplina no se alcanza por adición de asignaturas sino por concentración en aquello que da unidad y armonía a las diferentes materias que conforman el área propia de esa disciplina. Por eso, más importante que la adición en los planes de estudio teológicos de una nueva asignatura llamada “síntesis teológica” es la disposición ordenada de las diferentes materias de tal manera que se perciba el vínculo que las une.

Ese fue precisamente el reto al que supo responder magistralmente Santo Tomás de Aquino al redactar la *Suma Teológica*. Y esa es, a mi modo de ver, la gran aportación que puede ofrecer en nuestro tiempo el *Catecismo de la Iglesia Católica* para el estudio de la teología: una exposición orgánica, sintética y ordenada, de las verdades reveladas *a partir de la cual* poner en práctica los dos momentos del quehacer teológico, la escucha de la fe (*auditus fidei*) y la inteligencia de la fe (*intellectus fidei*).

Tras la publicación del *Catecismo*, junto a reacciones mayoritariamente favorables, se produjeron en ámbitos académicos algunas contrarias. Hubo quienes, cayendo en lo que H.U. von Balthasar llamó “el complejo antirromano”,²⁹ quisieron limitar el alcance magisterial del *Catecismo* afirmando que era simplemente la expresión de una corriente teológica (“la escuela romana”) y no de la fe de la Iglesia. Salía al paso de esta opinión el Card. J. Ratzinger cuando afirmaba que «el *Catecismo* no quiere transmitir opiniones de grupos, sino la fe eclesial, que no ha sido inventada

²⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal* (BAC, Madrid 1981).

por nosotros. Sólo tal unidad en lo básico y fundamental hace también posible una pluralidad viviente»³⁰. Hubo también quien consideró que el *Catecismo* no responde más que a los rudimentos de la fe, de modo que su uso en ámbitos académicos es degradante para el estudio o docencia de la teología. Quienes así opinan no deberían olvidar lo que afirmó San Juan Pablo II en la Constitución *Fidei Depositum*: «Lo declaro como regla segura para la enseñanza de la fe y como instrumento válido y legítimo al servicio de la comunión eclesial. Dios quiera que sirva para la renovación a la que el Espíritu Santo llama sin cesar a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, en peregrinación a la luz sin sombra del Reino».³¹ El Papa propone el *Catecismo* como i) «una exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, comprobada o iluminada por la Sagrada Escritura, la Tradición apostólica y el Magisterio de la Iglesia»; ii) «un instrumento válido y legítimo al servicio de la comunión eclesial»; iii) «una regla segura para la enseñanza de la fe», «texto de referencia seguro y auténtico para la enseñanza de la doctrina católica»; y, iv) un texto de referencia «sobre todo para la elaboración de los catecismos locales»,³² no destinado a sustituir los catecismos locales aprobados por las autoridades eclesiásticas. El Prólogo del *Catecismo*, por su parte, recoge afirmaciones parecidas y declara su propia naturaleza indicando que «está concebido como una *exposición orgánica* de toda la fe católica» (CCE 18). A la luz de esta concepción, se entiende el fin³³ y los destinatarios primeros³⁴.

Los que consideran el *Catecismo* como la simple exposición rudimentaria de los fundamentos de la fe ignoran la distinción que ya se hizo a propósito del *Catecismo Romano* entre catecismo *maior* y *minor*. Catecismo «menor» es aquel que sirve para poner los rudimentos de la fe en los más pequeños (catecismo para la infancia) o en los adultos principiantes. Catecismo «mayor» es un compendio ordenado y autorizado de las verdades de la fe, en el que de manera armónica se presentan

³⁰ J. RATZINGER, «Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica»: J. RATZINGER – CH. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica* (Ciudad Nueva, Madrid 21995) 21-22.

³¹ SAN JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Fidei Depositum* (11.10.1992) 4.

³² *Ibíd.*

³³ «Este catecismo tiene por fin presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica, tanto sobre la fe como sobre la moral, a la luz del Concilio Vaticano II y del conjunto de la Tradición de la Iglesia»: CCE 11.

³⁴ «El presente catecismo está destinado principalmente a los responsables de la catequesis: en primer lugar, a los Obispos, en cuanto doctores de la fe y pastores de la Iglesia. Les es ofrecido como instrumento para la realización de su tarea de enseñar al Pueblo de Dios. A través de los Obispos, se dirige a los redactores de catecismos, a los sacerdotes y a los catequistas. Será también de útil lectura para todos los demás fieles cristianos»: CCE 12.

todas las verdades de la fe. El *Catecismo romano* se entendió como catecismo mayor a partir del cual, adaptándose a las necesidades de los destinatarios, de las edades o del lugar, se fueron haciendo los diferentes catecismos menores. También desde el inicio de los trabajos para la elaboración del *Catecismo* posterior al Vaticano II se pensó en un catecismo mayor. Es decir, en una exposición ordenada de las verdades de la fe con el lenguaje reciente del Concilio Vaticano II.

Estas dos objeciones al *Catecismo* -ser una obra de escuela y ser una obra rudimentaria que no aporta nada a la Teología-, recibirán una contestación oficial al cumplirse el décimo aniversario de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Por iniciativa del Papa Juan Pablo II, la curia romana organizó un Congreso interdicasterial para evaluar la recepción del *Catecismo* pasados diez años de su publicación. Ese congreso concluyó con una intervención extraordinaria de San Juan Pablo II que ayuda a situar exactamente el género literario del *Catecismo* como catecismo mayor y el grado de autoridad magisterial que tiene este texto. El Papa acuña una expresión novedosa, porque habla del *Catecismo de la Iglesia Católica* como «magisterio pontificio colegial». Glosando expresiones tomadas principalmente de la Constitución Apostólica *Fidei depositum* y del discurso que él mismo pronunció al presentar de forma oficial el *Catecismo*³⁵, el Papa habló del Catecismo como «don privilegiado, puesto a disposición de toda la Iglesia católica», y describió su naturaleza con las siguientes palabras: «En cuanto exposición completa e íntegra de la verdad católica, de la *doctrina tam de fide quam de moribus* válida siempre y para todos, con sus contenidos esenciales y fundamentales permite conocer y profundizar, de modo positivo y sereno, lo que la Iglesia católica cree, celebra, vive y ora».³⁶

A la distancia de diez años, percibiendo ya frutos logrados de la recepción del *Catecismo*, San Juan Pablo II se ocupó una vez más de su índole magisterial empleando una formulación de gran claridad y precisión:

No conviene olvidar tampoco su índole de texto magisterial colegial. En efecto, el texto, sugerido por el Sínodo episcopal de 1985, redactado por obispos como fruto de la consulta a todo el Episcopado, aprobado por mí en la versión original de 1992 y promulgado en la edición típica latina de 1997, destinado ante todo a los obispos como maestros autorizados de la

³⁵ Cf. SAN JUAN PABLO II, *Discurso en la presentación oficial y solemne del Catecismo de la Iglesia Católica* (7.12.1992).

³⁶ SAN JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de Catequesis* (11.10.2002) 4.

fe católica y primeros responsables de la catequesis y de la evangelización, está destinado a convertirse cada vez más en un instrumento válido y legítimo al servicio de la comunión eclesial, con el grado de autoridad, autenticidad y veracidad propio del Magisterio ordinario pontificio.³⁷

El Catecismo es reconocido por el Papa como un instrumento al servicio de la comunión revestido de la autoridad, autenticidad y veracidad del Magisterio ordinario pontificio, ejercido además colegialmente. El carácter magisterial del Catecismo se debe comprender en inseparable unión con su naturaleza propia.³⁸

Por su parte, el Card. Ratzinger, salió al paso –no sin ironía– de la crítica de algunos autores que caracterizaron al *Catecismo* como enemigo del progreso o acto de sometimiento a la disciplina del centralismo romano³⁹. Las consideraciones de Ratzinger se centraron en tres aspectos: la estructura jurídica del libro, la implicación de la autoridad pontificia y el rango doctrinal de sus enseñanzas.

Sobre *la estructura jurídica*, Ratzinger compara el Catecismo al Código de Derecho Canónico de 1983 para afirmar que aquél como éste son una obra colegial, de derecho pontificio, entregado por el Santo Padre a todos los fieles en virtud de la autoridad magisterial que posee, un buen ejemplo combinación del primado y la colegialidad.⁴⁰

Con relación a la *implicación de la autoridad pontificia*, recuerda el cardenal que «el Papa no habla por encima de los obispos. Más bien invita a sus hermanos en el ministerio episcopal a hacer resonar juntos la sinfonía de la fe». El Santo Padre reúne el conjunto del trabajo de elaboración y del texto resultante con su autoridad y lo recubre con ella.

³⁷ *Ibíd.*, 5.

³⁸ Cf. J. RICO PAVÉS, «El *Catecismo de la Iglesia Católica*: naturaleza, género literario y autoridad doctrinal a la luz de su recepción eclesial»: *Teología y catequesis* 122 (2012) 67-106.

³⁹ Ratzinger ponía nombre a alguno de estos autores. «Un ejemplo de esta crítica montada en gran parte con piezas de construcción prefabricada, medio oxidadas, se encuentra en la toma de posición de H. KÜNG, “¿Un catecismo universal?»: *Concilium* 29 (1993/3)»: J. RATZINGER, «Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica», 20 n. 2. Otras reacciones críticas se pueden encontrar en J. LOIS, «Consideraciones críticas»: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL - J. A. MARTÍNEZ CAMINO (eds.), *El catecismo posconciliar. Contexto y contenidos* (San Pablo, Madrid 1993) 250-260.

⁴⁰ «Podríamos decir: de forma semejante al nuevo Código, también el Catecismo es de hecho una obra colegial; jurídicamente considerado es de derecho pontificio, es decir, ha sido entregado a la cristiandad por el Santo Padre en virtud de la potestad magisterial que le es propia. En este sentido, me parece que el nuevo Catecismo, visto desde su estructura jurídica, depara un buen ejemplo de un funcionamiento combinado del primado y la colegialidad, tal como corresponde al espíritu y a la letra del Concilio»: J. RATZINGER, «Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica», 28.

Por lo que se refiere al *valor doctrinal de las enseñanzas* del *Catecismo*, la implicación de la autoridad pontificia no implica que sea «una especie de nuevo superdogma». Para la enseñanza de la fe de la Iglesia el *Catecismo* es una norma segura, un instrumento válido y autorizado al servicio de la comunión eclesial. ¿Qué rango magisterial posee cada enseñanza particular recogida en el *Catecismo*? Ratzinger responde con gran claridad:

Las enseñanzas particulares que el *Catecismo* expone no reciben ninguna otra autoridad que la que ya poseen. Es importante subrayar que el *Catecismo* como totalidad transmite lo que es enseñanza de la Iglesia; quien lo rechaza en su totalidad, se separa indudablemente de la fe y de la doctrina de la Iglesia.⁴¹

La nítida presentación del Cardenal J. Ratzinger ilustra muy bien el alcance de las afirmaciones que el mismo magisterio pontificio fue formulando sobre el valor doctrinal del documento. A su luz, resultan insuficientes las interpretaciones de quienes han querido limitar el alcance doctrinal del *Catecismo* y su rango magisterial.⁴²

El Congreso celebrado a los diez años de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* dejó también algunas consideraciones directamente referidas al estudio de la teología, como la del teólogo Cándido Pozo, s.j., miembro entonces de la Comisión Teológica Internacional. Para este autor, el *Catecismo* constituye el punto

⁴¹ *Ibíd.*, 29.

⁴² Un elenco de desatinos a propósito de la publicación del *Catecismo* se puede encontrar, por ejemplo, en la revista *El Ciervo* 62 (febrero 1993), con contribuciones de E. Vilanova, J. Gomis, J. Llopis, M. Vidal, J. Martín Velasco y L. Pastor, o en *Sinite. Revista de pedagogía religiosa* 34 (1993). El prof. Joaquín Losada, al ocuparse del sentido del *Catecismo* en el proceso postconciliar, no evita dejar caer una crítica al card. Ratzinger, a quien atribuye haber alimentado una comprensión “apologética” del *Catecismo*. «Recordar que *Fidei depositum* considera el *Catecismo* una contribución a la obra de renovación impulsada por el Concilio Vaticano II –afirma J. Losada– es sumamente importante para corregir una frecuente presentación del *Catecismo*, que lo absolutiza y abstrae de su contexto eclesial, hasta dar la impresión de que nos encontramos ante un “novum” tradicional, que, frente a los desmanes de un proceso posconciliar desorientado, ha venido a poner las cosas en su sitio en la vida de la Iglesia. Quizá los puntos de vista del cardenal Ratzinger no han sido ajenos a este modo de “pensar apologético”, que tantas veces connotó la presentación del *Catecismo*»: J. LOSADA, «Crear hoy. El nuevo *Catecismo* y su sentido en el proceso posconciliar»: *Miscelánea Comillas* 51 (1993) 348.

de partida para el estudio de la teología y una referencia fundamental para alcanzar la necesaria síntesis teológica.⁴³

Conclusión

¿Qué nos puede ofrecer el *Catecismo* para *hacer síntesis* en teología? Por un lado, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* encontramos lo que la Iglesia cree, celebra, vive y ora, presentado de manera armónica. Si esto es así, la enseñanza de la teología no puede ir en contradicción con los contenidos presentados en el *Catecismo*. Si es regla segura para la transmisión de la fe -como afirmaba Juan Pablo II en *Fidei Depositum*- una enseñanza de la teología que entre en contradicción con los enunciados del *Catecismo* está mal planteada y compromete su identidad católica. Por ejemplo, si en la enseñanza de la cristología se siembran dudas sobre la conciencia que Jesús tiene de su propia identidad y misión, no se está enseñando lo que la Iglesia cree.

Más aún, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* tenemos algo fundamental para el momento presente: una propuesta concreta de lectura de la Sagrada Escritura en el surco de la Tradición. Para advertir la importancia de esta cuestión basta recordar la intervención de Benedicto XVI durante la celebración del Sínodo dedicado a la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia: «Cuando la exégesis no es teología, la Escritura no puede ser el alma de la teología y, viceversa, cuando la teología no es esencialmente interpretación de la Escritura en la Iglesia, esta teología ya no tiene fundamento. Por eso, para la vida y para la misión de la Iglesia, para el futuro de la fe, es absolutamente necesario superar este dualismo entre exégesis y teología. La teología bíblica y la teología sistemática son dos dimensiones de una única realidad, que llamamos teología»⁴⁴. En el *Catecismo de la Iglesia Católica* no simplemente tenemos el uso de la Escritura para ilustrar las enseñanzas, sino también el sentido que la Tradición de la Iglesia ha dado a muchos pasajes. El *Catecismo*, además, ha recuperado algo que en la Liturgia no había desaparecido, pero en la enseñanza hay en la Teología, sí: la lectura cristológica de toda la Biblia. El *Catecismo*, en efecto, recuerda la afirmación de San

⁴³ Cf. C. POZO, «La utilización del *Catecismo de la Iglesia Católica* en la formación teológica»: *Actualidad catequética* 195-196 (2002) 35-53; también en ID., *Estudios sobre Historia de la Teología. Volumen homenaje en su 80º aniversario* (Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2006) 241-262.

⁴⁴ BENEDICTO XVI, *Intervención durante la XIV Asamblea General del Sínodo de los Obispos* (14.10.2008).

Jerónimo: «desconocer la Escritura es desconocer a Cristo»⁴⁵ y de Hugo de San Víctor: «Toda la Escritura divina es un libro y este libro es Cristo, porque toda la Escritura divina habla de Cristo, y toda la Escritura divina se cumple en Cristo»⁴⁶. Señalando la centralidad del misterio de Cristo, el *Catecismo de la Iglesia Católica* muestra la unidad de toda la Escritura a partir de tres caminos convergentes⁴⁷. El primero consiste en mostrar la misión conjunta del Hijo y del Espíritu: «Cristo es quien se manifiesta, pero es el Espíritu Santo quien lo revela» (CCE 689). Así sucede con las “manifestaciones de Dios” (teofanías) en el AT, atribuidas siempre por la Tradición cristiana al Verbo. El segundo camino lleva a señalar la unidad entre Antiguo y Nuevo Testamento, la cual se percibe notando que Cristo es la “palabra única” de toda la Sagrada Escritura (cf. CCE 101-104). Un instrumento fundamental para descubrir esta unidad es la tipología (cf. CCE 128-130), que permite reconocer en las personas y acontecimientos del AT un anticipo, a modo de sombra, de lo que habría de suceder a Jesucristo. El tercer camino consiste en señalar la presencia del Verbo en la *Historia de la Salvación*, tanto en la Creación (cf. CCE 703-704), como en el tiempo de las promesas, desde los patriarcas a los profetas.

La venida del Hijo de Dios a la tierra es un acontecimiento tan inmenso que Dios quiso prepararlo durante siglos. Ritos y sacrificios, figuras y símbolos de la «Primera Alianza» (Heb 9,15), todo lo hace converger hacia Cristo; anuncia esta venida por boca de los profetas que se suceden en Israel. Además, despierta en el corazón de los paganos una espera, aún confusa, de esta venida (CCE 522).

Recogiendo las palabras y las obras de Cristo, la primera predicación cristiana leyó con nueva luz las Escrituras y encontró que Dios mismo preparó la venida del Mesías mediante teofanías, prefiguraciones y profecías.

Y, por último -concluyo-, el *Catecismo de la Iglesia Católica* nos presenta el núcleo de la fe desde sus cuatro dimensiones inseparables. A la hora de fijar la estructura del *Catecismo* se siguió el mismo esquema del *Catecismo romano*: la fe cristiana se fundamenta en lo que confesamos, en lo que celebramos, en lo que vivimos y en lo que oramos, de ahí las cuatro partes del *Catecismo de la Iglesia Católica*: la profesión de la fe, la celebración de la fe, la vida en Cristo -la vida moral- y la vida de oración.

⁴⁵ SAN JERÓNIMO, *Commentarii in Isaiam*, Pról. (CCL 73, 1); CCE 133.

⁴⁶ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De arca Noe* 2, 8 (PL 176, 642C).

⁴⁷ Cf. J. RICO PAVÉS, *Cristología y soteriología*, 47-48.

Para no perder de vista que la Teología es un servicio a la fe del pueblo de Dios, el *Catecismo de la Iglesia Católica* nos ayuda a ordenar las verdades reveladas que se estudian de manera más desarrollada en los tratados teológicos mostrando su relación con las dimensiones de la vida cristiana.

Para este tercer milenio, recién iniciado, el Señor nos ha regalado un instrumento particular para el anuncio de su palabra: el Catecismo de la Iglesia Católica, que aprobé hace diez años. Conserva aún hoy su realidad de don privilegiado, puesto a disposición de toda la Iglesia Católica, y también ofrecido a todo hombre que nos pida razón de la esperanza que hay en nosotros y que quiera conocer lo que cree la Iglesia Católica.⁴⁸

Dios quiera que, acudiendo a la intercesión y al ejemplo de Santo Tomás, cuya decisión de redactar la *Suma Teológica* ha servido para muchas generaciones en el estudio de la teología, sepamos también aprovechar la aportación del *Catecismo de la Iglesia Católica* para nuestro tiempo. Treinta años después de su publicación, el *Catecismo de la Iglesia Católica* tiene que seguir siendo recibido en el ámbito de la teología. Pues que Santo Tomás de Aquino nos ayude a lograrlo.

⁴⁸ SAN JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de Catequesis* (11.10.2002) 4.

LOS SANTOS COMO TEÓLOGOS¹

**Monseñor José Rico Pavés,
Obispo de Asidonia – Jerez,
Moderador del ITSJA e ISCRA**

¹ Lección inaugural del curso académico 2023-24, pronunciada en el Seminario diocesano San Juan de Ávila, en Jerez de la Frontera, el sábado 7 de octubre de 2023 [Transcripción de Rafael Leal. Revisión y notas del autor].

Los santos como teólogos. Este es el título de la lección inaugural que se va a desarrollar a continuación. ¿Por qué este tema? La respuesta está en dos indicaciones del Papa Francisco y en una novedad diocesana. La primera indicación del Papa la encontramos en la homilía pronunciada el pasado día cuatro de octubre, en la Eucaristía con la que se ha abierto el Sínodo que se va a desarrollar a lo largo de todo este mes. En esta homilía ha recordado el Papa que la principal tarea del Sínodo es “volver a poner a Dios en el centro de nuestra mirada”.² Más allá de las interpretaciones que están ofreciendo algunos medios de comunicación, este es el objetivo que el Papa nos propone: volver a poner a Dios en el centro de nuestra mirada. Esa es precisamente la tarea de la teología: ayudar a centrar la mirada de la fe en el misterio de Dios que se revela para llevarnos a la comunión con Él.

La segunda indicación del Papa se refiere al horizonte ya cercano del Jubileo del año 2025. Ante este acontecimiento, Francisco ha pedido que, como preparación, durante todo este año 2023, en el que todavía nos encontramos, se vuelvan a leer las cuatro Constituciones del Concilio Vaticano II. Esto es lo que ha justificado la elección del tema de la XXXIVª Semana de Teología en nuestra Diócesis de Asidonia-Jerez. El repaso de cada una de estas Constituciones ha permitido advertir, entre otros aspectos, *la clave de la santidad* como propuesta novedosa para acercarnos al misterio de la Iglesia.

En las Constituciones *Sacrosanctum Concilium*, *Dei Verbum*, *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, descubrimos efectivamente cómo a partir de la llamada universal a la santidad (cf. LG 11) se puede leer toda la aportación conciliar de una manera siempre actual. En esta cuestión siempre es útil recordar la intervención del entonces teólogo, Joseph Ratzinger, invitado por la Conferencia Episcopal alemana al cumplirse el décimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II.³ Los obispos alemanes pidieron a Ratzinger, que había participado como perito, una valoración de la recepción que diez años después se estaba realizando del Concilio. Ese texto es fundamental para

² FRANCISCO, *Homilía en la Santa Misa con los nuevos cardenales y el colegio cardenalicio. Apertura de la asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos* (4.10.2023).

³ Cf. J. RATZINGER, «Balance del posconcilio: fracasos, tareas, esperanzas»: *Obras completas VII/2* (BAC M 121: Madrid 2017) 1004-1018.

comprender la intervención que luego como Papa Benedicto XVI tendrá el 22 de diciembre de 2005.⁴

En el primer discurso dirigido a la Curia con motivo de la felicitación navideña, el Papa repasó los acontecimientos recientes vividos por la Iglesia en ese año: la enfermedad y muerte de San Juan Pablo II, el Consistorio que llevó a la elección de un nuevo Papa, recayendo sobre su persona, y la Jornada Mundial de la Juventud en Colonia. Todo esto lo iba recordando el Papa Benedicto XVI para detenerse en lo que unas semanas antes se había celebrado, el cuarenta aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II. Con ese motivo el Papa hace una reflexión extensa sobre la doble hermenéutica que se ha planteado a la hora de recibir la aportación conciliar.

Ese texto, fundamental para entender muchísimas de las aportaciones del Papa Benedicto XVI, guarda un estrecho paralelo con esa intervención que como teólogo había pronunciado. A los diez años de la clausura del Concilio Vaticano II Ratzinger se preguntó qué quedaría del Concilio Vaticano II y, repasando los resultados de los grandes concilios en la Historia de la Iglesia, hacía la siguiente observación: de los concilios hoy permanecen los frutos de santidad. Y terminaba afirmando que del Concilio Vaticano II quedarán sus santos, es decir, aquellos que respondiendo efectivamente a la acción del Espíritu Santo y acogiendo la voluntad del Señor para el momento presente, ponen a la Iglesia ahí donde el Señor quiere.⁵ La clave de la santidad aparecía ya en la intervención de Ratzinger como fundamental no sólo para entender el Concilio reciente, sino todos los concilios en la Historia de la Iglesia.

Esas dos referencias -poner a Dios en el centro como tarea de toda la Iglesia y también de la teología, y la santidad como clave para comprender en unidad

⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a los Cardenales, Arzobispos, Obispos y Prelados Superiores de la Curia Romana* (22.12.2005).

⁵ «Que el Concilio sea una fuerza positiva, en la historia de la Iglesia, depende sólo indirectamente de los textos y documentos que hay en él. Será decisivo, si hay personas santas que usándola obtienen una vida personal nueva. La decisión final sobre el valor histórico del Concilio Vaticano II depende de si las personas salen victoriosas en el drama humano de la separación del trigo y la cizaña, y si, consiguientemente, con ello, confieren al conjunto la positividad que no se puede adquirir desde las simples palabras [...] En la historia de la Iglesia no todos los Concilios válidos fueron concilios fecundos. De algunos sólo queda al final un gran vacío. Todavía no se ha dicho la última palabra sobre el alcance histórico del Concilio Vaticano II, a pesar de todo lo bueno que hay en sus textos. Si se podrá contar finalmente entre los puntos luminosos de la historia de la Iglesia, eso dependerá de las personas que traduzcan la palabra en la vida»: J. RATZINGER, «Balance del posconcilio: fracasos, tareas, esperanzas»: *Obras completas VII/2* (BAC M 121: Madrid 2017) 1017-1018.

de sentido toda la aportación conciliar-, me llevan a recuperar una temática que, sin ser nueva, pienso que puede ser acogida de manera novedosa, teniendo en cuenta la segunda motivación que me ha llevado a la elección del tema: en nuestra diócesis, en concreto en nuestro Seminario, se inaugura este año un *Curso* que hemos llamado *de Espiritualidad*. Este curso quiere recoger las orientaciones y los objetivos propuestos en la última *ratio* para la formación de los candidatos al sacerdocio, en concreto para el año propedéutico. Los resultados al aplicar las orientaciones de esta *ratio* nos llevan a considerar que los objetivos de ese curso propedéutico se pueden alcanzar mejor cuando ya los candidatos al sacerdocio tienen una experiencia de vida en el Seminario y han completado los estudios filosóficos. Es entonces cuando se puede plantear un discernimiento vocacional que les ayude, no sólo de manera inmediata a seguir avanzando en su formación, sino en el futuro a tener la certeza que da la palabra de la Iglesia de que la inquietud personal no es simplemente una ocurrencia particular. Una de las claves para poder llevar a cabo el *Curso de Espiritualidad* es dejarse acompañar durante todo el año por un santo, acogiendo sus enseñanzas y situándolas en el contexto histórico en el que han vivido. Así pues, la elección del tema ‘Los santos como teólogos’, responde a una doble motivación: las indicaciones recientes del Papa y la novedad del curso de espiritualidad.

Presupuesto: la orientación teológica del P. Fr.-M. Léthel

Hoy, cualquiera que haga una búsqueda en internet, encontrará que el título de esta lección inaugural no es original. Se encuentra desarrollado como propuesta teológica por el padre carmelita François-Marie Léthel, profesor de dogmática en el *Teresianum*, ahora en condición de emérito.⁶ Discípulo directo

⁶ Véase entre sus publicaciones: *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Beauchesne: Paris 1979); *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints* (Éditions du Carmel: Venasque 1989); «La théologie des Saints dans le Catéchisme de l'Église Catholique»: *Teresianum* 45 (1994) 55-80; *L'amour de Jésus. La christologie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Desclée: Paris 1997); «I santi come teologi»: *Teresianum* 52 (2001) 613-621; «La teología de los santos: los santos como teólogos»: *Toletana* 13 (2005) 107-132; *La lumière du Christ dans le cœur de l'Église. Jean-Paul II et la théologie des saints. Retraite avec Benoît XVI* (Parole et Silence: Paris 2011) [trad. esp. *La luz de Cristo en el Corazón de la Iglesia. Juan Pablo II y la teología de los santos* (Ediciones Cor Iesu: Toledo 2021)]; «Santità e teologia»: *Path* 11 (2012) 243-255; *Les saints nous conduisent à Jésus. Entretien sur la vie chrétienne avec Élisabeth de Baudoüin* (Salvator: Paris 2018).

del actual cardenal Schönborn, Léthel forma parte de un círculo de estudiosos que, bajo la dirección del arzobispo de Viena, se han acercado a la figura de San Máximo el Confesor.

En el panorama del periodo patristico, San Máximo es de los pocos autores procedentes de oriente en la antigüedad cristiana que conoció muy bien la Iglesia de occidente y eso le dio una perspectiva única. Autores de gran influencia en la historia de la teología, de la antigüedad cristiana, como por ejemplo San Agustín, es muy desconocido en oriente. Sabemos que el obispo de Hipona fue invitado a participar en el Concilio de Éfeso en el 431, pero cuando recibió la invitación ya llevaba dos años muerto. ¿Qué hubiera sido si el gran obispo del norte de África hubiera participado en el Concilio de Éfeso? Toda su reflexión teológica, la grandeza de su síntesis especulativa, lo mejor de Tertuliano puesto al servicio de la defensa de la fe... Pero eso no ocurrió. La mayoría de los grandes autores latinos son totalmente desconocidos para los autores orientales, que miran con cierto desprecio a occidente.

Sin embargo, San Máximo el Confesor practicó una forma de vida monástica, la *xeniteia*, que consistía en hacer voto de inestabilidad. Apoyándose en la palabra de Cristo, *el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza* (Mt 8,20), esta forma de vida monástica practicaba la itinerancia, no permaneciendo en el mismo sitio más que por un tiempo limitado.⁷ En virtud de esa forma de vida monástica san Máximo fue recorriendo diferentes lugares de la cristiandad hasta el punto de acercarse a occidente y participar en el Concilio de Letrán del año 649, determinante para resolver la crisis monoteleta. En esa ocasión San Máximo el Confesor llevó físicamente un ejemplar de las obras atribuidas a nuestro patrono, San Dionisio el Areopagita.⁸ Ese manuscrito se conserva todavía en la Biblioteca Vaticana. Gracias a la defensa de San Máximo el Confesor, la obra del Areopagita entrará en occidente con gran facilidad.

⁷ «Era doctrina común entre los espirituales de la antigüedad que no bastaba la renuncia y la separación del mundo para ponerse en el buen camino del monacato; era preciso, además, desarraigarse, salirse del propio medio vital y emigrar al extranjero»: G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo* (BAC: Madrid 21998) 495.

⁸ Escuchada la defensa de los escritos dionisianos realizada por san Máximo el Confesor, el Papa Martín I pidió que esos escritos se conservaran junto a la Sede Apostólica, cf. H. LECLERCQ (ÉD.), *Histoire des Conciles*, III-1 (Letouzey et ané éditeurs: Paris 1909) 441-443.

Pues bien, el P. François-Marie Léthel (París, 1948-),⁹ que había entrado en la Orden de los Carmelitas Descalzos (Provincia de París) en 1967 y recibía la ordenación sacerdotal ocho años después, tras obtener la licenciatura en Filosofía, obtuvo la licenciatura en Teología, con una tesina realizada bajo la dirección del P. Marie-Joseph Le Guillou, o.p., publicada en 1979 con el título *Teología de la agonía de Cristo. La libertad humana del Hijo de Dios y su importancia soteriológica iluminada por san Máximo el Confesor*.¹⁰ En el Prólogo de esta edición, el P. Le Guillou considera el trabajo de Léthel una «pieza capital en el debate contemporáneo sobre la cristología»,¹¹ por haber mostrado que la cristología debe ser pensada no sólo en función del Concilio de Calcedonia (451), sino sobre todo en el horizonte de los concilios siguientes, en particular del Concilio III de Constantinopla (681). El estudio de la agonía de Jesús en la oración de Getsemaní revela la aportación decisiva de san Máximo el Confesor en la clarificación de la libertad humana del Verbo encarnado, clave para entender su obediencia como el quicio de la salvación. El estudio del debate teológico del siglo VII permitirá al P. Léthel realizar un hallazgo que determinará su orientación teológica futura: la clarificación doctrinal ofrecida por el papa san Martín I (+655) y san Máximo el Confesor (+662), que prepararon las definiciones del Concilio III de Constantinopla (681), no se debe tanto a su ingenio especulativo cuanto a su testimonio de amor en la confesión de la verdad: «ellos muestran, con una sorprendente claridad, cómo para la Iglesia la afirmación dogmática se consume en la confesión [...] Después de haber contemplado la Agonía de su Señor, la Iglesia ha hecho experiencia intensa de ella, y ahí, como en el caso de Cristo, revela su propia libertad». ¹² La santidad de vida, manifestada en la confesión martirial de la fe, es lo que permitió a estos santos eminentes del siglo VII profesar la fe verdadera y derrotar el error.

Ese hallazgo será profundizado por el P. Léthel en la investigación de su tesis doctoral en Teología, realizada en la Universidad de Friburgo (Suiza), bajo la dirección del P. Christoph Sch  nborn, y publicada en 1989 con el título *Conocer*

⁹ Cf. J. RICO PAVÉS, «Prólogo»: F-M. Léthel, *La luz de Cristo en el Corazón de la Iglesia: Juan Pablo II y la teología de los santos* (Ediciones Cor Iesu: Toledo 2021) 13-19.

¹⁰ Cf. F-M. LÉTHEL, *Theologie de l'agonie du Christ. La libert   humaine du fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (  ditions Beauchesne : Paris 1979).

¹¹ M-J. LE GUILLOU, «Pr  face. Redecouverte de la Christologie»: F-M. LÉTHEL, *Theologie de l'agonie du Christ*, 5.

¹² F-M. LÉTHEL, *Theologie de l'agonie du Christ*, 112-113.

*el Amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento. La Teología de los santos.*¹³ Antes, en 1982, había sido destinado a Roma, a la Pontificia Facultad Teológica *Teresianum*, donde enseña desde entonces teología dogmática y espiritual. La tesis se abre con una afirmación que señala el sólido fundamento sobre el que se apoya la tarea docente y apostólica del P. Léthel: «Todos los santos son teólogos, sólo los santos son teólogos [...] La extensión del título de teólogo a todos los santos y la limitación de este título a solo los santos alinea las fronteras de la teología con las fronteras de la santidad en la Iglesia».¹⁴

A partir de esta investigación, François Marie-Léthel orientará toda su reflexión teológica al estudio de la teología de los santos, es decir a estudiar a los santos como teólogos. No propone simplemente acercarnos a los santos como maestros de vida espiritual, sino acercarnos al patrimonio de los santos para avanzar en la reflexión que corresponde a la dogmática.

Esta propuesta teológica de François-Marie Léthel se une a la orientación que años antes habían sugerido algunos teólogos. En 1948, Hans Urs von Balthasar, que todavía estaba en los inicios de su tarea docente e investigadora, publica, en el primer volumen de sus ensayos teológicos, el artículo titulado “Teología y santidad”,¹⁵ que comienza con la siguiente observación: «No existe seguramente en la historia de la teología católica un acontecimiento menos estudiado y, sin embargo, merecedor de una atención mayor que el hecho de que, a partir de la gran Escolástica, haya habido muy pocos teólogos santos».¹⁶ Hecha esta observación, se pregunta por las causas de este acontecimiento. Habla Balthasar de una secularización de la teología provocada por la introducción, no siempre acertada, del aristotelismo. A ese artículo pertenecen expresiones que hemos escuchado en otros contextos, como, por ejemplo, la importancia de recuperar una “teología arrodillada”.¹⁷

¹³ Cf. F-M. LETHEL, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute Connaissance. La Théologie des Saints* (Éd. du Carmel: Venasque 1989).

¹⁴ F-M. LETHEL, *Connaître l'Amour du Christ*, 3.

¹⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Teología y Santidad»: *Ensayos teológicos. Verbum Caro*, vol. I (Guadarrama: Madrid 1964) 235-268 [reimpr. Encuentro, Madrid 2001]; también en: Revista Católica Internacional *Communio* (6/1987).

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, «Teología y santidad», 267.

¹⁷ «En aquella época [periodo patristico] se sabía lo que es estilo teológico: la unidad indiscutida tanto de la actitud de la fe y la actitud del saber como igualmente de la objetividad y el respeto. En tanto fue una teología de santos, la teología fue una teología orante, arrodillada: por ello fueron tan inmensos su provecho para la oración, su fecundidad para la oración, su poder engendrador de oración»: H.U. VON BALTHASAR, «Teología y santidad», 235.

Es decir, ya antes de Léthel había autores que invitaban a recuperar lo que durante más de mil trescientos años se había dado de manera armónica en la Iglesia: la unión de teología y santidad.¹⁸ La teología iba de la mano de la santidad de vida y esta santidad de vida es la que permitía el avance y el crecimiento de la teología.

Esta orientación teológica, a nivel magisterial, se vio confirmada con la Carta Apostólica de San Juan Pablo II *Novo millennio inuente* que cerraba el Jubileo del año 2000.¹⁹ En esta carta el Papa invitaba a toda la Iglesia a poner la santidad en el centro de toda programación pastoral²⁰ y, para ello, ponía como tarea contemplar el rostro de Cristo.²¹ Al considerar el rostro de Cristo sufriente, el Papa quiere despejar una cuestión que, en el estudio de la cristología, sobre todo a partir de la mitad del siglo XX, había generado alguna controversia. Algunos autores influyentes consideran que la formulación de Santo Tomás sobre el conocimiento de Cristo no puede ya ser aceptada.²² El Aquinate distingue tres formas de conocimiento en Cristo: visión beatífica, ciencia infusa y conocimiento experimental. Jesús, por ser el Hijo de Dios, incluso después de la Encarnación, mantiene la visión directa del Padre, y esto es fuente de gozo. De ahí que se hable de visión *beatífica*. Algunos autores consideran, sin embargo, que no habría que hablar de visión beatífica porque esto restaría autenticidad al sufrimiento de Cristo en la cruz. ¿Cómo podemos afirmar que el sufrimiento de Cristo es extremo y a la vez ser fuente de gozo debido a la visión que mantiene del Padre? Estos autores prefieren hablar de visión inmediata y quitar el adjetivo ‘beatífica’. Es decir, en la cruz, Jesús sigue

¹⁸ Cf. J. ESQUERDA BIFET, «Teología y santidad», en J. RICO PAVÉS (ED.), *La fe de los sencillos* (BAC: Madrid 2012) 1045-1065.

¹⁹ Cf. SAN JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6.1.2001).

²⁰ «Poner la programación pastoral bajo el signo de la santidad es una opción llena de consecuencias. Significa expresar la convicción de que, si el bautismo es una verdadera entrada en la santidad de Dios por medio de la inserción en Cristo y la inhabitación de su Espíritu, sería un contrasentido contentarse con una vida mediocre, vivida según una ética minimalista y una religiosidad superficial. Preguntar a un catecúmeno, “¿quieres recibir el Bautismo?”, significa al mismo tiempo preguntarle, “¿quieres ser santo?” Significa ponerle en el camino del Sermón de la Montaña: *Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial* (Mt 5,48)»: JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6.1.2001) 31.

²¹ «La santidad representa al vivo el rostro de Cristo»: JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6.1.2001) 7.

²² Para este tema, cf. J. RICO PAVÉS, *Cristología y soteriología* (BAC: Madrid 2015) 383-411.

manteniendo un conocimiento directo e inmediato del Padre, pero ese conocimiento no es fuente de gozo.

San Juan Pablo II, en el número 27 de *Novo millennio inuente*, recurre al patrimonio de la teología de los santos y propone dos pasajes tomados de dos doctoras de la Iglesia: Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Lisieux, quienes, en sus escritos, a partir de lo que ellas mismas han vivido, muestran cómo es compatible el sufrimiento hasta el extremo, provocado por el peso del pecado del mundo, y el gozo, porque no deja de contemplar el Padre. En la Carta Apostólica, San Juan Pablo II afirma con fuerza que el grito de Cristo en la cruz - *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Sal 22 [21], 2; Mt 27, 46; Mc 15, 34) no es el grito de un desesperado:

Ante este misterio, además de la investigación teológica, podemos encontrar una ayuda eficaz en aquel patrimonio que es la «teología vivida» de los Santos. Ellos nos ofrecen unas indicaciones preciosas que permiten acoger más fácilmente la intuición de la fe, y esto gracias a las luces particulares que algunos de ellos han recibido del Espíritu Santo, o incluso a través de la experiencia que ellos mismos han hecho de los terribles estados de prueba que la tradición mística describe como «noche oscura». Muchas veces los Santos han vivido algo semejante a la experiencia de Jesús en la cruz en la paradójica confluencia de felicidad y dolor. En el Diálogo de la Divina Providencia Dios Padre muestra a Catalina de Siena cómo en las almas santas puede estar presente la alegría junto con el sufrimiento: «Y el alma está feliz y doliente: doliente por los pecados del prójimo, feliz por la unión y por el afecto de la caridad que ha recibido en sí misma. Ellos imitan al Cordero inmaculado, a mi Hijo Unigénito, el cual estando en la cruz estaba feliz y doliente». Del mismo modo Teresa de Lisieux vive su agonía en comunión con la de Jesús, verificando en sí misma precisamente la misma paradoja de Jesús feliz y angustiado: «Nuestro Señor en el huerto de los Olivos gozaba de todas las alegrías de la Trinidad, sin embargo, su agonía no era menos cruel. Es un misterio, pero le aseguro que, de lo que pruebo yo misma, comprendo algo». Es un testimonio muy claro. Por otra parte, la misma narración de los evangelistas da lugar a esta percepción eclesial de la conciencia de Cristo cuando recuerda que, aun en su profundo dolor, Él muere implorando el perdón para sus verdugos (cf. Lc 23,34) y expresando al Padre su extremo abandono filial: Padre, en tus manos pongo mi espíritu (Lc 23,46).²³

²³ Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* al concluir el gran jubileo del año 2000 (6.01.2001) n 27.

Recurriendo a la teología vivida de los santos encontramos luz para superar lo que a veces la teología no ha sabido mostrar en armonía. Esto justifica la temática elegida. Cualquiera que busque en la bibliografía de François-Marie Léthel o recupere el artículo de Balthasar encontrará contenido abundante para saber en qué sentido se puede hablar de los santos como teólogos. No pretendo repetir lo que ahí se encuentra, sino ilustrar el contenido de esta expresión respondiendo únicamente a una pregunta: ¿Qué distingue a la teología de los santos? Es decir, no busco exponer en qué sentido los santos son teólogos. Para ello remito a los estudios de Léthel. Lo que pretendo es recoger la constatación de Balthasar y mostrar cómo en el periodo patrístico y medieval viven en armonía teología y santidad. Y, observando esa armonía, preguntar por los rasgos que distinguen a los santos teólogos de los teólogos que no fueron santos. Señalo, en concreto, siete rasgos distintivos.

1. La teología de los santos empieza y termina con la oración

En San Dionisio Aeropagita encontramos formulado el primer rasgo distintivo de la teología de los santos: la teología empieza siempre por **la oración**. Así lo refiere en *Los nombres divinos*: «por eso antes de todo y más en teología es necesario que se empiece por la oración, no como si quisiéramos atraernos el poder divino, presente en todas y ninguna parte sino como queriendo ponernos en sus manos uniéndonos a él con recuerdos e invocaciones divinas».²⁴

Si uno lee a Dionisio el Aeropagita, enseguida, a poco que haya estudiado mínimamente la filosofía de los grandes autores griegos, encontrará que su lenguaje no es el de los Padres de la Iglesia anteriores a la aparición de sus escritos. Tampoco se encuentra en él el lenguaje más preciso de las definiciones conciliares. El lenguaje del Aeropagita es el propio del neoplatonismo, en concreto, de Proclo, uno de los grandes autores de la escuela platónica en su versión más tardía. De este autor el Aeropagita ha podido perfectamente tomar el párrafo antes citado. En la obra de Proclo titulada *Teología platónica* leemos lo siguiente: «en toda ocasión pues, es conveniente pienso yo, que quien desea participar al menos un poco de la sabiduría, inicie su empresa por los dioses, mucho más aún en la investigación

²⁴ DIONISIO AREOPAGITA, DN III, 1 (PTS 33, 139; PG 3, 680D).

relativa a los dioses, porque no es posible en absoluto comprender la divinidad más que recibiendo de ellos mismos la luz y no es posible guiar a otros en esta indagación más que poniéndose bajo la guía de los dioses». ²⁵ Poniendo en paralelo este texto de Proclo, autor pagano y anticristiano, con el del Aeropagita, advertimos una pequeña diferencia. Dionisio afirma que en teología es necesario empezar con la oración, «no como si quisiéramos atraernos el poder divino». Proclo es heredero de Jámblico, el discípulo de Plotino que, distanciándose de Porfirio, había incorporado la teúrgia a la reflexión filosófica. Para Jámblico y Proclo, la oración es la manera de unirnos al Alma del mundo para, mediante el arte de la adivinación, atraernos el poder de los dioses y ponerlos a nuestro servicio. Pero eso no es lo mismo que la oración cristiana, que es un ejercicio de fe, por tanto, de abandono en las manos de Aquel que sabemos nos sostiene. No acudimos a la oración para someter la voluntad de Dios a la nuestra -es lo que hacen los que practican y participan en los ritos místicos- sino para poner nuestra voluntad a disposición de la voluntad divina.

Es necesario comenzar la teología siempre por la oración. En las obras que nos han llegado atribuidas al Aeropagita encontramos oraciones que abren los escritos. Así han hecho prácticamente todos los autores de la antigüedad cristiana: comienzan sus obras orando. Veamos dos ejemplos.

San Hilario de Poitiers, autor del siglo IV cuya obra será decisiva para el esclarecimiento de la doctrina trinitaria. Su adhesión y defensa de la fe de Nicea en la controversia arriana le llevará a sufrir destierro en Oriente, gracias a lo cual llegará a tener un conocimiento más completo del error arriano. Cuando regresa de nuevo a occidente publica una de sus obras principales: el *Tratado sobre la Trinidad*. En ese tratado encontramos al final del primer capítulo la siguiente oración:

Soy consciente, Dios Padre omnipotente, de que tengo el deber, como tarea principal de mi vida, de que toda mi palabra y mi pensamiento hable de ti, porque el uso de la palabra que tú me has concedido no me puede traer ningún beneficio mayor que el de servirte dando testimonio de ti y darte a conocer como tú eres, es decir, como Padre del Dios Unigénito, tanto al mundo que lo ignora, como a los herejes que lo niegan. Y solamente en esto consiste el propósito de mi voluntad. Por lo demás, es necesario que

²⁵ PROCLUS, *Theol. Plat.* 1, 7, 21-1, 8, 2.

te pida el don de tu misericordia y de tu auxilio para que con el soplo de tu Espíritu llenes la vela de nuestra fe y de nuestra confesión desplegada para ti y nos impulses en el curso de la predicación que hemos iniciado, pues no será infiel el que nos ha hecho esta promesa: Pedid y se os dará, buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá (Lc 11,9). Nosotros, en nuestra miseria, te pediremos aquello que necesitamos, llevaremos al examen de las palabras de tus profetas y apóstoles un interés constante y llamaremos a todas las puertas que tienen cerrada la inteligencia de la verdad. Pero te corresponde a ti conceder lo que se pide, hacer que esté presente lo que se busca, que se abra la puerta a que se ha llamado, pues nos tiene paralizados una especie de aturdimiento perezoso de nuestra naturaleza y la debilidad de nuestra inteligencia nos encierra en una ignorancia invencible para conocer tus misterios. Pero el interés por penetrar en tu enseñanza nos dispone al conocimiento de la verdad divina y la obediencia a la fe nos hace sobrepasar la capacidad de nuestra naturaleza.

Esperamos, por consiguiente, que tú des vigor a los principios de esta obra que emprendemos con temor, que la confirmes en su progresivo crecimiento y que nos llames a la comunión del Espíritu de los profetas y de los apóstoles para que entendamos sus palabras en el mismo sentido en que ellos las dijeron, y no en otro, y respetemos el significado real de cada una de ellas. Tenemos que hablar de lo que ha sido anunciado por ellos como un misterio que no podemos abarcar: que tú eres el Dios eterno, Padre del eterno Dios unigénito; que tú eres el único que no ha nacido y que el único Señor Jesucristo que de ti procede en su nacimiento eterno no puede considerarse como un Dios diverso, ya que ha de ser reconocido como engendrado de ti, que eres el único Dios; y lo hemos de confesar como Dios verdadero, nacido de ti, verdadero Padre. Danos, por lo tanto, recta comprensión del significado de las palabras, luz en la inteligencia, dignidad en nuestra expresión, fe en la verdad. Y concédenos que podamos proclamar aquello que creemos, es decir, que aquellos que por los profetas y los apóstoles te conocemos a ti, único Dios Padre, y al único Señor Jesucristo, seamos capaces de exaltarte como Dios, pero no como solitario, y de proclamarlo también a él como Dios, pero no como un dios falso.²⁶

El segundo ejemplo es de un autor medieval, Lotario de Segni, posteriormente Papa Inocencio III. A él debemos un tratado sobre la Eucaristía (*De Sacro*

²⁶ SAN HILARIO DE POITIERS, *Trin.* I, 37-38 (BAC N 481, 68-69).

Altaris Misterio), en el cual encontramos aún el modo patristico de acercarse a la Escritura y a la vez la precisión de la escolástica que alcanzará su cima poco después con Santo Tomás de Aquino. Inocencio III es el Papa que convoca el IV Concilio de Letrán, cuyas disposiciones a propósito de los sacramentos siguen vigentes en la Iglesia Católica, como, por ejemplo, la responsabilidad del párroco de custodiar la llave del Sagrario o el ubicar el Sagrario en el lugar de la celebración. Lotario de Segni, antes de ser elegido Papa, comienza este tratado que concluye al inicio de su ministerio pontificio. Al comienzo de este tratado, en el prólogo, encontramos la siguiente oración:

Todas estas cosas están llenas de divinos misterios y en cada una de ellas sobreabunda la dulzura del cielo. Necesario es, sin embargo, que haya un observador diligente que se atreva «a gustar miel de la peña, y aceite de la dura roca» (Dt 32,13). ¿Quién hay -sin embargo-, que conozca las leyes del Cielo y aplique su fuero en la tierra? (cf. Job 38,33). El pozo es profundo y no tengo con qué sacar el agua (cf. Jn 4,11), a no ser que lo ofrezca aquel «que da a todos generosamente y sin echarlo en cara» (Sant 1,5) y así pueda yo beber el agua que «se desliza entre los montes» (Sal 104,10), sacándola «de las fuentes de la salvación» (Is 12,3). Llamaré, pues, con insistencia, a ver si la llave de David se digna abrirme (cf. Ap 3,7) a fin de que me introduzca «el Rey en sus mansiones» (Cant 1,4) y ahí me muestre el supremo modelo que le fue mostrado a Moisés sobre el monte (cf. Éx 25,40) de modo que, con tal revelación, sea yo capaz de exponer el Sagrado Misterio del Altar. Misterio que hace «hablar a las lenguas de los niños» (Sab 10,21), y «cuyo Espíritu sopla donde quiere, distribuyendo a cada uno como quiere» (Jn 3,8; cf. 1Cor 12,18) para alabanza y gloria de la Trinidad, para provecho y utilidad de los lectores, para remisión y perdón de mis pecados.²⁷

San Juan Pablo II, en la homilía pronunciada al inicio del curso académico en el año 1980, recordando la importancia de la oración en quien se empeña en el quehacer teológico, decía: «En la investigación teológica adquiere importancia fundamental la oración entendida como práctica diaria y como espíritu de fe y de contemplación que debe convertirse en un estado habitual de la vida del estudioso cristiano. Este es el punto: la verdad del Señor se estudia postrados, se enseña y se predica en la expansión del alma que la cree,

²⁷ INOCENCIO III, *De sacro Altaris Misterio*, Prol. (PL 217, 774; ed. Fioramonti, 32-33).

la ama y la vive».²⁸ Así pues, el primer rasgo distintivo de la teología de los santos como teólogos es la oración.

2. La teología de los santos es ejercicio de fe

Los teólogos santos entienden la teología como **ejercicio de fe que mueve a la inteligencia**. San Anselmo de Canterbury abre uno de sus tratados más conocidos, el *Proslogion*, con una exhortación para contemplar a Dios, a modo de oración. Se trata de un texto que muestra muy bien la dinámica propia de la teología en clave de santidad.

Enséñame a buscarte, muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si no me enseñas el camino, no puedo encontrarte si no te haces presente. Yo te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote. No intento Señor penetrar en tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia, pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama, porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque si no creyere no llegaría a comprender.²⁹

La teología de los santos es ejercicio de fe que busca inteligencia de sí. La fe es el motor que impulsa al entendimiento a buscar y profundizar lo que el Señor nos ha revelado. En los Padres de la Iglesia encontramos el fundamento bíblico del principio formulado posteriormente por san Anselmo (*crear para llegar a entender*). Se trata del versículo de Isaías 7,9 pero leído según la versión griega de los LXX. En las traducciones realizadas a partir del texto hebreo leemos en ese versículo la siguiente afirmación: *si no creéis, no subsistiréis*. La versión griega de los LXX, la Septuaginta, no emplea el verbo subsistir sino entender y traduce: *si no creéis no entenderéis*. Son numerosos los autores de la antigüedad cristiana de diferentes áreas geográficas, como san Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, etc.,³⁰ que recurren a ese versículo para mostrar el dinamismo propio de la fe que justifica la tarea de la teología: buscar, mediante

²⁸ SAN JUAN PABLO II, *Homilía* (21.X.1980) 4.

²⁹ SAN ANSELMO, *Proslogion*, 1 (BAC N 82, 365-367).

³⁰ Cf. J. RICO PAVÉS, «Excursus: Apuntes para una exégesis patrística de Is 7,9 (s. LXX)»: *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum* (Estudio Teológico San Ildefonso: Toledo 2001) 279-283.

el impulso de la fe, la inteligencia de los misterios revelados. El segundo rasgo, por tanto, de la teología de los santos es que la inteligencia que se deja mover por impulso de la fe (“creer para llegar a entender”). Sin fe carece de sentido el quehacer teológico.

3. La teología de los santos es *conocimiento por connaturalidad*

El tercer rasgo de la teología de los santos se puede formular así: su teología es **conocimiento por connaturalidad**. Nos encontramos aquí con otra expresión que aparece en el *Corpus dionysiacum*, es decir, en el conjunto de escritos atribuidos a Dionisio Aeropagita. Él habla -y su aportación sintetiza bien la enseñanza de los autores cristianos precedentes-, de tres formas de conocimiento que en el ámbito de la teología tienen también su lugar específico.

La primera forma es la *teología afirmativa*. La forma básica del conocimiento divino consiste en acoger las palabras mismas de Dios y profundizar en ellas. Es el estudio de la Sagrada Escritura. Cuando realizamos esto, afirmamos de Dios lo que Dios mismo nos ha revelado. Esto es lo que se realiza en el ámbito académico principalmente. El areopagita advierte que esa es la forma inferior del conocimiento de los misterios divinos.

Hay una forma superior de conocimiento divino, la *teología simbólica*, que se nos regala cuando participamos en las celebraciones litúrgicas. Cuando se cuida la participación en la celebración de los misterios de la fe, los sacramentos y la liturgia general, se nos regala un conocimiento de Dios que es superior al anterior. Mediante la participación en la Liturgia se nos invita a poner en ejercicio la afirmación y la negación, que es lo propio del conocimiento simbólico. Los símbolos remiten a una presencia oculta. Participar en la Liturgia es posible si ponemos en ejercicio la fe que nos hace, a través de lo visible, confesar la presencia que va más allá de los sentidos. La participación en la Liturgia nos regala esta segunda forma de conocimiento de los misterios divinos que el Aeropagita llama teología simbólica.

Ahora bien, tampoco esta es la forma superior de los conocimientos de los misterios divinos. Hay una superior por la que Dios nos concede la comunión o unión con Él. Es lo que el Aeropagita denomina la *teología mística*. De todos sus escritos, el titulado *La teología mística* es el tratado más breve. En él, siguiendo lo que ya vemos en la *Vida de Moisés* de San Gregorio de Nisa,

plantea el encuentro con Dios como una subida. Este planteamiento será asumido por San Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo*. En esa subida vamos pasando de la afirmación a la negación y, al coronar la cima -afirma el Areopagita-, «reina un completo silencio, estamos unidos al Inefable». ³¹ Los dos últimos capítulos de la *Teología mística* ponen en ejercicio la llamada *teología negativa* o *apofática*: negar todo lo que antes se había dicho sobre Dios, por insuficiente.

Cuando el Areopagita hace esta clasificación de formas de conocimiento introduce de soslayo también una referencia a su maestro, de quien afirma que tenía un conocimiento de los misterios divinos superior, porque conocía los misterios divinos *padeciéndolos*. ³² El conocimiento mayor que se nos regala de Dios implica acoger a Dios mismo en la propia vida, por eso se avanza en la teología “padeciendo” las cosas de Dios. Es la actitud mariana la que nos permite avanzar en el conocimiento de Dios.

Los autores medievales, acudiendo a las traducciones no siempre acertadas del *Corpus dionysiacum*, encontrarán traducida la expresión *συμπάθεια* por ‘connaturalidad’. Santo Tomás de Aquino, cuando expone lo singular del don de sabiduría, nos habla de la acción del Espíritu Santo que concede connaturalidad con el misterio de Dios. ³³ El conocimiento por connaturalidad tiene de fondo esa intuición fundamental que ya estaba en los presocráticos: solo lo semejante conoce lo semejante; solo Dios conoce a Dios. Para conocer a Dios, necesario es dejarse ser hecho dios, es decir, solo quien es divinizado, quien vive con docilidad a la gracia, puede alcanzar connaturalidad con el

³¹ DIONISIO AREOPAGITA, MTh III (PTS 36, 147; PG 3, 1033C).

³² «Estos temas ya los hemos tratado suficientemente en otros lugares y han sido celebrados de forma en extremo maravillosa por nuestro ilustre guía en sus *Elementos de Teología*, los cuales temas [= conocimiento de esos temas] él bien los ha adquirido por medio de los teólogos sagrados, bien los ha percibido a partir de la investigación científica de las Palabras con abundante esfuerzo y dedicación a ellos, bien ha sido iniciado [en ellos] por alguien a partir de una inspiración más divina no sólo instruyéndose sino padeciendo las realidades divinas y a partir de la simpatía con ellas, -si así puedo expresarlo-, siendo perfeccionado a partir de una unión y fe místicas, no fruto de la enseñanza de estos temas»: DIONISIO AREOPAGITA, DN II, 9 (PTS 33, 133-134: PG 3, 648AB).

³³ «Tener un juicio recto sobre lo divino por investigación racional pertenece a la sabiduría que es virtud intelectual; pero tener un recto juicio de ello según cierta connaturalidad a las cosas divinas corresponde a la sabiduría en cuanto es don del Espíritu Santo. Esta connaturalidad a las cosas divinas se tiene por la caridad, que ciertamente nos une a Dios... Luego, la sabiduría que es don del Espíritu tiene ciertamente su causa en la voluntad, a saber, en la caridad; pero su esencia la tiene en el entendimiento, en el cual es propio juzgar»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STb* II^a-II, q.45, a.2, in c.

misterio que conoce. Ese conocimiento por connaturalidad es también el propio que encontramos en los santos.

4. La teología de los santos es *sabiduría del amor*

Como consecuencia de lo dicho, a partir del conocimiento por connaturalidad, se puede entender la teología como *sapientia amoris*, como **sabiduría del amor**. El origen de esta expresión está en las mismas palabras de Cristo: *si permanecéis en mi Palabra, ... conoceréis la Verdad* (Jn 8,31), o como declarará posteriormente el discípulo amado, *Quien dice: «Yo lo conozco», y no guarda sus mandamientos, es un mentiroso, y la verdad no está en él* (1Jn 2,4). O de forma más taxativa en 1Jn 4,8: *Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor*.

Este conocimiento, que es sabiduría del corazón, sirve a San Buenaventura para describir cómo San Francisco de Asís era teólogo. En la *Legenda Maior* -el más completo relato biográfico del santo de Asís- San Buenaventura afirma:

El incesante ejercicio de la oración, unido a la continua práctica de la virtud, había conducido al varón de Dios a tal limpidez y serenidad de mente, que – a pesar de no haber adquirido, por adoctrinamiento humano, conocimiento de las sagradas letras-, iluminado con los resplandores de la luz eterna, llegaba a sondear, con admirable agudeza de entendimiento, las profundidades de las Escrituras. Efectivamente, su ingenio, limpio de toda mancha, penetraba los más ocultos misterios, y allí donde no alcanzaba la ciencia de los maestros, se adentraba el afecto del amante... Preguntándole en cierta ocasión los hermanos si sería de su agrado que los letrados admitidos ya en la Orden se aplicasen al estudio de la Sagrada Escritura, y Francisco respondió: “Sí, me place, pero a condición de que, a ejemplo de Cristo, de quien se dice que se dedicó más a la oración que a la lectura, no descuiden el ejercicio de la oración, ni se entreguen al estudio sólo para saber cómo han de hablar, sino, más bien, para practicar lo que han escuchado, y, practicándolo, lo propongan a los demás para que lo pongan por obra. Quiero- añadió- que mis hermanos sean discípulos evangélicos y de tal modo progresen en el conocimiento de la verdad, que crezcan en pura simplicidad, sin separar la sencillez columbina de la prudencia de la serpiente, virtudes que el soberano Maestro conjuntó en la enseñanza de sus benditos labios”... Preguntado en la ciudad de Siena por un religioso, doctor en sagrada teología, acerca de algunas cuestiones muy difíciles de entender, le puso al descubierto con tanta claridad los misterios de la divina sabiduría, que se llenó de asombro aquel hombre sabio. Por eso exclamó todo admirado: “En verdad, la teología de este santo Padre, elevada a lo

alto, como sobre alas, por su pureza y contemplación, se parece a un águila que se remonta a los cielos, mientras nuestra ciencia se arrastra por el suelo”. Aunque no era un experto en hablar, sin embargo, dotado del don de la ciencia, resolvía cuestiones dudosas y hacía luz en los puntos oscuros. Nada extraño que el Santo recibiera de Dios la inteligencia de las Escrituras, ya que por la perfecta imitación de Cristo llevaba impresa en sus obras la verdad de las mismas, y por la plenitud de la unción del Espíritu Santo poseía dentro de su corazón al Maestro de las sagradas letras.³⁴

La vida de los santos manifiesta la verdad de cuanto Cristo nos ha confiado. La verdad plena del evangelio consiste precisamente en esa manifestación viviente del saber en el obrar, de la teoría en la práctica.

5. La teología de los santos *edifica la Iglesia*

En los grandes santos teólogos percibimos también cómo ellos son los que verdaderamente **edifican la Iglesia**. Esta es una temática presente también en las enseñanzas de San Juan Pablo II cuando visitaba centros académicos. Así, por ejemplo, en la apertura del curso del año 1986, afirmaba: «los centros académicos eclesiásticos deben ser lugar y tiempo de experiencia eclesial, es decir, lugar y tiempo en que los alumnos son formados para comprender, asimilar y vivir el misterio de la Iglesia, de la Iglesia que ellos deberán edificar allá donde sean enviados».³⁵

Lo cual implica una singular responsabilidad para los profesores de estos Centros: «En la construcción de la Iglesia –dice al Papa a los profesores- tienen un papel de particular importancia, porque son los formadores de los que mañana ocuparán puestos cualificados en esa misma construcción».³⁶ El Papa es consciente, por propia experiencia, de las dificultades que entraña esta tarea, por ello dirige palabras de aliento a los profesores, diciéndoles: «permitidme deciros ... que la Iglesia os mira con confianza y esperanza, pidiéndoos una sincera colaboración. Sé por experiencia qué difícil y delicada es vuestra vocación. A veces se puede presentar árida y fatigosa. Estad, sin embargo,

³⁴ SAN BUENAVENTURA, *Legenda Maior*, XI, 1-2: en *San Francisco de Asís, Escritos. San Buenaventura, Leyenda mayor, Florecillas* (BAC Selecciones 7: Madrid 2010) 247-248.

³⁵ SAN JUAN PABLO II, *Discurso al Pontificio Ateneo San Anselmo* (1.6.1986), 4; cf. J. RICO PAVÉS, «Teología y santidad. Reflexiones sobre la razón de ser del teólogo a la luz del magisterio de S.S. el Papa Juan Pablo II»: *Scripta Theologica* 36 (2004/3) 879-895.

³⁶ *Ibid.*, 6.

seguros de que colaboráis a la edificación de la Iglesia de una forma muy significativa e incisiva. Esta convicción y el entusiasmo por vivirla todos los días os vendrá sobre todo de la unión personal con Cristo».³⁷

Para que el trabajo de investigación y de enseñanza contribuya eficazmente a la edificación de la Iglesia, el teólogo deberá tener en cuenta, al menos, dos principios reiterados por el Santo Padre. En primer lugar, los que cultivan las disciplinas teológicas habrán de amar el pasado de la Iglesia, sentirán la urgencia de estudiar en profundidad su historia y de explorar las riquezas de la Tradición. Han de saber los teólogos que la Tradición no es un objeto de museo, sino una realidad viva. Romper con la Tradición y pretender comenzar de cero, es privar a la teología de su sentido eclesial y misionero. Por eso afirma el Papa: «el teólogo que desea ofrecer una respuesta auténticamente cristiana a las preguntas de sus contemporáneos, no podrá no sacarla de esta fuente [la Tradición]»³⁸. En segundo lugar, el teólogo, en su fidelidad a la Tradición, debe estar abierto a los “signos de los tiempos”. Lo cual no significa que la Iglesia debe someterse servilmente al paso de las modas, sino que debe escuchar siempre *lo que el Espíritu dice a las iglesias* (Ap 2, 7). Sólo en la fidelidad al pasado y en la apertura a los signos de los tiempos, descifrados a la luz del evangelio, el teólogo podrá contribuir eficazmente a la edificación de la Iglesia de Cristo. El Papa no hacía sino recoger lo que en otros santos vemos, por ejemplo, en San Gregorio Magno. En la conclusión abrupta de sus *Homilias sobre Ezequiel*, llegando noticias de los desastres que van ocasionando los longobardos, estando éstos a las puertas de Roma, el Papa tiene que interrumpir su obra no sin antes hacer la siguiente reflexión: «Estas exposiciones que he dirigido ante vosotros, no las podría haber realizado sin vosotros. Con vosotros he aprendido lo que sin vosotros de ninguna manera habría alcanzado».³⁹ Era San Gregorio el que exponía el contenido de esa exposición sobre Ezequiel, pero él sabe que sin la comunidad que le escucha, sin la conciencia de que su palabra se dirige a la Iglesia, no se le habría dado la luz para profundizar los misterios que quiere desentrañar. Necesario es esa conciencia de situarnos en la comunión de la Iglesia para avanzar en la reflexión teológica, es decir, vivir en el surco vivo de la tradición.

³⁷ *Ibíd.* 6.

³⁸ SAN JUAN PABLO II, *Homilía* (15.10.1979) 5.

³⁹ SAN GREGORIO MAGNO, *Hm. Ez.* II, 10, 24 (BAC 170, 532).

6. La teología de los santos nace siempre de la humildad

La teología de los santos es siempre **ejercicio de humildad**. La teología mal estudiada produce soberbia, engreimiento y vanidad. La teología de los santos se reconoce justamente por su humildad. La humildad es hermana de la inocencia y esta es la precursora del asombro y de la admiración, sin los cuales no hay progreso en el camino de la verdad.

Un ejemplo luminoso de este rasgo de la teología de los santos es el desenlace de la vida de Santo Tomás de Aquino y el motivo que le llevó a interrumpir la redacción de la *Summa theologiae*. Al concluir la celebración de la Misa, el 6 de diciembre de 1273, fiesta de San Nicolás, Santo Tomás se sintió extraordinariamente conmovido y cambiado. Bartolomé de Capua, que había sido su discípulo, declaró en el proceso de canonización (1319-1321) lo que le había contado su confesor, fray Juan Giudice, que a su vez lo había oído en el lecho de muerte a Fray Reginaldo de Piperno, secretario y amigo del Aquinate.

Celebrando Misa en la capilla de San Nicolás, fue conmovido por un maravilloso cambio y después nunca escribió ni dictó nada. Es más, retiró todos los instrumentos de escribir. Estaba escribiendo en la tercera parte de la Suma el tratado de la penitencia. Viendo fray Reginaldo que el Maestro había cesado de escribir, le dijo: «Padre, ¿por qué dejas una obra tan grande que redundaría en alabanza a Dios y sería para luz del mundo?» A lo que respondió el Maestro: «Reginaldo, no puedo». Temiendo fray Reginaldo que el mucho estudio le hubiera debilitado la mente, le insistía siempre para que continuase escribiendo. Y fray Tomás le respondía: «Reginaldo, no puedo, porque todo lo que he escrito me parece paja». Fray Reginaldo continuaba insistiendo para que le explicara el motivo de que estuviera abstraído, sin darse cuenta de lo que le rodeaba y tan absorto, que no quería ni escribir. Después de mucho insistir, le respondió: «Yo te conjuro por Dios vivo omnipotente y por la fe que profesáis para con nuestra Orden y por la caridad que te une a mí, que lo que te voy a decir no lo digas a nadie mientras viva. Todo lo que he escrito me parece paja respecto de lo que he visto y me ha sido revelado».⁴⁰

⁴⁰ *Proceso de canonización de Santo Tomás*, n. 79, testimonio de Bartolomé de Capua, en *Fontes vitae St. Thomae*, 377 (citado en S. Ramírez, *Introducción a Tomás de Aquino*, 123-124); cf. también Cf. E. FORMENT, *El oficio de sabio* (Ariel, Barcelona 2007) 210-216.

La suma de la reflexión y aportación teológica de Santo Tomás se alcanza con el silencio, con la evidencia de que todo lo que había escrito hasta entonces no era sino paja, comparado con lo que el Señor le había revelado.

7. La teología de los santos acrecienta el deseo del Cielo

La séptima y última característica distintiva de la teología de los santos apunta al horizonte último del ser humano. La teología de los santos **acrecienta el deseo del cielo**. Encontramos un ejemplo de esta característica en la conclusión del tratado *Sobre la Trinidad* de San Agustín de Hipona:

Fija la mirada de mi atención en esta regla de fe, te he buscado según mis fuerzas y en la medida que tú me hiciste poder, y anhelé ver con mi inteligencia lo que creía mi fe, y disputé y me afané en demasía. Señor y Dios mío, mi única esperanza, óyeme para que no sucumba al desaliento y deje de buscarte; ansíe siempre tu rostro con ardor. Dame fuerzas para la búsqueda, tú que hiciste te encontrara y me has dado esperanzas de un conocimiento más perfecto. Ante ti está mi firmeza y mi debilidad: sana ésta, conserva aquélla. Ante ti está mi ciencia y mi ignorancia; si me abres, recibe al que entra; si me cierras el postigo, abre al que llama. Haz que me acuerde de ti, te comprenda y te ame. Acrecienta en mí estos dones hasta mi reforma completa.

Hablando el Sabio de vos en su libro, hoy conocido con el nombre de Eclesiástico, dice: Muchas cosas diríamos sin acabar nunca; sea la conclusión de nuestro discurso: Él lo es todo. Cuando arribemos a tu presencia, cesarán estas muchas cosas que ahora hablamos sin entenderlas, y tú permanecerás todo en todos, y entonces modularemos un cántico eterno, loándote a un tiempo unidos todos en ti. Señor, Dios uno y Dios Trinidad, cuanto con tu auxilio queda dicho en estos mis libros conózcanlo los tuyos; si algo hay en ellos de mi cosecha, perdóname tú, Señor, y perdónenme los tuyos. Amén.⁴¹

San Agustín tardó casi veinte años en componer el tratado *De Trinitate* y en su último capítulo ofrece una extensa oración que puede resumirse en estas palabras: «Te busco, Señor, para encontrarte. Te encuentro para seguir buscándote». El *ejercicio santo* de la teología pone al teólogo en continua actitud

⁴¹ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XV, 28, 51 (BAC N 39, 941-943).

de búsqueda, pues los verdaderos “logros” teológicos, a la vez, que sacian, aumentan el deseo de nuevo y mayor encuentro. Deseo que se colmarán en crecimiento eterno al completar el curso de la vida temporal y ser recibido en la comunión de la Trinidad Santa.

Conclusión

El verdadero teólogo es el santo. Volvamos a recordar la feliz afirmación del P. Léthel: «Todos los santos son teólogos, sólo los santos son teólogos [...] La extensión del título de teólogo a todos los santos y la limitación de este título a solo los santos alinea las fronteras de la teología con las fronteras de la santidad en la Iglesia».⁴² San Buenaventura resume bien lo que he intentado transmitir al señalar estos siete rasgos, cuando en el Prólogo de su *Itinerario de la mente a Dios*, afirma: «Nadie crea que le baste la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la búsqueda sin el asombro, la observación sin el júbilo, la actividad sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, la investigación sin la sabiduría de la inspiración sobrenatural».⁴³

O, como certeramente afirmó San Alberto Magno: «oratione et devotione plus acquiritur quam studio».⁴⁴

⁴² F-M. LÉTHEL, *Conna  tre l'Amour du Christ*, 3.

⁴³ *Itinerium mentis in Deum*, prolog.

⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STb* Prol.; cf. SAN JUAN PABLO II, *Homilía* (21.10.1980), 4.

**DIONISIO EL AREOPAGITA
Y EL RENACER DE EUROPA¹**

**Monseñor José Rico Pavés,
Obispo de Asidonia – Jerez,
Moderador del ITSJA e ISCRA**

¹ Conferencia con ocasión del nombramiento como Académico de Honor en la Real Academia de San Dionisio, de Ciencias, Artes y Letras, el 24 de enero de 2023.
https://youtu.be/wvJ0gtdAIwk?si=uWnm1iC_fZVcNgIE

Excmo. Sr. Don Juan Salido Freyre, Presidente de la Real Academia de San Dionisio, de Ciencias, Artes y Letras, Miembros de la Junta de Gobierno de esta Corporación, Académicos, Autoridades Jurídicas, Municipales, Académicas y Eclesiásticas.

Señoras y señores.

Consciente de que el nombramiento de Académico de Honor de esta respetable Corporación no responde a los méritos académicos exigidos en un ámbito como éste, sino al reconocimiento de la Diócesis de Asidonia-Jerez que tengo la dicha de presidir, permítanme comenzar expresando el sincero agradecimiento, en nombre de la Diócesis, por esta distinción. La inauguración de esta Academia Jerezana de San Dionisio es anterior en treinta y dos años al nacimiento de la Diócesis de Asidonia-Jerez. La gestación de nuestra Diócesis no se entiende sin la contribución cultural, desde la fe, de muchos de los académicos que han formado y forman parte de esta Academia. Me incorporo hoy como académico de honor a esta Casa con gratitud y sentido de responsabilidad, manifestando mi voluntad de participar en el diálogo cultural con actitud de escucha, como aquel Dionisio Areopagita que, junto a Dámaris, recibió la palabra nueva que proclamaba Pablo de Tarso.

El tema elegido para este acto quiere responder a preguntas recientes con enseñanzas antiguas: mirar a nuestra Europa reconociendo en sus raíces la contribución del titular de esta Academia, San Dionisio Areopagita.

¿Qué te ha sucedido Europa humanista, defensora de los derechos humanos, de la democracia y de la libertad? ¿Qué te ha pasado Europa, tierra de poetas, filósofos, artistas, músicos, escritores? ¿Qué te ha ocurrido Europa, madre de pueblos y naciones, madre de grandes hombres y mujeres que fueron capaces de defender y dar la vida por la dignidad de sus hermanos?

El 6 de mayo de 2016 el Papa Francisco, al recibir el Premio Carlomagno en la Sala Regia del Palacio Apostólico de la Ciudad del Vaticano, antesala de la Capilla Sixtina, lanzó estas preguntas destinadas a sacudir las conciencias de los dignatarios europeos allí congregados. Evocando a los padres fundadores de la Europa contemporánea, renacida tras la Segunda Guerra Mundial, Francisco proponía con audacia el reto de “actualizar” la idea de Europa. «Una Europa -afirmaba el Papa- capaz de dar a luz un nuevo humanismo basado en tres capacidades: la capacidad de integrar, capacidad de comunicación y la capacidad de generar».

Sorprende advertir que casi cincuenta años antes, exactamente en 1967, el filósofo y teólogo ortodoxo griego, Christos Yannaràs (Atenas, 1935-), en su ensayo titulado *La teología de la ausencia y de la ignorancia de Dios. Con referencia a los escritos areopagáticos y a Martin Heidegger* (Atenas 1967),² parecía anticiparse a las preguntas del Papa Francisco y exponía las causas que, en su opinión, estaban llevando a Europa a un creciente declive. Yannaràs considera que el cristianismo occidental se ha alienado y alterado, al haberse desviado de la fidelidad al Nuevo Testamento, tal como se encontraba en la antigüedad cristiana. Esa desviación tuvo repercusiones negativas en todas las formas de la civilización occidental (arte, música, arquitectura, sociología, economía, etc.), debido fundamentalmente a la comprensión incorrecta por parte de la teología escolástica, y de la filosofía occidental en general, del carácter apofático del conocimiento.

La teología apofática avanza en el conocimiento de Dios por vía de negación, es decir, diciendo lo que Dios no es. El procedimiento gnoseológico griego se funda en el paso de lo que está escondido a lo manifiesto. La palabra “verdad”, en griego ἀλήθεια (*alétheia*), revela bien este procedimiento: conocer es desvelar la realidad que se oculta, hacer que lo latente se haga patente. El que desea conocer se sitúa ante la realidad, sabiendo que ésta le trasciende, por tanto, busca sus manifestaciones (operaciones). Lo mismo sucede cuando el ser humano desea conocer a su semejante: el ser humano es siempre inapresable, por eso, entre personas el único conocimiento posible es el trato, es decir, a las personas se las conoce encontrándose con ellas, tratándolas, en el reconocimiento de que cada una es portadora de un misterio que no puede ser encerrado en una definición. Referido a Dios, este procedimiento gnoseológico descubre la insuficiencia del conocimiento humano, incapaz de definir a Dios, pero capaz de recibir sus operaciones. Para llegar a conocer a Dios hay que haberse encontrado con Él. Los misterios divinos -afirmará el autor del *Corpus Dionysiacum*- se conocen padeciéndolos. La teología apofática no es negación de la posibilidad de conocer a Dios, sino la reivindicación de la primacía del don de un conocimiento, que supera todo conocimiento, sobre la posesión de un conocimiento que se presume conquistado. El encuentro que lleva al conocimiento de Dios es un acontecimiento de gracia, no es el

² Cf. CH. YANNARÀS, *Heidegger e Dionigi Areopagita. Assenza e ignoranza di Dio*, Città Nuova Editrice, Roma 1995.

resultado de un discurso o elucubración. Por eso, solo en actitud receptiva al don divino se puede vivir el encuentro que permite el conocimiento.

Según Yannaràs, occidente habría renunciado al conocimiento como ejercicio de desvelar la realidad oculta, desde el momento que quiso encerrar la realidad en el conocimiento subjetivo. Es decir, cuando occidente ha abandonado la teología apofática de Dionisio Areopagita y ha querido encerrar el conocimiento de Dios en los límites del razonamiento discursivo, ha terminado declarando la muerte de Dios o su alternativa nihilista.

La pregunta de Francisco “¿qué te ha pasado Europa?” tenía en Christos Yannaràs una respuesta sorprendente: el olvido del Areopagita ha traído a occidente la pérdida de un modo de situarnos ante la realidad causante del deterioro humanista en el que hoy nos encontramos. El conocimiento hoy del *Corpus Dionysiacum*, es decir, del conjunto de escritos atribuidos al discípulo convertido por san Pablo, no es entonces un entretenimiento para ociosos, sino que puede ser el fundamento de un nuevo humanismo que contribuya decisivamente al renacer de Europa.

¿No es exagerada esta tesis de Yannaràs? ¿La recuperación de las enseñanzas de Dionisio Areopagita puede, en efecto, aportar algo a los retos del momento presente? ¿Qué hay en sus escritos que pueda contribuir al renacimiento de Europa? Permítanme responder a estos interrogantes en dos momentos: primero, recuperando algunas huellas de la influencia de los escritos areopagíticos desde su aparición; y, después, recurriendo a la obra de Santo Tomás de Aquino, cuya festividad celebraremos pronto, para descubrir en ella algunas influencias dionisianas de gran importancia.

1. Aportación del *corpus dionysiacum* a la cultura europea

Pocos autores han ejercido una influencia tan vasta en la historia de la teología como Dionisio el Areopagita. Los escritos de este enigmático autor pertenecen al patrimonio común de Oriente y de Occidente. Protegido, tal vez, por el pseudónimo empleado, su obra logró una rápida difusión convirtiéndose en escritor comentado y citado por numerosos pensadores eclesiásticos. Difícil

es, en efecto, separar el conjunto de los escritos dionisianos (*Corpus Dionysiacum*) de la historia de sus efectos (*Wirkungsgeschichte*).³

Durante el último siglo y medio el interés por el Areopagita ha sido creciente. Desde los estudios de H. Koch y J. Stiglmayr hasta nuestros días hemos asistido a un fenómeno que bien podríamos llamar *despertar de los estudios dionisianos*. En las tres últimas décadas hemos visto aparecer la traducción en diferentes lenguas de sus obras -incluida la primera versión al japonés-, ediciones críticas de la versión armenia y del texto griego y se trabaja en la actualidad en la edición, también crítica, de la versión siriaca. En torno a estas publicaciones orientadas a facilitar un texto cada vez más seguro sobre el que leer al Areopagita se han multiplicado los estudios. Aspectos particulares de su teología, ensayos sobre su posible identidad, e influencias en la cultura teológica posterior completan una literatura que tiene como objeto el *Corpus*. Ciertamente, a los que han aceptado en el ámbito de la teología los resultados de la crítica histórica, el presente entusiasmo por las obras de Dionisio Areopagita debe causarles cierta sorpresa.

La dificultad y oscuridad del lenguaje de Dionisio exigían la fijación de un texto fiable. La edición crítica de las obras en griego de nuestro autor recoge los resultados de las investigaciones de los últimos años que han centrado su atención en las fuentes -más o menos ciertas- de las que depende Dionisio. Bajo esta perspectiva, los escritos areopagíticos fueron estudiados en orden a delimitar a su misterioso autor. Surgió así la llamada *cuestión areopagítica*. ¿Quién fue el que utilizó el nombre del discípulo de san Pablo convertido en el areópago de Atenas? La crítica moderna sigue sin tener respuesta. Si a mitad del pasado siglo XX se hablaba del *Pseudo* Dionisio Areopagita, hoy sus estudiosos prefieren referirse al conjunto de sus obras, *Corpus Dionysiacum*, subrayando así la importancia de los textos y, renunciando, con no poca resignación, a emplear el nombre de un autor que, más que identificarlo, delata su habilidad para burlar las indagaciones más pretenciosas. Junto al problema de la autoría, la cuestión de las fuentes sigue siendo objeto de interés. Parece hoy un dato comúnmente admitido que en la formación cultural de Dionisio han confluído dos filones de pensamiento: la tradición platónica que desemboca en el neoplatonismo más tardío, y la tradición patrística en la que

³ Cf. E.S. MAINOLDI, *Dietro "Dionigi l'Areopagita". La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Città Nuova, Roma 2018; A.M. RITTER, *Dionys vom Areopag. Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018.

sobresalen principalmente los Padres alejandrinos y capadocios. Notando las dependencias con los autores de una y otra tradición emerge también la singularidad del *Corpus*. En él se armonizan elementos de la filosofía pagana con los datos de la Revelación hasta articular un sistema unitario en el que se exponen -no siempre con la claridad deseada- los misterios de nuestra fe. La doctrina teológica de nuestro autor brilla, en efecto, con luz propia.

A Dionisio debemos la incorporación de la idea de *jerarquía* en el pensamiento teológico cristiano, la primera sistematización de la doctrina sobre los ángeles, la reflexión sobre diversas formas de teología (afirmativa y negativa por una parte; discursiva, simbólica y mística, por otra), la articulación del pensamiento sobre los nombres divinos con la inefabilidad de Dios, la liturgia como fuente de la que brota el conocimiento sobre Dios, y una concepción teológica del universo pensado como una gran liturgia cósmica presidida por la Santa y Una Trinidad de la que todo procede y a la que todo regresa.

1.1 ¿Quién es el autor del “*Corpus dionysiacum*”?

La crítica moderna no ha conseguido todavía desenmascarar al verdadero autor del *Corpus dionysiacum*. Personaje desconocido del que apenas podemos decir que fue monje en Siria y escribió a caballo entre los siglos V-VI. Los numerosos estudios realizados en este siglo sobre la *cuestión dionisiana* no permiten mantener como ciertos más detalles.⁴

Durante casi cinco siglos el nombre de Dionisio el Areopagita permaneció en un pacífico silencio. Eusebio de Cesarea recoge el testimonio de un tal Dionisio de Corinto y afirma del Areopagita que fue el primer obispo de

⁴ Las principales hipótesis formuladas sobre la identidad del Pseudo-Dionisio son las siguientes: Stiglmair (Severo de Antioquia), Schepens (personaje del tiempo de Atanasio, en Egipto), Quadri (amigo egipcio de Apolinar), Pera (discípulo de Basilio Magno), Elorduy (Ammonio Sakkas), Honigmann (Pedro Hispano), Balthasar (amigo de Juan de Scythopolis), Riedinger (Pedro de Antioquia), Atenágoras (Dionisio de Alejandría), Le Quien (Pedro Fulón), Krüger (Dionisio de Gaza), Hausherr (Sergio de Resaina), Frothingham (Esteban bar Sudaile), Hathaway (Eraisco, amigo y discípulo de Damascio). Cf. W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 5-11; R. ROQUES, Introducción a la *Hierarchie Céleste*, París 1958 (SC 58), i-xix; ID., *Structures théologiques*, París 1962, 63-115; J.M. HORNUS, *Les Recherches Dionysiennes*, en RHPR (1961) 22-81; E. CORSINI, *La questione areopagita. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi*, en "Atti della Accademia delle Scienze di Torino" 93 (1958/59) 1-100; S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps.Dionigi l'Areopagita*, en «Augustinianum» 22 (1982) 533-537; 568-571.

Atenas.⁵ Habrá que esperar al año 533 para que el nombre del discípulo de san Pablo vuelva a aparecer. En Constantinopla el emperador Justiniano había convocado un sínodo de carácter local para dirimir algunas cuestiones doctrinales entre monofisitas severianos y partidarios ortodoxos de la fórmula del Concilio de Calcedonia (451). Los seguidores de Severo de Antioquia, para probar la autoridad de sus enseñanzas, emplean como argumento de peso los escritos de *Dionisio el Areopagita*, junto a unos textos de Cirilo de Alejandría y de Atanasio. Era la primera vez que oficialmente se atribuían al convertido por san Pablo un conjunto de escritos. Hipacio, obispo de Éfeso, presente en el sínodo, rechazó los escritos manifestando su sorpresa ante la existencia de los mismos; ¿cómo era posible que durante cinco siglos los grandes Padres de la Iglesia los hubieran ignorado?⁶ La pretendida paternidad dionisiana alcanzó, sin embargo, pronto reconocimiento gracias, sobre todo, a la defensa de Máximo el Confesor. Fueron pocos los que presentaron dudas al respecto,⁷ de modo que durante siglos se admitió sin discusión que esos escritos pertenecían a Dionisio el Areopagita, ejerciendo una influencia en Oriente y Occidente como no la ha ejercido ningún otro autor oriental en toda la historia de la Iglesia.⁸ En la Edad Media, Hilduino acreditó aún más su autenticidad

⁵ En dos ocasiones se refiere Eusebio a Dionisio el areopagita: 1) HE III,4,10 (EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, I, Texto, versión española, introducción y notas por A. VELASCO DELGADO, B.A.C., Madrid 1973, 125): «Además de éstos, está también el areopagita aquel, llamado Dionisio, del cual escribió Lucas en los Hechos que fue el primero que creyó después del discurso de Pablo a los atenienses en el Areópago, y del que otro antiguo Dionisio, pastor de la iglesia de Corinto, cuenta que fue el primer obispo de Atenas»; 2) HE IV,23,3 (Ib. 247): «[Dionisio de Corinto] A continuación muestra que Dionisio el Areopagita, después de convertido a la fe por Pablo, según lo puesto en Hechos, fue el primero a quien se confió el episcopado de la iglesia de Atenas».

⁶ Cf. Mansi VIII, 820C-823D; ACO IV, 2, 169-184. Hipacio rechazó los documentos aducidos por los seguidores de Severo: los escritos de Cirilo -según él- habían sido alterados por los apolinaristas, lo mismo que la carta de Atanasio a Epicteto por parte de los seguidores de Nestorio; en cuanto a las obras del Areopagita, había que considerarlas apócrifas porque ninguno de los antiguos las había mencionado; Cirilo, Atanasio y el Concilio de Nicea los habrían empleado si hubieran existido realmente. Los severianos no aportaron prueba alguna sobre la autenticidad de los escritos, limitándose a defender su postura a partir de los doce anatemas de Cirilo. Cf. H. LECLERQ, *Histoire des Conciles*, II-2, Letouzey et ané éditeurs, Paris 1908, 1120-1125.

⁷ Se trata de testimonios aislados, pertenecientes a autores poco conocidos del siglo VI y de escasa repercusión: Focio de Aretas, Pedro de Damasco, Juan de Antioquia, Yusuf Hazzai (escritor sirio del siglo VIII) y Simeón Petritsi (monje georgiano del siglo XIII). Cf. I. HAUSHERR, *Doutes au sujet du «divin Denis»*, en OrChP 2 (1936) 484-490; R. ROQUES, *Structures théologiques*, Paris 1962, 65-66; S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, en «Augustinianum» 22 (1982) 533-534.

⁸ Cf. DSp III, 318-375; J. LECLERQ, *Influence and noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages*, en PSEUDO-DIONYSIUS, *The complete Works*, Paulist Press, New York-Mahwah 1987, 25-32.

escribiendo, por mandato del emperador Luis el Piadoso, la *Passio sanctissimi Dionysii*.⁹ A partir de los elementos autobiográficos dispersos en el *Corpus* y de los referidos por Eusebio, hiló una leyenda sobre el convertido en el areópago, haciéndolo además primer obispo de París.¹⁰ Será en el Renacimiento cuando se pongan las primeras objeciones serias a la leyenda de Hilduino, por obra principalmente de Lorenzo Valla y de Erasmo.¹¹ Investigaciones posteriores confirmaron sus afirmaciones. No faltaron -incluso en el siglo XX-, quienes siguieron manteniendo la autenticidad de los escritos dionisianos.¹² Sin embargo, hoy en día se considera un dato universalmente admitido que los escritos firmados por Dionisio no pertenecen a este autor.

Durante las primeras décadas del siglo pasado, los principales esfuerzos en la investigación sobre el Areopagita han recaído en aspectos más circunstanciales que doctrinales;¹³ con no poco afán se ha buscado delimitar su procedencia geográfica y precisar el período histórico en el que vivió. Se han buscado las dependencias con la filosofía neoplatónica, se ha analizado el lenguaje en

⁹ Cf. R.J. LOENERTZ, *La Légende parisienne de St. Denys l'Aréopagite*, en «Analecta Bollandiana» 69 (1951).

¹⁰ Cf. PL 106,23-50. Según Hilduino, el discípulo de san Pablo acompañó a su maestro tras su conversión. En ese tiempo redactó sus escritos dirigidos siempre a discípulos del apóstol o incluso al mismo san Juan. Cuando san Pablo fue conducido a Roma, Dionisio regresó a Atenas, ciudad de la que fue el primer obispo. Anhelando, sin embargo, correr la misma suerte del apóstol de los gentiles, marchó a la capital del imperio con gran deseo de martirio (*magno martyrii desiderio*). Mientras viajaba, Nerón daba muerte a los cristianos, entre ellos a san Pedro y a san Pablo. Llegando a Roma, se encontró con Clemente, Pontífice que había sucedido a Pedro al frente de la Iglesia. De este encuentro nació la misión de Dionisio a tierras galas. Guiado por el Señor llegó a París (*ac Lutetiam Parisiorum, Domino ducente, pervenit*), sede de la que fue también el primer obispo y tierra donde alcanzó la gracia del martirio.

¹¹ L. Valla (+ 1457) manifiesta sus dudas al comentar Hch 17, en su obra *Anotaciones sobre el Nuevo Testamento*, libro editado por Erasmo en 1505: *Laurentii Vallensis... in latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione graecorum exemplarium Adnotaciones*, París 1505; cf. L.VALLA, *Adnotaciones in Novum Testamentum*, en *Opera omnia*, I, Torino 1962, 852. La sospecha de Valla, asumida por Erasmo se funda en las siguientes consideraciones: carácter neoplatónico de los escritos dionisianos, silencio de Eusebio y de san Jerónimo sobre esas obras, difusión de las mismas sólo a partir del siglo VI.

¹² Cf. C. BARONIO, *Annales ecclesiastici* 52, 11-13; BERTANI, *Autenticità delle opere di S. Dionisio Areopagita*, Milano 1878; C.M. SCHNEIDER, *Areopagita: Die Schriften des heiligen Dionysius von Areopagita. Eine Verteidigung ihrer Echtheit*, Regensburg 1884; A. VIDIEU, *St. Denys l'Aréopagite, évêque d'Athènes et de Paris*, Paris 1889; J. PARKER, *Are the Writing of Dionysius the Areopagite genuine?*, London 1897; E. BULHAK, *Authenticité des oeuvres de saint Denys l'Aréopagite*, Rome 1938.

¹³ «Es deplorable que después de Koch y Stiglmair, que fijaron la época del *Corpus areopagiticum* entre los años 480 y 510, se haya procedido a nuevos ensayos de dataciones fantasiosas e insostenibles, cuya debelación no trae más que una pérdida de tiempo»: H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, Ed. Encuentro, Madrid 1986 (or. alemán 1961), 147.

materia cristológica y trinitaria, y se han buscado paralelos con las celebraciones litúrgicas que describe. Los resultados obtenidos no permiten sacar conclusiones definitivas, aunque sí arrojan alguna luz sobre el autor del *Corpus*. He aquí lo que la crítica moderna mantiene: a) los escritos areopagíticos debieron componerse entre el 482 (fecha en que Zenón emanó el *Henotikon*) y el inicio del siglo VI;¹⁴ b) el autor es de origen sirio;¹⁵ c) debió frecuentar la escuela de Atenas siendo discípulo de Proclo (+ 485) y de Damascio, último director de la misma hasta su clausura en el año 529 por parte de Justiniano.¹⁶ La infranqueable resistencia que este anónimo personaje presenta a la crítica hodierna para ser identificado pareció no preocupar a sus primeros comentadores. Con ánimo muy distinto, de santa y sabia ingenuidad, fue acogido por la tradición tardopatrística, medieval y moderna, que se consagró desde el inicio a comentar sus obras, y desarrollar dimensiones que en Dionisio eran meras sugerencias. Aceptar sin más que la obra dionisiana logró cautivar a sus lectores únicamente por su pretendido origen apostólico sería echar en el olvido la singularidad de una obra teológica capaz de fascinar por sí misma.¹⁷

¹⁴ El Concilio de Calcedonia (451) condenó la doctrina de Eutiques sobre la *mezcla* en Cristo de lo divino y de lo humano, calificando la unión en la única Persona de Cristo de la naturaleza humana y de la divina con los adjetivos a)sugxu/twj (sin confusión), a)tre/ptwj (sin cambio), a)diaire/twj (sin división), a)xwri/stwj (sin separación), adjetivos también presentes en la cristología dionisiana; el *Corpus*, debió ser posterior a Calcedonia. En EH III,2 se alude al Credo como parte de la Misa; su introducción en la Eucaristía se debe al patriarca de Antioquia, el monofisita Pedro Fulón en 476; el *Corpus* no pudo ser anterior a esa fecha. En el 482, Zenón emanó el *Henotikon*, con el que prohibía el uso de expresiones como «dos naturalezas» o «una naturaleza» referidas a Cristo; tales fórmulas no están presentes en el *Corpus*, por lo que debió ser escrito después de esa fecha. Para la cronología del *Corpus*, cf. J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649*, Feldkirch 1895; E. CORSINI, *La questione areopagítica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi*, en "Atti della Accademia delle Scienze di Torino" 93 (1958/59) 1-100; S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps.Dionigi l'Areopagita*, en «Augustinianum» 22 (1982) 534.

¹⁵ En EH V,2, Dionisio describe la ordenación del obispo, presbítero y diácono de forma muy similar a como se encuentra en el *De ordinationibus* de la liturgia siríaca editada y traducida al latín por el patriarca de Antioquia Ignacio Efrem II Rahmani. Cf. J. STIGLMAYR, *Eine syrische Liturgie als Vorlage des pseudo-Areopagiten*, en ZTK 33 (1909) 383-385; I.M. HANSENS, *De patria Pseudo-Dionysii Areopagitae*, en EL 38 (1925) 238-282.

¹⁶ Dionisio atribuye en DN II,9 (648B) a su maestro Hieroteo una obra titulada *Elementos de Teología*. Tal es el título de una conocida obra de Proclo. S. Lilla sostiene que Hieroteo no es otro que el mismo Proclo; cf. S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps.Dionigi l'Areopagita*, en «Augustinianum» 22 (1982) 535-536. Para la dependencia de Dionisio de Damascio, cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris 1954 (reimpr. 1983), 74.

¹⁷ «Esa fascinación, que le ha convertido en el padre de la mística, no sólo tiene su fundamento en el supuesto origen apostólico, sino en la peculiar naturaleza de su teología»: O. GONZÁLEZ DE

Merece la pena traer aquí el juicio de un teólogo de nuestro tiempo, H. Urs von Balthasar, fascinado como los comentaristas de antaño por los escritos del Areopagita:

Quien se deja impresionar imparcialmente por esta obra prodigiosa, libre de las torcidas disposiciones anímicas y de los resentimientos con que frecuentemente se aborda el *Corpus Dionysiacum*, distinguirá de un solo vistazo dos cosas: en primer lugar, que se trata de un autor indivisible como nadie y que su persona se identifica sin reservas con su obra; en otras palabras, que nada hay de puramente «ficticio» en él y que no es el «pseudónimo» de nadie; y, en segundo lugar, que esta unidad de persona y obra le confieren tal vigor y esplendor de santidad, como lo percibió inmediatamente la Edad Media, que en ningún caso se le puede tachar de «impostor», ni tildarle de astuto «apologista» que se sirve de trucos.¹⁸

Es fácil asociar el nombre del Areopagita a la historia de la mística que alcanzaría en oriente su renovada expresión en Gregorio Palamas y Nicolás Cabasilas, y en occidente en San Juan de la Cruz. La perenne herencia de Dionisio no se reduce, sin embargo, a la teología de la experiencia mística, sino que se extiende, con callado pero firme paso, a ámbitos que van desde lo estrictamente doctrinal y dogmático a lo social y artístico en un unitario abanico que engloba toda la realidad. La influencia de Dionisio el Areopagita ha sido, en efecto, extraordinaria, como certera afirma el teólogo Olegario González de Cardedal:

El Pseudo Dionisio es el perenne exponente de una teología que va más allá de la lógica e historia, y abre el hombre a la Belleza eterna, a la experiencia de Dios, a la celebración eucarística y a la divinización. Su presencia en la Iglesia evitó la secularización interna de la teología consiguiente al predominio de Aristóteles.¹⁹

Recuperar la lectura de un autor del que ni siquiera conocemos elementales rasgos biográficos, quince siglos después de que apareciera el conjunto de sus escritos, puede ser juzgado por no pocos como tarea de ociosos, de poca utilidad para la cultura actual a la que se le exige vivir a la altura de los tiempos. Ahora bien, justamente porque no se puede subir a una altura si recorrer los

CARDEDAL, Presentación a *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Edición preparada por T.H. MARTÍN, BAC, Madrid 1990, xiii.

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, Ed. Encuentro, Madrid 1986 (or. alemán 1961), 148.

¹⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Presentación a *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Edición preparada por T.H. MARTÍN, B.A.C., Madrid 1990, xiii.

peldaños que la preceden, la recuperación de la obra de Dionisio Areopagita en el momento presente ayudará a despertar la capacidad de asombro ante el armonioso paisaje que describe. La voz de la obra dionisiana -afirmaba el citado profesor Olegario González- «Hoy la podemos recuperar, no para imitarla verbal o conceptualmente, sino para ensanchar el horizonte de la experiencia cristiana y para recuperar perspectivas perdidas».²⁰

1.2 *Despertar de los estudios dionisianos*

La multiplicación de estudios y publicaciones en torno al pensamiento de Dionisio el Areopagita auguran un despertar de los estudios dionisianos. Acontecimientos de orden internacional así lo avalan: en 1994 el *Centre National de la Recherche Scientifique* de París organizaba, bajo la dirección de Ysabel de Andía, los *Coloquios dionisianos*;²¹ en las últimas tres décadas han visto la luz importes monografías sobre el *Corpus Dionysiacum* en diferentes áreas lingüísticas;²² y recientemente se ha publicado la obra *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* (2022).²³

Los grandes autores atraen a los pensadores desde los más variados puntos de vista. También el *Corpus* parece hoy interesar a estudiosos desde diferentes ámbitos del saber: filólogos, filósofos, artistas e historiadores se interesan por nuestro autor. No podemos olvidar, sin embargo, que la fecundidad de la obra dionisiana se reveló principalmente en el orden teológico, en un tiempo en que la Teología aunaba los logros del humano saber proyectando sobre ellos una visión unitaria del mundo, tal como éste había salido de las manos del Creador. Dionisio no ha escrito más que en clave teológica. Si el estudio de su lenguaje, de sus dependencias filosóficas o de su presumible contexto histórico no

²⁰ *Ibíd.* xiv.

²¹ Cf. Y. DE ANDÍA (ED.), *Denys l'Areopagite et sa postérité en orient et en occident. Actes du Colloque International (Paris, 21-24 septembre 1994)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997.

²² Cf. p.ej. P. ROEM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, Oxford 1993; Y. DE ANDÍA, *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Areopagite*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1996; J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y divinización en el «Corpus Dionysiacum»*. *Platonismo y cristianismo en Dionisio Areopagita*, Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 2001; Y. DE ANDÍA, *Denys l'Areopagite. Tradition et métamorphoses*, Vrin, Paris 2006; A. VALIENTE SANCHEZ-VALDEPEÑAS, *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el Corpus dionysiacum*, Ed. Bendita María, Madrid 2013.

²³ Cf. M. EDWARDS, D. PALLIS, G. STEIRIS (ED.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford University Press, Oxford 2022.

tienen como meta última penetrar en esa clave, cualquier conclusión a la que se llegue será necesariamente parcial y desfiguradora de su pensamiento. No se trata, por tanto, de despertar el interés por el Areopagita a cualquier precio, sino de reconocer la motivación profunda que recorre sus escritos y ver en ella una aportación que no ha perdido vigencia para el teólogo y el creyente de nuestros días. Asistiremos, pues, a un despertar *prometedor* de los estudios dionisianos si se cumplen, al menos, estas condiciones:

a) *Respetar el anonimato*, considerando el afán de «identificación erudita del detalle»²⁴ algo secundario en la contribución de nuestro autor. ¿Pierde algo la teología del *Corpus* porque su autor no sea el discípulo de san Pablo? Con gran acierto ha situado recientemente Ysabel de Andía la obra de Dionisio entre los dos acontecimientos que la vieron nacer: el discurso de Pablo en el areópago y la clausura de la escuela de Atenas (529).²⁵ El libro de los *Hechos* describe el primer encuentro del evangelio con la sabiduría griega. El *Dios desconocido* que el apóstol presenta se convierte en motivo de burla al hablar de muerte en cruz y resurrección. La cruz de Cristo se revela como locura para la segura razón griega. Dionisio, conocido entre los suyos por un apodo que delata su familiaridad con un ambiente culto, deja penetrar la fuerza de este nuevo Logos y sigue, ya para siempre, a Pablo. Cinco siglos después, la Academia, cuna de la filosofía, termina su actividad por mandato imperial. El autor del *Corpus*, seguidor como el primer Dionisio, del apóstol Pablo, se siente deudor del pensamiento griego y amigo del areópago, pero, sobre todo, un enamorado de Cristo crucificado:²⁶ también él se ha dejado poseer por la fuerza del Logos divino y ha reconocido signos de su presencia en el logos humano del pensamiento neoplatónico. ¿Por qué no pensar que al ver el fin de la Academia quisiera recoger la herencia de la filosofía griega en el cristianismo? ¿No hubiera sido más acertado hablar de *Nuevo* Dionisio el Areopagita que de *Pseudo* Dionisio? En cualquier caso, un hecho parece indiscutible: el problema de la autoría no fue vivido por el escritor del *Corpus* con el talante crítico de nuestros días. Resulta perfectamente coherente con un sistema que apunta siempre al Misterio divino el anonimato de un autor que quiso quedar en

²⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, Ed. Encuentro, Madrid 1986 (or. alemán 1961), 147.

²⁵ Cf. Y. DE ANDÍA, *La teología y la filosofía en Dionisio el Areopagita*, en D. RAMOS-LISSÓN, M. MERINO, A. VICIANO (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Ediciones Eunote, Pamplona 1996, 77-78.

²⁶ Cf. DN IV,11-12 (708C-709C).

callado y sosegado olvido.²⁷ Admitiendo, en fin, el valor de las investigaciones sobre la *cuestión dionisiana*, deberemos reconocer el respeto por el anonimato como más fecundo para el pensamiento que se deja inspirar por la teología del *Corpus*, que el afán cientificista por identificar a un desconocido, aunque tal reconocimiento hiera la actitud crítica de muchos.

b) *Recuperar la prioridad de la lectura teológica*. La *Carta VII* es un testimonio claro de la pretensión decididamente teológica del Areopagita. En ella expresa su voluntad antipolémica y su pasión por la Verdad. Los griegos le acusan de *parricida* (πατραλοΐαν) por haber empleado sacrílegamente contra los griegos lo que es de los griegos (ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἑλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένω); en realidad -afirma Dionisio- son ellos quienes abusan de lo divino para ir contra Dios, pues la filosofía debía haberles conducido a Él.²⁸ La preocupación de Dionisio consiste justamente en elevarse hasta Dios, también con el conocimiento, y ubicar esta elevación (ἀναγωγή) dentro del marco de la Revelación, tal como nos ha sido transmitida en la Sagrada Escritura.²⁹ Su discurso es *teológico* no sólo porque verse sobre Dios, sino porque se realiza desde las *Palabras Sagradas* (ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων).³⁰ Si tal es la perspectiva desde la cual él escribe, también ésta deberá ser la que se adopte a la hora de afrontar su lectura. Lo que parece obvio, resulta no serlo cuando se consideran las acusaciones que han caído sobre el *Corpus*, especialmente a partir de Lutero. Lutero invirtió el juicio de Marsilio Ficino sobre Dionisio -«cima de la teología cristiana y culmen de la enseñanza platónica»-³¹ para afirmar que es «pernicioso por ser más platónico que cristiano».³² Este juicio ha sido decisivo para

²⁷ «Lo mismo que, muriendo al mundo, el monje toma el nombre de un santo y vive en su realidad, que le envuelve por entero. Lo mismo que los discípulos de los grandes profetas, que viviendo a través de los siglos en la tradición de sus maestros, cumpliéndola y continuándola, pusieron sin vacilaciones sus propios logia en boca de los fundadores»: H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, Ed. Encuentro, Madrid 1986 (or. alemán 1961), 152.

²⁸ Cf. *Carta VII*, 2 (1080 B).

²⁹ Cf. DN I,1 (588 A).

³⁰ Con la fórmula *Palabras Sagradas*, y otras semejantes, Dionisio designa la Sagrada Escritura. «Los logia de la teología son las palabras de la santa Escritura, y los teólogos son los autores inspirados. Toda palabra sobre Dios debe estar fundada sobre la palabra de Dios»: Y. DE ANDÍA, *La teología y la filosofía en Dionisio el Areopagita*, en D. RAMOS-LISSÓN, M. MERINO, A. VICIANO (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Ediciones Eunat, Pamplona 1996, 79.

³¹ «[Dionysius] christianae theologiae columen et platonicae disciplinae culmen»: *Ficini opera*, Bâle 1561, 1013; citado por R. ROQUES, *Structures théologiques*, París 1962, 66.

³² «Atque mihi in totum displicet, tantum tribui, quisquis fuerit Dionysio illi... Etiam perniciosum est plus platonis quam christianis, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel

condicionar una lectura más platónica que cristiana de Dionisio, hasta el punto de convertirse en objeto de debate continuo sobre nuestro autor.³³ Notando las dependencias de la filosofía neoplatónica -de Proclo especialmente-, se deberá, sin embargo, subrayar con vigor la originalidad de su teología y su especificidad cristiana.³⁴

c) *Leer a Dionisio desde Dionisio*. El carácter unitario de la obra dionisiana así lo exige. Son numerosas las referencias internas que encontramos en el *Corpus*: unas obras remiten a otras, en cuanto las preparan o resumen. Es difícil encontrar elementos aislados que no tengan su lugar propio en el orden (τάξις) del sistema. Por exigencia interior que brota de su misma estructura, la obra areopagítica deberá ser leída, en una primera aproximación, desde sí misma.³⁵ La referencia a las posibles fuentes -platónicas o patrísticas- ayudará a comprender el alcance de las afirmaciones de Dionisio si con anterioridad se han integrado éstas dentro del conjunto de su obra. Ante unos escritos de los que se desconoce el autor y que han conocido tantas lecturas a lo largo de la historia, el mayor riesgo reside en proyectar sobre ellos esquemas que le son ajenos. Nótese que se habla de la *primera aproximación*, aquella por medio de la

minimam»: LUTERO, *De captivitate Babylonis*, Weimar Ausgabe, Band IV, 562, 3ss. R.GARCÍA VILLOSLADA trae a colación este texto y afirma: «Nótese que Dionisio el Pseudoareopagita, imbuido de neoplatonismo y muy influyente en la mística germánica, era despreciado por Lutero [texto citado de Lutero]. Ni siquiera su concepto del «Deus absconditus» le satisfacía»: *Martin Lutero*, I, BAC, Madrid 1973, 215; cf. H. QUIRING, *Luther und die Mystik*, en ZST 30 (1936) 162-171. A pesar de este desprecio, la obra dionisiana siguió gozando de autoridad entre los primeros reformadores: «Dionisio era una autoridad, pero no de la patrística más temprana»: K. FROELICH, *Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century*, en PSEUDO-DIONYSIUS, *The complete Works*, Paulist Press, New York-Mahwah 1987, 46.

³³ Entre los que opinan que Dionisio es más filósofo platónico que teólogo cristiano, cf. J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Dionysius*, Bruxelles 1959; ID., *Is the mysticism of the Pseudo-Dionysius genuine?*, en IPHQ 4 (1963) 286-306; R.F. HATHAWAY, *Hierarchy and the definition of order in the letters of the Pseudo-Dionysius*, The Hague 1969. Entre los que piensan que es más teólogo cristiano que filósofo platónico, cf. V. LOSSKY, *La vision de Dieu*, Neuchâtel 1962; E. VON IVANKA, *Plato christianus*, París 1991 (org. alemán 1964); H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, Ed. Encuentro, Madrid 1986 (or. alemán 1961); R. ROQUES, *L'univers dionysien*, París 1954 (reimpr. 1983); ID., *Structures théologiques*, París 1962; Y. DE ANDÍA, *La teología y la filosofía en Dionisio el Areopagita*, en D. RAMOS-LISSÓN, M. MERINO, A. VICIANO (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Ediciones Eunat, Pamplona 1996, 77-78.

³⁴ Un ejemplo de este equilibrio lo encontramos en Y. DE ANDÍA, *La teología y la Filosofía en Dionisio el Areopagita*, en D. RAMOS-LISSÓN, M. MERINO, A. VICIANO (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Ediciones Eunat, Pamplona 1996, 90.

³⁵ «Para captar plenamente la intención de Dionisio es necesario perseguir las numerosas referencias al conjunto de su obra»: H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, Ed. Encuentro, Madrid 1986 (or. alemán 1961), 155.

cual el lector se apropia del conjunto de una obra participando, sin determinaciones previas, de sus preocupaciones e intenciones basilares. Dada la peculiaridad del lenguaje dionisiano,³⁶ la primera aproximación deberá completar en su lectura el mismo dinamismo interior que recorre el *Corpus*: habrá que apropiarse del conjunto, para ubicar en él la parte, para reconocer - en movimiento de retorno- la presencia de aquél en ésta. Tan necesaria será, pues, la descripción como el análisis.

d) *Reconocer en sus afirmaciones una gradación* que va desde lo claramente formulado hasta lo que es mera sugerencia. No todo está claro en la teología del Areopagita, ni la suya es el paradigma o el cumplimiento de *la* reflexión teológica. El *Corpus*, en efecto, tiene sus limitaciones, presenta sus lagunas y no responde a todos los interrogantes que la Revelación ilumina. Si se compara a Dionisio con autores anteriores o posteriores a él, se pueden ver los límites, incluso las desviaciones, de su teología en cuestiones trinitarias o cristológicas. Su contribución principal estriba más en el *sistema unitario* que formula que en el desarrollo específico de algunas enseñanzas. Por ende, la complejidad del lenguaje dionisiano no permite sacar siempre conclusiones definitivas sobre aspectos de su pensamiento. Al leer el *Corpus* se deberá, pues, distinguir en él lo que es mera sugerencia de lo que se afirma con claridad o es fácilmente deducible. No se trata de una mera condición formal, sino de una exigencia que brota de las mismas enseñanzas que Dionisio propone: cuanto más cerca estamos de Dios, más sobran las palabras, el discurso se hace más breve, más intuitivo, menos explícito; se está más cerca de la unión con Él.³⁷

1.3 Una puerta para entrar en el “*Corpus Dionysiicum*”: la cuestión del hombre

En el actual contexto cultural actual, marcado por un transhumanismo reclamado desde tres propuestas que tienen en común la deconstrucción de la comprensión del ser humano (el hombre cyborg, el animalismo y la

³⁶ «La forma teológica del Corpus no es mera forma exterior. Es también interior y constituye un lenguaje que nadie ha hablado ni antes ni después de Dionisio, un lenguaje proveniente no de una tozudez amanerada y excéntrica, sino de una decisión íntima por la divinidad y por el conjunto de sus revelaciones salvíficas»: H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, Ed. Encuentro, Madrid 1986 (or. alemán 1961), 153.

³⁷ Cf. ThM III (1033 B).

perspectiva de género), resulta especialmente iluminador entrar en la lectura de los escritos de Dionisio Areopagita buscando en ellos la antropología.³⁸

No se debe olvidar que Dionisio aparece por primera vez en un contexto de *polémica cristológica*. Los severianos vieron en la fórmula dionisiana θεανδρική ἐνέργεια (*actuación divino-humana*) una confirmación a sus doctrinas. Con la introducción de esta frase, la discusión monofisita desembocará en el debate monoenergista. Severo de Antioquia profesaba un monofisismo *moderado*, en debate con el calcedonismo y el monofisismo radical. Defensor de la doctrina de Cirilo, despojó los escritos de su maestro de las ambigüedades terminológicas que pudieran favorecer el calcedonismo, manteniendo con firmeza la fórmula μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκομένη («una única naturaleza del Logos encarnada»). El problema para Severo estaba en el término *naturaleza*, con el cual indicaba al sujeto individual concreto y subsistente, equivalente por tanto a lo que Calcedonia llamó *hypóstasis* o *prósopon*. En consecuencia, no concebía que la humanidad íntegra y perfecta asumida por el Logos fuera una naturaleza. Se entiende por qué algunos han definido el monofisismo de Severo como un monofisismo sólo *verbal*.³⁹ La doctrina de Severo derivó en *monoenergismo*, gracias a Sergio, Patriarca de Constantinopla, y a Ciro, Patriarca de Alejandría. Éste, en efecto, en el llamado *Pacto de unión*, manifestaba su fe con una fórmula en la que se manipulaban las palabras de Dionisio, añadiéndole el término *μία* (*una* actuación divino-humana de Jesús);⁴⁰ de esa forma, un autor contemporáneo de los apóstoles vendría a confirmar la enseñanza de su maestro. Ninguno como Máximo el Confesor defendió la ortodoxia del Areopagita; primer comentador de las obras dionisianas, deshizo confusos y mantuvo como indiscutible su autenticidad.⁴¹ El Papa Martín I, escuchada la defensa de Máximo, hizo traer los escritos de

³⁸ Por *antropología* se entiende *el tema del hombre*, sin más precisiones. Se sabe, en efecto, que la filosofía griega no poseía el término ἀνθρωπολογία para designar el discurso sobre el hombre, aunque éste fue ciertamente objeto de sus estudios. Para los Padres, la cuestión del hombre implicaba conjuntamente lo que hoy la teología entiende por *antropología, soteriología y escatología*; cf. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, 5-15.29-31. Este sentido amplio es el que se ha adoptado.

³⁹ Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2/2, Freiburg im Breisgau 1989, 28-185; B. SESBOUÉ (ed.), *Histoire des dogmas I. Le Dieu du Salut*, Desclée, Paris 432-437.

⁴⁰ «El único y mismo Cristo, Hijo, actúa lo que es divino y lo que es humano por medio de una sola actividad teándrica (μία θεανδρική ἐνέργεια), como dice san Dionisio»: Mansi XI 565 CE.

⁴¹ Cf. A. LOUTH, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: a Question of Influence*, en *Studia Patristica XXVII*, Peeters Press, Leuven 1993.

San Dionisio al Concilio Lateranense (649), confirmando para los siglos venideros la pureza de su doctrina.⁴²

Basta repasar la *Historia de la Teología* siguiente a la aparición del *Corpus* para notar sin gran esfuerzo el enorme influjo que ejerció este reducido conjunto de obras. Hacia el año 593 el Papa Gregorio Magno ya citaba en Occidente las obras del *venerable* autor.⁴³ Consta que por decisión de Martín I una copia griega del *Corpus* se conservaba ya en la Biblioteca Vaticana desde el año 649.⁴⁴ Otros Papas siguieron empleando textos de Dionisio como autoridad máxima: san Agatón, en carta al Concilio de Constantinopla (680) y Adrián I, al II Concilio de Nicea (787). En tres concilios se aducen textos del Areopagita contra los iconoclastas: en el de Roma, con el Papa Gregorio III (731), con el Papa Esteban (769) y el de París, con Eugenio II (825). El año 758 el Papa Pablo I había obsequiado a Pipino el Breve con los escritos completos de *San Dionisio Areopagita*.⁴⁵ Pasadas unas décadas (827), el emperador bizantino Miguel Gago hacía lo propio con Ludovico Pío, hijo de Carlomagno, emperador de Occidente y rey de los francos.⁴⁶ A partir de esta copia griega se hicieron las primeras traducciones latinas del *Corpus*. La dificultad del griego dionisiano impidió rápidos resultados. Así, la primera traducción de Hilduino (hacia el 832) resultó ilegible. Juan Scoto Eriúgena recibió entonces el encargo de preparar una nueva versión (862). La lectura del Areopagita sería decisiva para el pensamiento del *padre de la filosofía medieval*. La traducción de Scoto alcanzaría rápida difusión en Occidente. Juan Sarraceno,⁴⁷ Hugo⁴⁸ y Ricardo de San Víctor (s. XII)⁴⁹ estudiaron y comentaron *La Jerarquía celeste* sobre esa

⁴² Para la defensa que Martín I hizo de los escritos dionisianos, cf. H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, III-1, Letouzey et ané éditeurs, Paris 1909, 441-443.

⁴³ «Dionysius Areopagita, antiquus videlicet et venerabilis Pater»: S. GREGORIO MAGNO, *In Evangelium* 34,12 (PL 76,1254 B).

⁴⁴ Cf. PH. CHEVALIER, *Dionysiaca*, I, París 1938, lxxvii.

⁴⁵ *Ibid.*, lxx; 99-100.

⁴⁶ El 8 de octubre de 827, víspera de la fiesta de San Dionisio, era recibido con honores el códice procedente de Bizancio; como gran tesoro se conserva todavía en la Biblioteca Nacional de París; cf. G. THÉRY, *Etudes dionysiennes*, I, París 1932, 2.

⁴⁷ «Entre los escritores eclesiásticos se atribuye a Dionisio Areopagita el primer lugar (*primum locum*) después de los apóstoles»: Juan Sarraceno, Carta dedicatoria de la traducción del Areopagita a Odón, abad de Saint Denis; citado por O. VON SIMSON, *La catedral gótica*, Alianza Editorial, Madrid 1991 (6ª reimpr.: or. inglés 1956), 120.

⁴⁸ Cf. PL 175.

⁴⁹ San Buenaventura ya notó la dependencia dionisiana de Ricardo. «Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione,

traducción; también fue conocida y citada por Abelardo, Lambert y Pedro Lombardo. Dionisio el Areopagita había entrado con decisión en la Edad Media. Roberto Grossatesta (+1253),⁵⁰ san Alberto Magno (+1280),⁵¹ santo Tomás de Aquino (+1274),⁵² san Buenaventura (+1274),⁵³ Nicolás de Cusa (+1429)⁵⁴ ... serán grandes admiradores y comentadores de la obra areopagítica. Es imposible comprender el pensamiento de los maestros de la teología escolástica medieval sin la presencia de Dionisio.⁵⁵ Lo mismo cabe decir sobre la teología bizantina⁵⁶ desarrollada, sobre todo, desde San Máximo el Confesor (+662)⁵⁷ y San Juan Damasceno (+750)⁵⁸ hasta Gregorio Palamas (+1359)⁵⁹ y Nicolás Cabasilas (+1363)⁶⁰ en Oriente.

También se puede seguir la huella dionisiana en la teología mística. Si es verdad que ya en Orígenes y, sobre todo en san Gregorio de Nisa, tenemos los fundamentos de una genuina teología mística, no es menos cierto que el pequeño tratado de nuestro autor *La Teología mística* alcanzó una difusión y

Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione»: S. BUENAVENTURA, *De reductione artium in theologiam*, en *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, 321.

⁵⁰ Cf. U. GAMBÀ, *Il commento di Roberto Grossatesta al "De mystica Theologia" dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milán 1942.

⁵¹ «Dionysius... magis sequendus quam alii»: S. ALBERTO MAGNO, *In II Sententiarum*, dist. X, a. 3, sol, en *Opera omnia*, XXVII, ed. cura Borgnet, París 1894, 214; cf. también *Commentaria in op. Dionysii Areopagitae*, Ib., XIV; SAINT ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la Théologie mystique de Denys le Pseudo Aréopagite suivi de celui des Epîtres I-IV*, Introduction, traduction et notes par E.H. WEBER, París 1993.

⁵² S. Tomás cita a Dionisio en 1702 ocasiones a lo largo de todas sus obras; después de S. Agustín es el autor más citado por el Aquinate; cf. S. THOMAS, *In librum Beati Dionysii "De Divinibus Nominibus"*, Turín 1950; J. DURANTE, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, F. Alcan, París 1919.

⁵³ Cf. *De reductione artium ad theologiam*, en *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, 321.

⁵⁴ Cf. M. DE GANDILLAC, en DSp III, 375-378.

⁵⁵ Cf. H.P. DONDAINE, *Le corpus Dionysien dans l'Université de Paris au xiii siècle*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1953; B. FAES DE MONTONI, *Il Corpus Dionysiacum nel medioevo*, Ed. Il Mulino, 1977; R. PADELLARO DE ANGELIS, *L'influenza di Dionigi Areopagita sul pensiero medioevale*, Editrice Elia, Roma 1975.

⁵⁶ Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York 21983 (reimpr.), 1-15, 27-29.

⁵⁷ Cf. P. SHERWOOD, en DSp III, 295-300; H.U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica*, Roma 1976 (or. alemán 1961), 109-122; A. LOUTH, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: a Question of Influence*, en *Studia Patristica XXVII*, Peeters Press, Leuven 1993.

⁵⁸ «Dionisio, experto en lo divino»: cf. S. JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, Introduction, traduction et notes par E. PONSOYE, París 21992, 21; A. RAYES, en DSp III, 302-303.

⁵⁹ Cf. P. SCAZZOSO, *Lo Pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas*, en RFN 59 (1967) 671-699; A. RAYES, DSp III, 311-312.

⁶⁰ A. RAYES, en DSp III, 312.

alcance que ninguna obra anterior ni posterior del mismo género pudieron igualar. No se puede ignorar la presencia areopagítica en autores de la talla del Maestro Eckhart (+1327), de Taulero (+1361), del beato Juan Ruysbroeck (+1381), de Juan Gersón (+1429), de Enrique Herp (+1477) o de los grandes maestros espirituales del Siglo de Oro español.⁶¹ No en vano fue considerado como el *maestro incuestionable* de la teología mística.⁶²

La doctrina dionisiana de las jerarquías ofrece *además* de un modelo eclesiológico, un modelo teológico de la sociedad. Hemos visto el aprecio que tenían por el *Corpus*, no sólo hombres de Iglesia, sino los mismos emperadores. No sería forzado descubrir en la obra areopagítica el elemento configurador de la misma sociedad medieval, con su marcado acento teocrático.⁶³

Por último, cualquiera que lea al Areopagita descubrirá en seguida la importancia de la Luz, de la imagen, de lo visible, de la contemplación y de la celebración en el camino hacia Dios. ¿Acaso no son estos los elementos que en la arquitectura tomarán forma en el románico y el gótico? La influencia *teológica* de Dionisio parece también indudable; poco notada hasta el momento.⁶⁴ En la bóveda de la Basílica de Santa Sofía, en Constantinopla, terminada de construir el año 568, se puede encontrar ya una imagen de Dionisio junto a los grandes Padres de la Iglesia. El sarcófago que guardaba los restos del obispo Bernward de Hildesheim (+1022) en la iglesia de San

⁶¹ Cf. DSp III, 358-408; M.A. GONZÁLEZ PÉREZ, *La "Teología mística" de Dionisio Areopagita y su influjo en místicos españoles del siglo XVI*, en TV 27 (1986) 291-311.

⁶² «Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorem, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero docet Dionysius»: SAN BUENAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, en *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, 321. Tal es el juicio también de un teólogo ortodoxo de nuestros días: *Dionisio es el maestro indiscutible de la mística cristiana*. P.N. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 21983, 61.

⁶³ «La taxis jerárquica objetiva -y nos hallamos en marcha hacia el orden bizantino y carolingio!- es la forma en que aparece Dios, la Iglesia es el centro del mundo y la representación terrenal de la corte celestial: una fuga del mundo es imposible a la mismísima mística más sublime»: H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 2, Madrid 1986 (or. alemán 1961), 165; Cf. J.M.HUSSEY, *Storia del Mondo Medievale*, III, Milano 1978 (or. inglés 1966), 90-92.

⁶⁴ Para la influencia del *Corpus* en el arte gótico es fundamental la obra de O.VON SIMSON, *La catedral gótica*, Alianza Editorial, 1991 (6ª reimpr.: or. inglés 1956), 72-73.119-123. Para este autor, Dionisio es, sin duda, por encima incluso de San Agustín, el *teólogo del gótico*, sin su teología y la autoridad apostólica que la avalaba -afirma Simson- el gótico quizá no hubiera existido: «Y es aún más curioso pensar que sin las falsificadas credenciales de un anónimo escritor sirio que vivió seiscientos años antes [Dionisio el Areopagita], la arquitectura gótica podría no haber nacido nunca» (p. 122).

Mauricio representa ya el coro de los ángeles ordenados según la clasificación dionisiana. El precioso ábside la Iglesia de san Clemente (s. XI) parece pintado al dictado de la doctrina areopagítica de las jerarquías. Desde centro Europa hasta Bizancio, pasando por Roma se podrían multiplicar los ejemplos que revelan la huella de un autor que configura con sus escritos las mismas expresiones de arte.⁶⁵

Cristología, Historia de la Teología, mística, sentido teológico de la sociedad feudal y expresión artística de una obra teológica eran algunos de los temas presentes antes de iniciar este estudio. Desde campos lejanos era fácil encontrar en Dionisio el Areopagita un elemento de integración. No era posible tratar al mismo tiempo todos esos temas; escoger *sólo* alguno de ellos hubiera significado renunciar con dolor a los demás. ¿Qué hacer? Las cinco posibles líneas de estudio esbozadas denotan una común *preocupación antropológica*.

En efecto, los severianos, con su monofisismo, negaban la integridad de la naturaleza humana a Cristo, para ello creían encontrar apoyo en el Areopagita; ¿acaso porque éste ofrecía una *antropología deficiente*? En toda la Teología medieval, sea del signo que sea, se descubre como una constante la idea del hombre *capax Dei*, ¿acaso no encontramos en Dionisio un cuidado desarrollo de esta concepción? La teología mística ha cantado como ninguna disciplina humana la unión del hombre con Dios: unión mística, desposorios del alma, renunciar a todo para ser tenido por el Todo, camino del no-saber, Rayo de Tiniebla... ¿no son expresiones que implican una concepción antropológica muy concreta, que canta como ninguna la inefable vocación humana? Una sociedad teológicamente concebida como ámbito en el que se desarrolla la vida del hombre ¿no comporta también una visión específica del hombre? Difícil es imaginar una expresión artística de la magnitud de una catedral gótica sin tener presente que el hombre ha sido llamado a la contemplación de la Luz y a entrar por lo simbólico en la comunión con Dios; ¿cómo no ver en la raíz del arte una concepción antropológica?

⁶⁵ Lo mismo puede decirse de la pintura de Botticini (+1497), cf. J. PIJOAN, *Summa Artis*, XIII, Madrid 1986, 536; P.SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano 1967, 133-149; J. PLAZAOLA, *Influjo de la iconología del Pseudo-Dionisio en la iconografía medieval*, en EE 61 (1986) 151-171. Misma influencia en la literatura, cf. DANTE, *La Divina Commedia. Paradiso*, X,115; XXVIII,130: a cura di P.G. MONETTI, Roma 1937, 119. 327.

2. Tres influencias dionisianas en Santo Tomás de Aquino

Cuando nos encontramos próximos a la celebración de la fiesta de Santo Tomás de Aquino, puede ser de gran utilidad recordar tres influencias dionisianas en el pensamiento del Doctor Angélico que pueden ayudarnos muy bien a responder al reto planteado por el Papa Francisco. El Papa -he recordado- invitaba a impulsar un nuevo humanismo para Europa basado en tres capacidades: capacidad de integrar, de comunicación y de generar. Les propongo llenar de contenido estas tres expresiones a partir de otras tantas aportaciones de Santo Tomás tomadas de Dionisio Areopagita.

2.1 *La capacidad de integrar o la mirada unitaria de la realidad*

Una decisión académica de Santo Tomás nos permite entender qué significa “capacidad de integrar”. En septiembre de 1265 el Aquinate recibió el encargo de fundar un Estudio Provincial en Roma. Lo crea en el Convento de Santa Sabina. Comienza así un periodo de residencia en la Ciudad eterna, que verá el inicio de su obra más importante. Pensando en el Estudio recién creado, Santo Tomás comienza a preparar un segundo comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Abandona la idea y comienza el gran proyecto de la *Suma Teológica*, cuya redacción seguiría en París y en Nápoles, hasta el 6 de diciembre de 1273, fecha en la que dejó de escribir, superado interiormente por la gracia mística que el Señor le concedió el día anterior⁶⁶. La redacción de Santo Tomás llegó hasta el sacramento de la penitencia (*STh* III q.90 a.4). El resto de la obra, conocido como *Suplemento*, fue compuesto por sus discípulos a partir del *Comentario a las Sentencias*.⁶⁷

⁶⁶ «Cuando el mismo fray Reginaldo veía que fray Tomás había cesado de escribir, le dijo: Padre, ¿cómo habéis abandonado tan grande obra, que comenzasteis para alabanza de Dios e iluminación del mundo? Al cual respondió dicho fray Tomás: *no puedo*. Le insistía continuamente el mismo fray Reginaldo a que fray Tomás continuase los escritos, y, a su vez, fray Tomás le respondía: *Reginaldo, no puedo, porque todo lo que he escrito me parece paja*. Todavía fray Reginaldo le insistió a que dijese la causa por qué había cesado de escribir..., y, después que importunó mucho a preguntas, le respondió fray Tomás: Te conjuro por el Dios vivo omnipotente y por la fe que tienes a nuestra orden y por la caridad que ahora te compromete, a que lo que te voy a decir no se lo digas a nadie mientras yo viva. Y añadió: *Todo lo que escribí me parece paja en comparación de las cosas que vi y me fueron reveladas*»: *Proceso de canonización de Santo Tomás*, n. 79, testimonio de B. de Capua, en *Fontes vitae St. Thomae*, 377 (citado en S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, 123-124).

⁶⁷ Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 161-177.

El objeto de la *Suma* es el mismo Dios considerado desde tres aspectos:⁶⁸ Dios en sí mismo y como primer principio de todas las cosas; Dios como fin último de todo, y especialmente como fin beatificante de las criaturas dotadas de inteligencia; y Jesucristo como único y verdadero camino para conseguir la posesión del mismo Dios glorificador y beatificante. La gran diferencia de la *Suma Teológica* con el *Comentario a las Sentencias* está en el principio teológico que adopta Santo Tomás para mostrar en visión unitaria las verdades reveladas.

La *Suma*, en efecto, consta de tres partes, articuladas en torno al principio “salida/retorno”: la primera, corresponde al movimiento de *salida*; la segunda, al de *retorno*; la tercera, a la cristología y a la soteriología. Toda criatura, también el hombre, se encuentra entre la causa eficiente de Dios creador y providente (parte I) y la final de Dios beatificante y glorificante (parte II). La transición de la primera a la segunda parte es expuesta en la tercera: el retorno de la criatura a Dios se realiza gracias al Misterio de la Encarnación.

El conjunto de escritos que integran el *Corpus dionysiacum* describe el movimiento de todo lo creado. Movimiento que se inicia en Dios, vuelve a Él y envuelve toda la creación. La estructura del *Corpus* responde, pues, a la estructura del cosmos. El mismo areopagita ordena sus escritos siguiendo un doble criterio: primero, según el esquema de la teología afirmativa y negativa; segundo, atendiendo al triple movimiento del alma.

Dionisio sabe que el movimiento de todo lo creado hacia Dios, tiene en el ser humano unos modos propios. Sabe bien que el camino por él descrito en sus escritos es el camino que debe recorrer quien ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Por eso, teniendo en cuenta el sujeto humano, ofrece un esquema antropológico para ordenar el conjunto de sus obras. Se trata de un esquema tripartito fundado en el triple movimiento del alma humana, reflejo del movimiento en los órdenes angélicos.⁶⁹ En efecto, a la teología discursiva (*Los Nombres divinos*) corresponde el movimiento en espiral del alma, que es iluminada con las noticias divinas por vía de razonamiento discursivo, pasando de una idea a otra. A la teología simbólica (*La Jerarquía celeste* y *La Jerarquía eclesial*) corresponde el movimiento rectilíneo del alma, que a partir de las cosas que le rodean se levanta sobre lo externo a la contemplación. A la *Teología mística* corresponde, finalmente, el movimiento circular del alma, que entrando

⁶⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, 136.

⁶⁹ Cf. DN IV,7-10 (704 C/705 B).

dentro de sí y olvidándose de lo creado recoge sus potencias espirituales para que nada le distraiga; unida el alma y sus potencias se eleva hasta el Bien.

Si el esquema bipartito (teología negativa y afirmativa) procedía desde el orden y estructura del cosmos al *Corpus*, este otro esquema procede a partir del sujeto humano. Y es que, a última hora, la armonía que existe en el ser humano no es más que un reflejo de la armonía del universo.⁷⁰

Santo Tomás de Aquino supo percibir el sentido *teológico* del conjunto de los escritos dionisianos. Para captar la unidad de sentido en la Revelación que estudia la teología es necesario captar la unidad de sentido en la Creación que configura el cosmos.

La capacidad de integrar requiere mirada unitaria. Frente al intento acientífico que pretende hacer del caos la clave de no comprensión del mundo, el areopagita, como supo captar el Aquinate, nos ayuda a percibir el mundo como cosmos, es decir, como realidad creada ordenada, y el orden sagrado (literalmente *jerarquía*) como la clave de comprensión de la realidad, es decir, del mundo, del hombre y de la historia. La pretensión de desterrar a Dios del pensamiento, del hombre y del mundo conlleva la destrucción de la capacidad de integración, base de un humanismo conforme a la dignidad del ser humano.

2.2 *La capacidad de comunicar o la atracción del Bien y de la Belleza*

La capacidad de comunicar se puede entender a partir de la reflexión que Santo Tomás de Aquino ofrece sobre la conveniencia de la encarnación. Ahí volvemos a encontrar la influencia del Areopagita.

La pregunta por la conveniencia de la encarnación tiene como objetivo mostrar cómo un hecho, cuyo alcance sólo conocemos por la fe, no repugna a la razón. Santo Tomás de Aquino aborda la cuestión de la conveniencia desde tres puntos de vista: desde el hecho mismo de la encarnación, desde el motivo y desde el tiempo en que se realizó. Es en el primer aspecto donde encontramos las referencias a Dionisio Areopagita.

La encarnación del Verbo, nos dice el Aquinate, *considerada en sí misma*, fue muy conveniente por dos razones principales: por la naturaleza misma de Dios que, siendo el Sumo Bien, se comunica así en grado sumo; y porque al encarnarse

⁷⁰ Cf. DN V,7 (821 B).

manifiesta de forma sublime sus atributos divinos (bondad, misericordia, justicia, sabiduría y poder).

Es conveniente para todo ser aquello que le compete según su naturaleza; como es conveniente para el hombre razonar, puesto que eso le compete al ser racional por naturaleza. Pero la naturaleza de Dios es la bondad, según dice Dionisio en el c.1 De Div. Nom. Luego todo cuanto pertenece a la razón de bien, conviene a Dios. A la naturaleza del bien pertenece comunicarse a los demás, según escribe Dionisio en el c.4 De Div. Nom. Por consiguiente, pertenece a la naturaleza del bien sumo comunicarse a la criatura de modo superlativo. Lo cual se realiza en sumo grado cuando Dios une a sí la naturaleza creada de tal manera que se constituye una sola persona de tres seres: el Verbo, el alma y la carne, como dice Agustín en el libro XIII De Trin. De donde resulta evidente la conveniencia de que Dios se encarnase.⁷¹

La naturaleza de Dios es bondad, afirma Santo Tomás citando al Areopagita, y a la naturaleza del bien pertenece comunicarse a los demás. La encarnación es la manifestación suprema de la bondad de Dios, como declara san Pablo: *Ha aparecido la bondad de Dios y su amor al hombre* (Tt 3, 4). A la mirada que percibe la realidad en unidad, Santo Tomás añade el principio comunicativo de la bondad que encuentra en la encarnación del Verbo su expresión máxima. La anhelada capacidad de comunicar, como pilar de un nuevo humanismo, es mucho más que la promoción de la cultura del diálogo. Es la declaración, más con obras que con palabras, que el corazón humano está hecho para el Bien, que el hallazgo de bondad es el consuelo que sostiene el peregrinar humano y que la comunicación de bienes es el ejercicio que más dignifica al ser humano. De nuevo Santo Tomás, al preguntarse si es el bien la única causa del amor, acude a la enseñanza del Areopagita:

El objeto propio del amor es el bien, porque, como se ha dicho, el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante con el amado, y para cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado. Por consiguiente, se da por sentado que el bien es la causa propia del amor (*STb* I-IIae, q.27 resp).

Bondad y belleza se identifican: «Lo bello es lo mismo que el bien con la sola diferencia de razón» (Ibíd. q.27, ad 3). La belleza es llave del misterio y llamada

⁷¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STb* III q.1 a.1 resp. (BAC normal 83,5).

a la trascendencia.⁷² Dionisio Areopagita, recuperando una temática frecuente entre los autores del último neoplatonismo, aprovecha la proximidad semántica de las palabras griegas *kalós* (bello, bueno) y *kalleîn* (llamar), y justifica la atracción que ejerce Dios sobre todas las cosas en razón de su Belleza infinita. A Dios se le da el nombre de “belleza” por llamar todas las cosas hacia Sí:⁷³ Dios es *Belleza que llama*.

2.3 La capacidad de generar o la sabiduría del corazón

Por último, la capacidad de generar puede ser entendida desde la enseñanza de Santo Tomás sobre el conocimiento por connaturalidad, que, una vez más, tiene su origen en el *Corpus Dionysiacum*.

Dionisio el Areopagita emplea la palabra *simpatía*, traducida al latín por *connaturalidad*, al describir cómo su maestro Hieroteo conocía las cosas de Dios.⁷⁴ El autor del *Corpus* habla, en efecto, de tres modos de conocer a Dios y su misterio: i) por medio de los teólogos sagrados, ii) por el análisis de la Palabra de Dios, y, iii) por gozar de una inspiración más divina, que le permitía «padecer las realidades divinas» y «simpatizar con ellas». Leemos en el *Corpus Dionysiacum*:

Estos temas ya los hemos tratado suficientemente en otros lugares y han sido celebrados de forma en extremo maravillosa por nuestro ilustre guía en sus Elementos de Teología, los cuales temas [= conocimiento de esos temas] él bien los ha adquirido por medio de los teólogos sagrados, bien los ha percibido a partir de la investigación científica de las Palabras con abundante esfuerzo y dedicación a ellos, bien ha sido iniciado [en ellos] por alguien a partir de una inspiración más divina no sólo instruyéndose sino

⁷² «La belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente. Es una invitación a gustar la vida y a soñar el futuro. Por eso la belleza de las cosas creadas no puede saciar del todo y suscita esa arcana nostalgia de Dios que un enamorado de la belleza como san Agustín ha sabido interpretar de manera inigualable: “¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!”»: JUAN PABLO II, *Carta a los artistas* (4.4.1999), 16.

⁷³ «Llamamos Hermosura a aquel que trasciende toda belleza porque Él reparte generosamente la belleza a todos los seres, a cada uno según su capacidad y por ser causa de la armonía y belleza de todo [...] y porque llama (*kaléi*) todo hacia sí mismo, por eso es llamado también Hermosura (*kallos*)»: PSEUDODIONISIO AREOPAGITA, *Div. Nom.* IV, 7, en: ID., *Obras completas* (Clásicos de Espiritualidad 21, BAC, Madrid 2003) 36.

⁷⁴ Cf. J. RICO PAVÉS, *Semejanza a Dios y divinización en el «Corpus Dionysiacum»*, Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 2001, 263-268.

padeciendo las realidades divinas y a partir de la simpatía con ellas, -si así puedo expresarlo-, siendo perfeccionado a partir de una unión y fe místicas, no fruto de la enseñanza de estos temas.⁷⁵

Las tres formas de conocer a Dios tienen como resultado una única obra teológica; las tres convergen en un *único discurso sobre Dios* (teología). Cada uno de los momentos indica una *fuerza* diferente de la cual se recibe conocimiento sobre el misterio divino. La primera fuerza la forman los *teólogos sagrados*, o sea, los escritores bíblicos; se trata de la simple lectura de la Sagrada Escritura: lo que los hagiógrafos han dicho y tal como lo han dicho. La segunda fuerza consiste en la *indagación científica* de los textos sagrados, realizada con continuidad, esfuerzo abundante y seria dedicación; el conocimiento así adquirido es el resultado de la *exégesis bíblica*, realizada con provecho si hay dedicación ininterrumpida y familiaridad con la Palabra de Dios. La tercera fuerza no es ya resultado del esfuerzo personal; se trata de una *inspiración más divina*, a la que se llega *después de haber sido iniciado*, y que permite recibir un conocimiento de las realidades divinas que procede, no ya de una instrucción recibida, sino de haberlas *padecido, experimentado*. En este momento se goza de un conocimiento fruto de la *simpatía* entre el que conoce y las realidades divinas conocidas; dicha simpatía sólo es posible después de *haber sido perfeccionado* en unión y fe místicas. El conocimiento por *simpatía* o *connaturalidad* alude a la *relación* entre el sujeto que conoce y el objeto conocido: conocer las realidades divinas es, en sentido estricto, *compadecerlas*.

«Conocer por *simpatía* o *connaturalidad*», en Dionisio el Areopagita, implica apertura a un don, acogida, relación, perfección y unión. En efecto, primero, el conocimiento de los misterios divinos por simpatía no es fruto del esfuerzo (instrucción, enseñanza o indagación), sino que es don (procede de una *inspiración*). Segundo, el conocimiento es pasivo, es decir, se recibe no se adquiere: las realidades divinas, a este nivel, *se padecen*. Tercero, entre el que conoce y lo conocido hay una *relación estrecha* que permite que el conocer sea *un padecer conjuntamente*, haciendo que el conocimiento no sea pura pasividad, sino colaboración. Cuarto, este conocimiento culmina un proceso de perfeccionamiento. Y, quinto, la simpatía está vinculada a la unión y fe místicas. Se puede, pues, afirmar que *padecer las cosas divinas* y gozar de un conocimiento místico, en Dionisio, son lo mismo. Nos encontramos, por

⁷⁵ DN II, 9 (PTS 33, 133, 13-134, 4; PG 3, 648A-B).

tanto, ante un pasaje en el que Dionisio sugiere la experiencia mística como fuente superior para cualquier forma de teología que se haga. En definitiva, se trata de subrayar la importancia de la experiencia espiritual en el conocimiento teológico. El que va siendo perfeccionado gracias a una unión y fe cada vez mayores en Dios, es más apto para el ejercicio de la teología. El don de una intimidad divina concede mayor conocimiento de Dios que el más grande de los esfuerzos aplicado a la investigación de la Escritura. El santo, pues, es el verdadero teólogo. La *connaturalidad* apunta, pues, a un conocimiento que se inserta en una totalidad de vida dirigida a Dios; sólo el que *trata* con Él, puede penetrar en su misterio. De ahí que, en todo estudio, especialmente en teología, la mejor forma de empezar sea la oración.⁷⁶

Pues bien, esta enseñanza es asumida por Santo Tomás cuando habla de la sabiduría, explicándola a partir de dos formas de conocimiento y de juicio,⁷⁷ que él llama respectivamente “por modo de inclinación” y “por modo de conocimiento”. Leemos en la *Suma Teológica*:

Sabiduría se dice de dos maneras, según un doble modo de juzgar, habida cuenta que es propio de la sabiduría el juicio sobre las cosas. Pues ocurre que alguien juzga por modo de natural inclinación, así como quien tiene una virtud juzga rectamente acerca de lo que se debe obrar según aquella virtud, en cuanto está inclinado a aquellas cosas (...). De otro modo, se juzga por modo de conocimiento, como alguien instruido en la ciencia moral puede juzgar sobre los actos virtuosos aunque no tuviese virtud. El primer modo de juzgar sobre lo divino corresponde a la sabiduría que es don del Espíritu Santo; el segundo modo pertenece a esa doctrina que se adquiere por estudio, aunque sus principios sean creídos por la Revelación.⁷⁸

El juicio “por modo de conocimiento” también es llamado “según perfecto uso de la razón”, “conocimiento de la verdad en cuanto especulativa”, conocimiento que se adquiere “por el estudio”, etc. El juicio “por modo de inclinación” recibe también el nombre de conocimiento “por cierta connaturalidad”, la cual es posible por la “compasión”, la “semejanza”, la “imagen”, la “unión”, el “amor”, la “complacencia”, etc. Esta segunda forma de juicio le permite hablar de “conocimiento afectivo de la verdad”, de

⁷⁶ Cf. DN III, 1 (PTS 33, 139, 13: PG 3, 680D); cf. también DN I, 3 (PTS 33, 111, 3-12: PG 3, 589A-B); MTh I, 1 (PTS 36, 141, 2-142, 4: PG 3, 997A-B).

⁷⁷ Cf. I. BIFFI, «Il giudizio “per quandam connaturalitatem” o “per modum inclinationis” secondo San Tommaso: analisi e prospettive», en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 66 (1974) 356-393.

⁷⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STb* I^a, q.1, a.6, ad 3.

“conocimiento experimental” o de “conocimiento por consenso de la voluntad”.

Siguiendo la huella de Dionisio el Areopagita, Santo Tomás distingue entre el conocimiento por intelección y por discurso racional, del conocimiento por connaturalidad. Éste segundo tiene que ver con la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo, y se alcanza por la caridad. Afirmar el Aquinate:

Tener un juicio recto sobre lo divino por investigación racional pertenece a la sabiduría que es virtud intelectual; pero tener un recto juicio de ello según cierta connaturalidad a las cosas divinas corresponde a la sabiduría en cuanto es don del Espíritu Santo. Esta connaturalidad a las cosas divinas se tiene por la caridad, que ciertamente nos une a Dios... Luego, la sabiduría que es don del Espíritu tiene ciertamente su causa en la voluntad, a saber, en la caridad; pero su esencia la tiene en el entendimiento, en el cual es propio juzgar.⁷⁹

Para Santo Tomás, el conocimiento por connaturalidad brota bien de la unión y de la participación en la naturaleza, realizada por el amor entre el amante y el amado, bien de un hábito poseído o adquirido por el sujeto, mediante un amor que hace vivir en unión con el amado. La connaturalidad como forma de conocimiento de Dios implica, pues, participación amorosa en la naturaleza divina y supone la sabiduría como don del Espíritu Santo.

Así, “connaturalidad”, referida a Dios, significa familiaridad con las Personas divinas. Y “conocimiento por connaturalidad” significa “sabiduría del corazón”, es decir, saber del amado que vive, como don, en quien le ama.

La tercera influencia dionisiana reseñada en la obra de Santo Tomás ofrece una luz espléndida sobre la capacidad de generar como pilar de un nuevo humanismo para Europa. La construcción de una sociedad integrada y reconciliada requiere la búsqueda de modelos económicos y educativos, políticos y sociales que nazcan de la sabiduría del corazón, es decir, que pongan en el centro de sus intereses a la persona, a cada persona, en su dignidad única e irreplicable.

⁷⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STb* II^a-II, q.45, a.2, in c.

Conclusión

He comenzado esta intervención recuperando la pregunta del Papa Francisco “¿qué te ha pasado Europa?”. He dirigido después la mirada al pensamiento de Christos Yannaràs y a su tesis: del olvido de la enseñanza del Areopagita ha venido la pérdida para occidente de su grandeza, porque implica de manera simultánea el olvido de Dios y la negación del ser humano. La lectura hoy del Areopagita nos puede ayudar a elevar de nuevo la mirada al Padre, de quien procede todo bien, para reconocer en Cristo nuestra dignidad restaurada y en la docilidad al Espíritu Santo la condición para alcanzar nuestra meta.

Como bien afirma San Agustín al inicio de sus *Confesiones*: «Nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en Ti» (I, 1).

Permítanme concluir como empecé, recuperando las palabras del Papa Francisco, quien al final de su intervención al recibir el premio Carlomagno afirmó:

La Iglesia puede y debe ayudar al renacer de una Europa cansada, pero todavía rica de energías y de potencialidades. Su tarea coincide con su misión: el anuncio del Evangelio, que hoy más que nunca se traduce principalmente en salir al encuentro de las heridas del hombre, llevando la presencia fuerte y sencilla de Jesús, su misericordia que consuela y anima. Dios desea habitar entre los hombres, pero puede hacerlo solamente a través de hombres y mujeres que, al igual que los grandes evangelizadores del continente, estén tocados por él y vivan el Evangelio sin buscar otras cosas. Sólo una Iglesia rica en testigos podrá llevar de nuevo el agua pura del Evangelio a las raíces de Europa.

Espero y deseo que la recuperación de las enseñanzas de Dionisio Areopagita, y esta Academia que lo tiene como titular, contribuyan a ello.

¡Muchas gracias por su atención!

LA PRIMACÍA DE LA GRACIA, CLAVE DE LA PARTICIPACIÓN EN LA LITURGIA SEGÚN *SACROSANCTUM CONCILIUM*¹

Juan José Silvestre Valor²,
Profesor de Liturgia,
UNAV, Pamplona

¹ Primera ponencia en la XXXIV Semana de Teología organizada por la diócesis de Asidonia Jerez, dedicada a “El Concilio del Espíritu Santo”, el lunes 18 de septiembre de 2023.

² Nació en Alcoy (Alicante) en 1973. Sacerdote incardinado en la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei. Ordenado sacerdote en Roma, el 22 de mayo de 2004. Ha trabajado en el Dicasterio para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos e impartido clases de Teología Litúrgica en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma, así como ha pronunciado conferencias por diversos países. Actualmente es profesor en la UNAV, Pamplona. Ha publicado entre otros: *La Santa Messa: Il rito della celebrazione eucaristica* (Città del Vaticano: LEV, 2022); *Ars celebrandi y Eucaristía* (México: Minos III Milenio, 2017); *Una liturgia que parte del Misterio: Introducción a la teología de la Liturgia de Louis Bouyer* (Barcelona: CPL, 2016); *La Santa Misa: El rito de la celebración eucarística* (Madrid: Rialp, 2015); *Con la mirada puesta en Dios: Redescubriendo la liturgia con Benedicto XVI* (Madrid: Palabra, 2014); *Il mistero di Cristo reso presente nella liturgia* (Roma: Eduzca, 2016).

Hace sesenta años, concretamente, el 4 de diciembre del año 1963, el Sumo Pontífice Pablo VI promulgó la *Constitución Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia, que los Padres del Concilio Vaticano II, habían aprobado casi a la unanimidad poco antes. Fue un momento memorable, pues era el primer fruto del Concilio querido por Juan XXIII y había sido preparado tanto por un amplio movimiento litúrgico y pastoral, como por la obra magisterial y litúrgica de dos de los Romanos Pontífices anteriores: San Pío X y el venerable Pío XII.

1. ¿Cuál era la situación de la liturgia antes del Concilio Vaticano II?

Podríamos responder con unas palabras del cardenal Ratzinger caracterizadas por unos tintes poéticos:

“en 1918, la liturgia se parecía a un fresco que, aunque se conservaba intacto, estaba casi completamente oculto por capas sucesivas. En el Misal, con el que celebraba el sacerdote, la forma, tal y como se había ido desarrollando desde sus orígenes, estaba del todo presente, pero permanecía en gran medida oculta para los creyentes detrás de instrucciones y formas de oración de carácter privado. A través del Movimiento litúrgico y, por supuesto, gracias al Concilio Vaticano II, aquel fresco quedó al descubierto y, por un momento, quedamos fascinados por la belleza de sus colores y de sus formas”.³

Años más tarde, ya como Benedicto XVI, volverá sobre esta misma idea:

“Tras la Primera Guerra Mundial, había ido creciendo precisamente en Europa Central y Occidental el movimiento litúrgico, un redescubrimiento de la riqueza y profundidad de la liturgia, que hasta entonces estaba casi encerrada en el Misal Romano del sacerdote, mientras que el pueblo rezaba con sus propios libros de oraciones, compuestos según el corazón de la gente; se trataba de este modo de traducir el alto contenido, el lenguaje elevado de la liturgia clásica, en palabras más emotivas, más cercanas al corazón del pueblo. Pero eran como dos liturgias paralelas: el sacerdote con los monaguillos, que celebraba la Misa según el Misal, y al mismo tiempo los laicos, que rezaban en la Misa con sus libros de oración, sabiendo básicamente lo que se hacía en el altar. Pero ahora se había redescubierto precisamente la belleza, la profundidad, la riqueza histórica, humana y

³ Josef Ratzinger, “Prefacio”, *El espíritu de la liturgia: una introducción* (Madrid: Cristiandad, 2001) 29.

espiritual del Misal, y la necesidad de que no fuera sólo un representante del pueblo, un pequeño monaguillo, el que dijera: «Et cum spiritu tuo»..., sino que hubiera realmente un diálogo entre el sacerdote y el pueblo; que la liturgia del altar y la liturgia de la gente fuera realmente una única liturgia, una participación activa; que la riqueza llegara al pueblo”.⁴

Al mismo tiempo, conviene tener presente que el resurgir litúrgico no tendrá lugar en todas partes. Fundamentalmente era “una cuestión apremiante sólo en Francia y en Alemania y de un modo más preciso, desde el punto de vista de una restauración lo más pura posible de la antigua liturgia romana; a ello se unía también la exigencia de una participación activa del pueblo en el acontecimiento litúrgico”.⁵

Con este panorama brevemente descrito podemos afirmar que si bien el esquema sobre la liturgia fue “el primero en ser examinado por el Concilio, no dependió en absoluto de que creciera un interés por la cuestión litúrgica en la mayoría de los Padres, sino del hecho de que no se preveía que hubiera grandes polémicas y de que, en cualquier caso, se consideraba el conjunto como objeto de un ejercicio en el que se podían aprender y experimentar los métodos de trabajo del Concilio”.⁶

En este sentido Benedicto XVI profundiza y completa esta idea diciendo:

“fue casi una casualidad, viendo las cosas desde fuera, que el tema de la liturgia estuviera al principio del trabajo del Concilio y que la respectiva Constitución fuera su primer resultado. El papa Juan había convocado la asamblea de Obispos sobre todo con la voluntad felizmente compartida por todos de reactualizar el cristianismo en una época de cambios, pero no lo había dotado de un programa fijo. Una larga serie de borradores fue presentada por las comisiones preparatorias. Pero faltaba la clave para encontrar el camino en este conjunto de propuestas. Entre todos los

⁴ Benedicto XVI, *Discurso en el encuentro con los párrocos y el clero de la diócesis de Roma* (14.02.2013).

⁵ Josef Ratzinger, *Mi vida. Recuerdos (1927–1997)* (Madrid: Encuentro, 1997) 99.

⁶ *Ibíd.* El 17 de mayo de 1959, Juan XXIII nombró una Comisión Antepreparatoria del Concilio Vaticano II, con el encargo de recoger las propuestas de los obispos católicos de las diversas naciones, de la Curia Romana y de las universidades sobre los temas que deberían ser tratados en el evento conciliar. Las respuestas de los obispos fueron reagrupadas en 9348 *Propositiones*, de las cuales 1855 (alrededor del 20%) tenían relación con la liturgia o problemas pastorales y canónicos ligados a ella. Todas estas *Propositiones* revelaban: por una parte, la necesidad de conservar la unidad y la integridad de la fe, a través del uso de la lengua latina, que es la lengua oficial de la Iglesia; por otra, la exigencia de favorecer una mayor comprensión de la liturgia, condición principal para que el pueblo pueda participar activamente en ella, cf. G. Settembri – G. Venturi, “L’uso della lingua volgare e traduzione dei testi liturgici nel dibattito conciliare”, *Rivista Liturgica* 92/1 (2005) 53.

proyectos, el texto sobre la sagrada Liturgia parecía ser el menos controvertido. Así, pareció el más oportuno para empezar lo más pronto posible, casi como una forma de entrenamiento con el que los Padre pudieran ensayar un método para los trabajos conciliares”.⁷

De este modo, lo que podría parecer una casualidad, en realidad se reveló como la cosa intrínsecamente más correcta. “En efecto, exteriormente por casualidad, pero fundamentalmente no por casualidad, la primera Constitución aprobada fue la de la Sagrada Liturgia: el culto divino orienta al hombre hacia la Ciudad futura y restituye a Dios su primado, modela a la Iglesia, incesantemente convocada por la Palabra, y muestra al mundo la fecundidad del encuentro con Dios”.⁸

Como hacía notar el Romano Pontífice Pablo VI al concluir la segunda sesión del Concilio Vaticano II⁹ y recordaba años más tarde Benedicto XVI: “Mediante este comienzo con el tema de la liturgia se ponía inequívocamente de manifiesto el primado de Dios y la primacía del tema de Dios: Primero Dios, es lo que nos dice el comienzo por la liturgia”.¹⁰

Se podría afirmar, en nuestra opinión, y pensamos que es la tesis de fondo de Benedicto XVI, que el Vaticano II empezando por la liturgia, aunque fuese por motivos en apariencia prácticos, dio una arquitectura precisa al Concilio: lo primero es la *adoración*. Y, por tanto, Dios. En esta línea, la aprobación de la constitución *Sacrosanctum Concilium* en primer lugar, se colocaría en la línea de la Regla benedictina: “*Operi Dei nihil praeponatur*”. A su vez, la constitución *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, estaría esencialmente ligada a la anterior. La

⁷ Benedicto XVI, “Prefacio”, en Josef Ratzinger, *Obras completas*, vol. XI, *Teología de la liturgia*, (Madrid: BAC, 2012) XIII.

⁸ Benedicto XVI, *Discurso a la Asamblea de la CEI* (24.05.2012).

⁹ “Por lo demás, no ha quedado sin fruto la ardua e intrincada discusión, puesto que uno de los temas, el primero que fue examinado, y en un cierto sentido el primero también por la excelencia intrínseca y por su importancia para la vida de la Iglesia, el de la Sagrada Liturgia, ha sido terminado y es hoy promulgado por Nos solemnemente. Nuestro espíritu exulta de gozo ante este resultado. Nos rendimos en esto el homenaje conforme a la escala de valores y deberes: Dios en el primer puesto; la oración nuestra primera obligación; la liturgia, la primera fuente de vida divina que se nos comunica, la primera escuela de nuestra vida espiritual, el primer don que podemos hacer al pueblo cristiano, que con nosotros cree y ora, y la primera invitación al mundo para que desate en oración dichosa y veraz su lengua muda y sienta el inefable poder regenerador de cantar con nosotros las alabanzas divinas y las esperanzas humanas, por Cristo Señor en el Espíritu Santo” (Pablo VI, *Alocución en la Solemne Clausura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II*, 4.XII.1963 en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1965, 774).

¹⁰ Benedicto XVI, “Prefacio”, Josef Ratzinger, *Obras completas*, vol. XI, *Teología de la liturgia*, XIII.

Iglesia se dejaría guiar por la oración, por la misión de glorificar a Dios. En este sentido, parece lógico que la tercera constitución –*Dei Verbum*– hable de la Palabra de Dios que en todo tiempo convoca y renueva a la Iglesia. Finalmente, la cuarta constitución –*Gaudium et spes*– mostraría cómo tiene lugar la glorificación de Dios en la vida activa, llevando al mundo la luz recibida de Dios, el mundo se transforma y convierte plenamente en glorificación de Dios.¹¹ La gloria de Dios es el hombre viviente (cf. 1Cor 10,31). Y la vida del hombre es la visión de Dios.¹²

Así pues, recuperar este “primado” de Dios era un objetivo fundamental del Concilio Vaticano II y lo sigue siendo pasados ya casi sesenta años después, ya que “el hombre es incapaz de darse la vida a sí mismo, él se comprende sólo a partir de Dios: es la relación con él lo que da consistencia a nuestra humanidad y lo que hace buena y justa nuestra vida. En el Padrenuestro pedimos que sea santificado su nombre, que venga su reino, que se cumpla su voluntad. Es ante todo el primado de Dios lo que debemos recuperar en nuestro mundo y en nuestra vida, porque es este primado lo que nos permite reencontrar la verdad de lo que somos; y es en el conocimiento y seguimiento de la voluntad de Dios donde encontramos nuestro verdadero bien. Dar tiempo y espacio a Dios, para que sea el centro vital de nuestra existencia”.¹³ Podemos concluir este primer punto introductorio con unas palabras de Benedicto XVI que resumen y presentan en primera persona la liturgia y su lugar en el evento conciliar. Al mismo tiempo nos introducen en nuestro siguiente punto de estudio: “Ahora, en retrospectiva, creo que fue muy acertado comenzar por la liturgia. Así se manifiesta la primacía de Dios, la primacía de la adoración: «*Operi Dei nihil praeponatur*». Esta sentencia de la Regla de san Benito (cf. 43,3) aparece así como la suprema regla del Concilio. Alguno criticaba que el Concilio hablara de muchas cosas, pero no de Dios. Pero sí que habló de Dios. Y su primer y sustancial acto fue hablar de Dios y abrir a todos, al pueblo santo por entero, a la adoración de Dios en la celebración común de la liturgia del Cuerpo y la Sangre de Cristo. En este sentido, más allá

¹¹ Cf. Josef Ratzinger, “La eclesiología de la *Lumen gentium*”, conferencia pronunciada en el Congreso Internacional organizado para el gran Jubileo 2000 (27.02.2000), en Josef Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, 130-132.

¹² Cf. S. Ireneo, *Contra las herejías* IV, 20, 7: PG 7, 1037.

¹³ Benedicto XVI, *Homilía en la Santa Misa de clausura del XXV Congreso Eucarístico Nacional Italiano* (11.09.2011).

de los aspectos prácticos que desaconsejaban iniciar de inmediato con temas polémicos, digamos que fue realmente providencial el que en los comienzos del Concilio estuviera la liturgia, estuviera Dios, estuviera la adoración. No quisiera entrar ahora en los detalles de la discusión, pero siempre vale la pena volver, más allá de las aplicaciones prácticas, al Concilio mismo, a su profundidad y a sus ideas esenciales”.¹⁴

2. ¿Cuál es la prioridad de la Iglesia?

Unas palabras del pontífice bávaro nos pueden servir como respuesta a la pregunta: “En nuestro tiempo, en el que en amplias zonas de la tierra la fe está en peligro de apagarse como una llama que no encuentra ya su alimento, la prioridad que está por encima de todas es hacer presente a Dios en este mundo y abrir a los hombres el acceso a Dios. No a un dios cualquiera, sino al Dios que habló en el Sinaí; al Dios cuyo rostro reconocemos en el amor llevado hasta el extremo (cf. *Jn* 13,1), en Jesucristo crucificado y resucitado”.¹⁵

En realidad, la prioridad de la Iglesia nos la da el propio Jesús. Se podría decir, de un modo un tanto provocatorio que la pregunta acerca de la prioridad de la Iglesia se responde preguntando a su vez por la prioridad de Jesús. Una respuesta la encontramos en el libro *Jesús de Nazaret*: “¿qué ha traído Jesús realmente, si no ha traído la paz al mundo, el bienestar para todos, un mundo mejor? ¿Qué ha traído? La respuesta es muy sencilla: a Dios. Ha traído a Dios [...]. Ha traído a Dios: ahora conocemos su rostro, ahora podemos invocarlo. Ahora conocemos el camino que debemos seguir como hombres en este mundo. Jesús ha traído a Dios y, con Él, la verdad sobre nuestro origen y nuestro destino; la fe, la esperanza y el amor. Sólo nuestra dureza de corazón nos hace pensar que esto es poco.”¹⁶

¹⁴ Benedicto XVI, *Discurso en el encuentro con los párrocos y el clero de la diócesis de Roma* (14.02.2013).

¹⁵ Benedicto XVI, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica tras la remisión de la excomunión a los cuatro obispos consagrados por el Arzobispo Lefebvre* (10.03.2009).

¹⁶ Aquí surge la gran pregunta que nos acompañará a lo largo de todo este libro: ¿qué ha traído Jesús realmente, si no ha traído la paz al mundo, el bienestar para todos, un mundo mejor? ¿Qué ha traído? La respuesta es muy sencilla: a Dios. Ha traído a Dios. Aquel Dios cuyo rostro se había ido revelando primero poco a poco, desde Abraham hasta la literatura sapiencial, pasando por Moisés y los Profetas; el Dios que sólo había mostrado su rostro en Israel y que, si bien entre muchas sombras, había sido honrado en el mundo de los pueblos; ese Dios, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios verdadero, Él lo ha traído a los pueblos de la tierra.

3. ¿Cómo acoge esta prioridad de Dios la constitución *Sacrosanctum Concilium*?

Los dos primeros números del documento conciliar nos ofrecen la respuesta a la pregunta anterior: “Este Sacrosanto Concilio se propone acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana...Por eso cree que le corresponde de modo particular proveer a la reforma y al fomento de la liturgia” (*Sacrosanctum Concilium*, n. 1).

“En efecto, la liturgia, por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra Redención, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia” (*Sacrosanctum Concilium*, n. 2).

Manifiestar el Misterio de Cristo. Este el punto fundamental. No podemos olvidar que “en la liturgia, la Iglesia celebra principalmente el misterio pascual por el que Cristo realizó la obra de nuestra salvación. Es el Misterio de Cristo lo que la Iglesia anuncia y celebra en su liturgia a fin de que los fieles vivan de él y den testimonio del mismo en el mundo”.¹⁷

Por tanto, la liturgia entendida como actualización del misterio pascual es un aspecto esencial para comprender la verdadera enseñanza conciliar. Como afirmaba Benedicto XVI: La liturgia de la Iglesia va más allá de la misma «reforma conciliar» (cf. *Sacrosanctum Concilium*, 1), que, de hecho, no tenía como finalidad principal cambiar los ritos y los textos, sino más bien renovar la mentalidad y poner en el centro de la vida cristiana y de la pastoral la celebración del misterio pascual de Cristo. Por desgracia, quizás también

Ha traído a Dios: ahora conocemos su rostro, ahora podemos invocarlo. Ahora conocemos el camino que debemos seguir como hombres en este mundo. Jesús ha traído a Dios y, con Él, la verdad sobre nuestro origen y nuestro destino; la fe, la esperanza y el amor. Sólo nuestra dureza de corazón nos hace pensar que esto es poco. Sí, el poder de Dios en este mundo es un poder silencioso, pero constituye el poder verdadero, duradero. La causa de Dios parece estar siempre como en agonía. Sin embargo, se demuestra siempre como lo que verdaderamente permanece y salva. Los reinos de la tierra, que Satanás puso en su momento ante el Señor, se han ido derrumbando todos. Su gloria, su *doxa*, ha resultado ser apariencia. Pero la gloria de Cristo, la gloria humilde y dispuesta a sufrir, la gloria de su amor, no ha desaparecido ni desaparecerá (Josef Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret* [Madrid: La Esfera de los libros, 2007] 25).

¹⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1067-1068.

nosotros, pastores y expertos, tomamos la liturgia más como un *objeto* por reformar que como un *sujeto* capaz de renovar la vida cristiana”.¹⁸

De hecho, “la renovación de las formas externas querida por los Padres Conciliares se pensó para que fuera más fácil entrar en la profundidad interior del misterio. Su verdadero propósito era llevar a las personas a un encuentro personal con el Señor, presente en la Eucaristía, y por tanto con el Dios vivo, para que, a través de este contacto con el amor de Cristo, pudiera crecer también el amor de sus hermanos y hermanas entre sí. Sin embargo, la revisión de las formas litúrgicas se ha quedado con cierta frecuencia en un nivel externo, y la «participación activa» se ha confundido con la mera actividad externa. Por tanto, queda todavía mucho por hacer en el camino de la renovación litúrgica real”.¹⁹ Hablaremos de este punto más adelante.

En resumen, podemos afirmar con Ratzinger:

“Me parece que la mayoría de los problemas que se suscitan en la ejecución concreta de la reforma litúrgica dependen de que no se ha tenido suficientemente presente el punto de partida del Concilio, es decir, la Pascua. Se ha atendido demasiado a lo meramente práctico y, con ello, se ha consumado el peligro de perder de vista el centro. Por ese motivo me parece esencial retomar este punto de partida como pauta de la renovación y seguir profundizando en aquello que el Concilio pudo solo, necesariamente, insinuar. Pascua significa que la cruz y la Resurrección son inseparables, tal como lo expone especialmente el Evangelio de Juan”.²⁰

De ahí que pueda concluir: “una idea fundamental del Concilio es la referencia al Misterio pascual: en la Pascua se condensa toda la historia de la salvación, está presente de forma concentrada toda la obra de la salvación. Se puede decir que la categoría de Pascua constituye el centro de la teología de la liturgia del Concilio”.²¹

4. Así pues, la liturgia ¿tiene algún papel en esta misión prioritaria de la Iglesia?

¹⁸ Benedicto XVI, *Discurso en los 50 años del PIL* (6.05.2011).

¹⁹ Benedicto XVI, *Mensaje de clausura del L Congreso Eucarístico Internacional*, Dublín (17.06.2012).

²⁰ Josef Ratzinger, *Obras completas*, vol. XI, *Teología de la liturgia*, 515.

²¹ *Ibíd.* 514.

Y respondemos con las palabras que Juan Pablo II escribía a los cuarenta años de la publicación de *Sacrosanctum Concilium*: “Es tiempo de *nueva evangelización*. La liturgia se ve interpelada directamente por este desafío. A primera vista, parece quedar marginada por una sociedad ampliamente secularizada. Pero es un hecho indiscutible que, a pesar de la secularización, en nuestro tiempo está emergiendo, de diversas formas, una renovada necesidad de espiritualidad. Esto demuestra que en lo más íntimo del hombre no se puede apagar la sed de Dios. Existen interrogantes que únicamente encuentran respuesta en un contacto personal con Cristo. Sólo en la intimidad con él cada existencia cobra sentido, y puede llegar a experimentar la alegría que hizo exclamar a Pedro en el monte de la Transfiguración: «Maestro, ¡qué bien se está aquí!» (Lc 9,33)”.²² Esto es lo que sucede en la liturgia.

Damos un paso más y nos hacemos dos preguntas que pensamos compendian bien lo que estamos diciendo: ¿Por qué tiene un papel en esa misión prioritaria de la Iglesia? Porque “la liturgia es el «lugar» privilegiado del encuentro de los cristianos con Dios y con quien Él envió, Jesucristo (cf. Jn 17,3).²³ Y ¿cómo evangeliza la liturgia? “La Iglesia evangeliza y se evangeliza a sí misma *con la belleza de la liturgia*, la cual también es celebración de la actividad evangelizadora y fuente de un renovado impulso donativo”.²⁴

5. Primacía de Dios en la vida de la Iglesia *en la liturgia y por medio de la liturgia*

En definitiva, me gusta recordar, con el cardenal Robert Sarah, que la liturgia no es para ricos. Efectivamente, “muchas personas, incluso buenos cristianos, piensan que frente a la miseria ingente que oprime a millones de hombres y mujeres, ante las realidades sociales difíciles y complejas por las que atraviesan naciones enteras, ante ciertos hechos de crónica o ante tantas dificultades diarias de la vida, de las que los periódicos ni siquiera hablan, el culto y la adoración pueden y deben esperar. Dios aparece así, como algo superfluo, como algo que no es necesario para la salvación del hombre. Dios se ve como un lujo para ricos. Pero con semejante inversión, es decir, queriendo resolver

²² Juan Pablo II, Carta apost. *Spiritus et Sponsa* (4.12.2003), n. 11.

²³ Juan Pablo II, Carta apost. *Vicesimus quintus annus* (4.12.1988), n. 7.

²⁴ Francisco, Exh. apost. post. *Evangelii Gaudium*, n. 24.

antes los problemas humanos para después ocuparse de Dios, observamos que los problemas no disminuyen, sino que se incrementa la miseria. Al mismo tiempo que procuramos paliar esas dramáticas situaciones —que siempre deben interpelar nuestro corazón de cristianos—, no podemos olvidar que Dios es y será siempre la necesidad primera del hombre, de suerte que allí donde se pone entre paréntesis la presencia de Dios, se despoja al hombre de su humanidad”.²⁵

Lo recordaba el santo Padre en Mongolia hace pocas semanas:

“Los invito a que gusten y vean al Señor, a que vuelvan una y otra vez a aquella primera mirada de la que surgió todo. Sin esto, las fuerzas van menguando y el compromiso pastoral corre el riesgo de quedar en una estéril prestación de servicios, en un sucederse de tareas que se deben hacer, pero que terminan por no transmitir nada más que cansancio y frustración. Sin embargo, permaneciendo en contacto con el rostro de Cristo, buscándolo en las Escrituras y contemplándolo en silenciosa adoración ante el sagrario, lo reconocerán en el rostro de aquellos a quienes sirven y se sentirán transportados por una íntima alegría, que incluso en las dificultades deja paz en el corazón. Esto es lo que necesitamos, no personas ocupadas y distraídas que llevan adelante proyectos, quizás con el riesgo de parecer amargadas a causa de una vida que no es ciertamente fácil. El cristiano es aquel que es capaz de adorar, adorar en silencio, y después de esta adoración actuar. No se olviden de la adoración. Hemos perdido en este siglo esta costumbre, adorar. Y con la oración, después hacer las cosas”.²⁶

6. Si en la liturgia la primacía es de Dios ¿Qué papel juega el sacerdote?

Nos pueden servir como introducción a este punto unas palabras de san Juan Pablo II escritas a los 25 años de la promulgación de la *Sacrosanctum Concilium*: “nada de lo que hacemos en la Liturgia puede aparecer como más importante de lo que invisible, pero realmente, Cristo hace por obra de su Espíritu. La fe vivificada por la caridad, la adoración, la alabanza al Padre y el silencio de la contemplación, serán siempre los primeros objetivos a alcanzar para una pastoral litúrgica y sacramental”.²⁷

²⁵ Robert Sarah, “Prefacio”, J. J. SILVESTRE, *La Santa Misa* (Madrid: Rialp, 2015) 1.

²⁶ Francisco, *Discurso en el encuentro con Obispos, sacerdotes, religiosos en la Catedral de San Pedro y San Pablo*, Ulán Bato (2.09.2023).

²⁷ Juan Pablo II, Carta apost. *Vicesimus quintus annus* (4.12.1988) n. 10.

De hecho, el sentido cristiano del misterio se oscurece “cuando en la santa Misa ya no aparece como preeminente y operante Jesús, sino una comunidad atareada en muchas cosas en vez de estar recogida y de dejarse atraer a lo único necesario: su Señor. La actitud principal y esencial del fiel cristiano que participa en la celebración litúrgica no es hacer, sino escuchar, abrirse, recibir [...] Si en la liturgia no destacase la figura de Cristo, que es su principio y está realmente presente para hacerla válida, ya no tendríamos la liturgia cristiana, totalmente dependiente del Señor y sostenida por su presencia creadora [...] La Iglesia vive de esta presencia y tiene como razón de ser y de existir difundir esta presencia en el mundo entero”.²⁸

En este sentido vale la pena recordar, con el Concilio Vaticano II, los modos de presencia de Cristo en la celebración litúrgica: “Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la Misa, sea en la persona del ministro, “ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz”, sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su fuerza en los Sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: “Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos” (*Mt.*, 18,20)”.²⁹

En relación a esta presencia de Cristo en la celebración litúrgica, fundamento de la belleza de la misma, querría fijarme en un punto: Cristo está presente en la persona del ministro. El sacerdote está llamado a ser como el “ícono” de Cristo Sacerdote,³⁰ y en la medida en que trate de serlo durante la celebración de la liturgia contribuirá a que ésta sea bella y evangelice.

Como consecuencia práctica y espiritual:

“Es necesario, por tanto, que los sacerdotes sean conscientes de que nunca deben ponerse ellos mismos o sus opiniones en el primer plano de su ministerio, sino a Jesucristo. Todo intento de ponerse a sí mismos como protagonistas de la acción litúrgica contradice la identidad sacerdotal. Antes

²⁸ Benedicto XVI, *Discurso a los obispos de la Región Norte 2 de la Conferencia Episcopal de Brasil en visita «ad limina»* (15.04.2010).

²⁹ Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

³⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1142.

que nada, el sacerdote es servidor³¹ y tiene que esforzarse continuamente en ser signo que, como dócil instrumento en sus manos, se refiere a Cristo. Esto se expresa particularmente en la humildad con la que el sacerdote dirige la acción litúrgica, obedeciendo y correspondiendo con el corazón y la mente al rito, evitando todo lo que pueda dar precisamente la sensación de un protagonismo suyo inoportuno. Recomiendo, por tanto, al clero que profundice cada vez más en la conciencia de su propio ministerio eucarístico como un humilde servicio a Cristo y a su Iglesia. El sacerdocio, como decía san Agustín, es *amoris officium*, es el oficio del buen pastor, que da la vida por las ovejas (cf. *Jn* 10,14-15)³².

Así se entienden mejor las palabras de Guardini en *El espíritu de la liturgia*: ...”lo que la liturgia exige es humildad. Humildad en su aspecto de renuncia a la propia personalidad, de sacrificio de su soberanía, y en su concepto de acción, que consiste en que el individuo acepte voluntariamente toda una vida espiritual que se le ofrece fuera de él y sobrepasa los estrechos confines de su propia vida”³³.

En este contexto, el *ars celebrandi* se convierte así en un elemento fundamental puesto que contribuye a la belleza de la liturgia y, por tanto, contribuye a su dimensión evangelizadora. Al mismo tiempo el *ars celebrandi* es premisa para comprender y vivir mejor la liturgia: “*la mejor catequesis sobre la Eucaristía es la Eucaristía bien celebrada*”³⁴ y “el primer modo con el que se favorece la participación del Pueblo de Dios en el Rito sagrado es la adecuada celebración del Rito mismo. El *ars celebrandi* es la mejor premisa para la *actuosa participatio*.”³⁵ El *ars celebrandi*, sigue diciendo *Sacramentum caritatis*, proviene de la obediencia fiel a las normas litúrgicas en su plenitud, pues es precisamente este modo de celebrar lo que asegura desde hace dos mil años la vida de fe de todos los creyentes, los cuales están llamados a vivir la celebración como Pueblo de Dios, sacerdocio real, nación santa (cf. 1Pe 2,4-5.9).

³¹ IGMR, n. 352: “Por consiguiente, al preparar la Misa, el sacerdote prestará atención al bien común espiritual del pueblo de Dios más que a su propia inclinación. Recuerde, además, que la elección de estas partes debe hacerse de común acuerdo con aquellos que tienen alguna participación en la celebración, sin excluir de ninguna manera a los fieles en aquello que a ellos se refiere más directamente”.

³² Benedicto XVI, Exh. apost. post. *Sacramentum caritatis*, n. 23.

³³ R. Guardini, “La Comunidad litúrgica”, *El espíritu de la liturgia* (Barcelona: CPL, 2019) 31.

³⁴ Benedicto XVI, Exh. apost. post. *Sacramentum caritatis*, n. 64.

³⁵ *Ibid.* n. 38.

¿Y por qué hay que obedecer las normas? Son distintas las respuestas que podemos dar a esta pregunta, pero querría ahora detenerme en un punto:

“la observancia de las normas que han sido promulgadas por la autoridad de la Iglesia exige que concuerden la mente y la voz, las acciones externas y la intención del corazón. La mera observancia externa de las normas, como resulta evidente, es contraria a la esencia de la sagrada Liturgia, con la que Cristo quiere congregarse a su Iglesia, y con ella formar «un sólo cuerpo y un sólo espíritu». Por esto la acción externa debe estar iluminada por la fe y la caridad, que nos unen con Cristo y los unos a los otros, y suscitan en nosotros la caridad hacia los pobres y necesitados. Las palabras y los ritos litúrgicos son expresión fiel, madurada a lo largo de los siglos, de los sentimientos de Cristo y nos enseñan a tener los mismos sentimientos que él, conformando nuestra mente con sus palabras, elevamos al Señor nuestro corazón”.³⁶

En la medida en que el sacerdote celebrante vive, se conforma, ama las palabras y los gestos de la liturgia, se va configurando a Cristo, se va santificando, y así contribuye en grado sumo a que la celebración litúrgica sea bella, con la belleza del amor de Cristo que se manifiesta en el celebrar del sacerdote llamado a ser también en la liturgia, *alter Christus, ipse Christus*.

Como recuerda Papa Francisco,

“Si bien es cierto que el *ars celebrandi* concierne a toda la asamblea que celebra, no es menos cierto que los ministros ordenados deben cuidarlo especialmente. Visitando comunidades cristianas he comprobado, a menudo, que su forma de vivir la celebración está condicionada –para bien, y desgraciadamente también para mal– por la forma en que su párroco preside la asamblea [...]

Para que este servicio se haga bien – con arte – es de fundamental importancia que el presbítero tenga, ante todo, la viva conciencia de ser, por misericordia, una presencia particular del Resucitado. El ministro ordenado es en sí mismo uno de los modos de presencia del Señor que hacen que la asamblea cristiana sea única, diferente de cualquier otra (cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7). Este hecho da profundidad “sacramental” –en sentido amplio– a todos los gestos y palabras de quien preside. La asamblea tiene derecho a poder sentir en esos gestos y palabras el deseo que tiene el Señor, hoy como en la última cena, de seguir comiendo la Pascua con nosotros. Por tanto, el Resucitado es el protagonista, y no nuestra inmadurez, que busca asumir un papel, una actitud y un modo de

³⁶ CCDSS, Instr. *Redemptionis sacramentum* (25.03.2004) n. 5.

presentarse, que no le corresponde. El propio presbítero se ve sobrecogido por este deseo de comunión que el Señor tiene con cada uno: es como si estuviera colocado entre el corazón ardiente de amor de Jesús y el corazón de cada creyente, objeto de su amor. Presidir la Eucaristía es sumergirse en el horno del amor de Dios”.³⁷

Conclusión

A la labor evangelizadora de la parroquia, y de toda la Iglesia se deberían poder aplicar las famosas palabras de san Benito:

“*Nilil Opere Dei praepnatur*, que nada se anteponga al culto divino. Con estas palabras estableció san Benito en su Regla (43,3), la prioridad absoluta del culto divino sobre otra tarea en la vida monástica [...] En la conciencia de las personas de hoy, comentaba Benedicto XVI en 2015, las cosas de Dios, y con ello la liturgia, no parecen urgentes, en absoluto. Se siente la urgencia para toda cosa posible. Las cosas de Dios nunca parecen urgentes. Ahora bien, podría argumentarse que la vida monástica es en cualquier caso algo diferente de la vida de los hombres en el mundo, y eso es sin duda correcto. Y, sin embargo, la prioridad de Dios que hemos olvidado vale para todos. Si Dios ya no es importante, se alteran los criterios para establecer la importancia de las cosas. El hombre, al dejar de lado a Dios, se somete a sí mismo a constricciones que lo hacen esclavo de las fuerzas materiales y se oponen así a su dignidad [...] la existencia de la Iglesia vive de la correcta celebración de la liturgia y la Iglesia se haya en peligro cuando la primacía de Dios ya no aparece en la liturgia y, por tanto, tampoco en la vida. La causa más profunda de la crisis que ha sacudido a la Iglesia radica en el oscurecimiento de la prioridad de Dios en la liturgia”.³⁸

Por eso concluimos con Papa Francisco señalando que:

“Estamos continuamente llamados a redescubrir la riqueza de los principios generales expuestos en los primeros números de la *Sacrosanctum Concilium*, comprendiendo el íntimo vínculo entre la primera Constitución conciliar y todas las demás [...] Hemos de reavivar el asombro³⁹ por la belleza de la

³⁷ Francisco, Carta apost. *Desiderio desideravi*, nn. 54.57.

³⁸ Benedicto XVI, “Prefacio” a la edición en lengua rusa de las *Obras Completas*, Benedicto XVI, *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual* (Madrid: La esfera de los libros, 2023) 65-66. El texto se completó el 11 de julio de 2015, festividad de san Benito.

³⁹ *Asombro ante el misterio pascual, parte esencial de la acción litúrgica* 24. Si faltara el asombro por el misterio pascual que se hace presente en la concreción de los signos sacramentales, podríamos

verdad de la celebración cristiana, recordar la necesidad de una auténtica formación litúrgica y a reconocer la importancia de un arte de la celebración, que esté al servicio de la verdad del misterio pascual y de la participación de todos los bautizados, cada uno con la especificidad de su vocación. Toda esta riqueza no está lejos de nosotros: está en nuestras iglesias, en nuestras fiestas cristianas, en la centralidad del domingo, en la fuerza de los sacramentos que celebramos. La vida cristiana es un continuo camino de crecimiento: estamos llamados a dejarnos formar con alegría y en comunión”.⁴⁰

correr el riesgo de ser realmente impermeables al océano de gracia que inunda cada celebración. 25. [...] Si el asombro es verdadero, no hay ningún riesgo de que no se perciba la alteridad de la presencia de Dios, incluso en la cercanía que la Encarnación ha querido. Si la reforma hubiera eliminado ese “sentido del misterio”, más que una acusación sería un mérito. La belleza, como la verdad, siempre genera asombro y, cuando se refiere al misterio de Dios, conduce a la adoración. 26. El asombro es parte esencial de la acción litúrgica porque es la actitud de quien sabe que está ante la peculiaridad de los gestos simbólicos; es la maravilla de quien experimenta la fuerza del símbolo, que no consiste en referirse a un concepto abstracto, sino en contener y expresar, en su concreción, lo que significa (Francisco, Carta apost. *Desiderio desideravi*, 29.06.2022).

⁴⁰ Francisco, Carta apost. *Desiderio desideravi*, n. 62.

**EL MISTERIO DEL HOMBRE
A LA LUZ DEL MISTERIO DE CRISTO
SEGÚN GAUDIUM ET SPES¹**

**Ricardo Aldana Valenzuela²,
Profesor de Teología
en ITLG, Granada**

¹ Cuarta ponencia en la XXXIV Semana de Teología organizada por la diócesis de Asidonia Jerez, dedicada a “El Concilio del Espíritu Santo”, el jueves 21 de septiembre de 2023.

² Nació en Ciudad de México (1957). Es religioso y sacerdote de la Sociedad de Siervos de Jesús. Es Licenciado en Filosofía (UPAEP, México), y en Sagrada Escritura (P. Instituto Bíblico, Roma). Doctor en Teología (Facultad de Teología de Granada, España). Actualmente enseña Filosofía y Teología en los Seminarios de Granada y Córdoba; dirige seminarios de estudio en la Fundación Maior, Madrid; colabora con Ediciones San Juan, Madrid, en la traducción de obras de Adrienne von Speyr y Hans Urs von Balthasar. Ha publicado algunos artículos y libros, principalmente sobre la enseñanza de estos y otros autores: *Todo consiste en Él* (Madrid: Encuentro, 2005); *Henri de Lubac* (Madrid: Maior, 2008); *Formación del Laico* (Madrid: Maior, 2009); *George MacDonald* (Madrid: Maior, 2011); *Amor y reverencia* (Madrid: Maior, 2012); *John Henry Newman* (Madrid: Maior, 2015); *Das ungeheure und unbegrenzte Ja- und Amen-sagen. Ein Beitrag zur heutigen Genderdebatte* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 2016); *Hombre y mujer en Cristo. La diferencia sexual según Adrienne von Speyr y Hans Urs von Balthasar*. Tesis doctoral (www.balthasarspeyr.org, 2018); *Unfehlbarkeit. Das päpstliche Charisma im Lichte der Tradition* (Johannes Verlag Einsiedeln, 2022); *Creación y profecía. La teología de Pierre Ganne*, (www.balthasarspeyr.org 2022); *El sí al don de Dios. En torno a la cuestión de género* (Madrid: Maior, 2023).

Nuestro título puede ser plenamente justificado por el mismo texto de la Constitución en muchos lugares de la misma. Del modo más claro tal vez hacia el final de la llamada “Exposición preliminar”, en la que el Concilio declara la necesidad de fe y de caridad a la que obedece el documento *sobre la Iglesia en el mundo actual*:

«Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación... Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época» (GS 10).

También en la conclusión del documento encontramos la explicitación de la intención del Concilio de poner toda su enseñanza sobre el hombre y sus problemas bajo la luz de Cristo, subrayando el universalismo del amor salvador que ha venido con Él. Con todos los hombres, dice el Concilio, «nos sentimos unidos por la confesión del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y por el vínculo de la caridad, conscientes de que la unidad de los cristianos es objeto de esperanzas y de deseos hoy incluso por muchos que no creen en Cristo» (GS 92). En efecto, al abrazar a Cristo, en quien Dios que se ha hecho hermano nuestro, abrazamos a todos los hombres. El documento termina situando a toda la humanidad ante el amor del Padre y el don del Espíritu Santo. Jesucristo es Alfa y Omega, como Alfa nos remite al Padre, como Omega nos entrega a los dones del Espíritu Santo, de modo que nuestra tarea de dar testimonio de la Verdad que es Cristo quiere comunicar «el misterio del amor del Padre celestial. Por esta vía, en todo el mundo los hombres se sentirán despertados a una viva esperanza, que es don del Espíritu Santo, para que, por fin, llegada la hora, sean recibidos en la paz y en la suma bienaventuranza en la patria que brillará con la gloria del Señor» (GS 92).

El Concilio Vaticano II, se ha repetido mucho, ha sido un Concilio más pastoral que doctrinal. Según Hans Urs von Balthasar, se puede pensar que es así, pero en un sentido preciso: en todos sus documentos, el Concilio es espiritualmente muy exigente. En dichos documentos, se trate de un tema o de otro, de pastores o fieles laicos, de religiosos y de todos los apostolados, «siempre se presenta la Iglesia exhortando: se requiere una nueva mentalidad interior, una nueva actividad exterior. Se propina el golpe de gracia a esa mentalidad que piensa que se podría ser un buen ciudadano y de paso ser

también católico, asegurar uno su salvación privada mediante el cumplimiento de algunos deberes religiosos, dejando por lo demás la preocupación por el cristianismo a los especialistas, al clero».³ En efecto, no hay dos amores, dice Balthasar citando a Lacordaire, es decir, tanto en el orden religioso como en el temporal una misma espiritualidad que nace del corazón del Evangelio orienta a los cristianos. *Gaudium et spes* insiste en esta unidad, deseando que por el mensaje cristiano «toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio» (GS 43), y advirtiendo que «el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época». Por eso se pide a los laicos «una conciencia bien formada» que pueda «lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena» (Ibíd.). Esto exigirá un discernimiento humilde y constante y a un diálogo que evite a todos la tentación integrista de «vincular su solución con el mensaje evangélico... Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común» (Ibíd.). En este discernimiento y diálogo se requiere una humildad específica, la de reconocer que «aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio... Comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo. Dirigida por el Espíritu Santo, la Iglesia, como madre, no cesa de “exhortar a sus hijos a la purificación y a la renovación para que brille con mayor claridad la señal de Cristo en el rostro de la Iglesia”» (Ibíd., citando *Lumen Gentium* 15).

El misterio de Cristo está siempre presente en las cosas humanas, en el misterio del hombre, y se nos pide a los hijos de la Iglesia ser transparentes a esta Presencia. Para exponer nuestra temática, nos detenemos primeramente en el recurrente concepto de «vocación divina del hombre» que aparece en nuestra Constitución; en segundo lugar, presentamos la peculiar estructura cristocéntrica de los capítulos de la primera parte (GS 11 a 45). Finalmente, hacemos una especie de verificación de ambas cosas en la segunda parte (GS 46 a 92), que trata de diversos aspectos de la vida humana en nuestros días.

³ Hans Urs von Balthasar, “Das Konzil des Heiligen Geistes”, en *Spiritus Creator* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1999) 218 [“El Concilio del Espíritu Santo”, *Spiritus Creator* (Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2004) 206-223].

Es oportuna aquí una observación de Henri de Lubac, que afecta particularmente a esta segunda parte: *Gaudium et spes* «trata de un excesivo número de problemas -muchos de los cuales son temporales y, vamos a decirlo, más o menos ocasionales- para poder brindarnos precisiones últimas y definitivas sobre tantos temas. De hecho, este no es su objetivo. Su objetivo es mostrar la actitud de la Iglesia frente a estos problemas, al mismo tiempo que dictar a los fieles una línea de conducta». ⁴ Añadimos que el procedimiento para mostrar esta actitud es precisamente hacer presente, una y otra vez, bajo distintos aspectos, el misterio de Cristo en el misterio del hombre.

1. La vocación divina del hombre

Hay que advertir que hoy la palabra “vocación” sufre un uso abundante que con frecuencia la vacía de su contenido propio, por lo que conviene aclarar desde el principio por vocación se entiende aquí un llamamiento real, no las inclinaciones personales ni las opciones decisivas que tomamos en la vida. Se trata de un concepto dialogal, que implica la libertad de uno que llama y la libertad de otro que es llamado, propiamente señala a Dios que llama al hombre para que vaya a Él y al hombre que es llamado y se le concede la gracia de poder responder. Dios es la vocación del hombre, no lo es una actividad ni una dedicación. Incluso cuando se habla de, por ejemplo, vocación misionera o vocación al matrimonio, bíblicamente lo que se indica es más bien una misión que Dios da, pero no directamente la vocación divina. ⁵ Se puede y se

⁴ Henri de Lubac, “Miradas sobre el Concilio (1966)”, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Madrid: Encuentro, 2022) 303.

⁵ Hans Urs von Balthasar, *Christlicher Stand* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 21981) 340-341 [*Estados de vida del cristiano* (Madrid: Encuentro, 1994)]: «La selección de caminos humanos dentro de los órdenes puramente naturales y las “profesiones”, por ejemplo, la elección de la carrera de médico o de arquitecto, y también la elección del estado matrimonial o de una persona determinada para casarse, no puede valer en el mismo sentido como objeto de una elección divina y de una llamada divina, como en el caso de las formas de elección hasta aquí descritas... Ciertamente los eventos de la esfera natural están sometidos a la Providencia divina, y lo que el cristiano y todo el que se ha abierto de alguna manera a la gracia pueden experimentar sobre esto, puede permitirles reconocer el cuidado amoroso del Padre divino en cada paso. Si al orar está en un mismo sentir con Dios, y en obediencia y agradecimiento acoge lo que Dios le regala, también acogerá su profesión mundana y su cónyuge como pruebas particulares del amor de Dios, cumplirá la voluntad de Dios en su vida al hacer esta o aquella elección y diariamente podrá vivir guiado por Él mediante la gracia. Pero lo que en sentido propio debe entenderse por llamada de Dios se distingue siempre de una esfera en la que esta llamada no resuena; y la esfera de la que se distingue

debe hablar de la vocación cristiana, que es el llamamiento a creer en Jesucristo y en el Dios de Jesucristo, y de vocación en el sentido de una entrega a Dios mediante el seguimiento de Cristo por los consejos evangélicos y sus renunciaciones a aspectos fundamentales de la vida humana. Aquí, con la expresión «vocación divina del hombre» nos referimos propiamente a la creación del hombre, pues en ella Dios llama al hombre a la comunión con Él en su Hijo y su Espíritu. La vocación cristiana es la realización en la fe de este llamamiento original, sin el cual los hombres no existimos, porque sin Cristo esta vocación de todos no alcanza su cumplimiento.

Con distintas expresiones nuestra Constitución se refiere a la vocación divina del hombre que se esclarece solo en Cristo: «Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la divina semilla que en éste se oculta... solo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (GS 3). «Cristo, el Nuevo Adán... le [al hombre] descubre la sublimidad de su vocación... Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina» (GS 22). «El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna» (GS 76). Para distinguir de otros usos de la palabra vocación en el mismo documento, en los que el Concilio se refiere a alguna de las distintas dedicaciones personales de los hombres, se habla también de «la entera vocación del hombre» (GS 11, 57, 63, 91), es decir, la vocación del hombre a Dios que orienta y da sentido a toda su existencia.

Destacamos esta definición más precisa: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y solo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador» (GS 19). Por tanto, vocación divina significa vocación de Dios y vocación a Dios: Dios es el que llama y llama a la unión con Él. Significa un «llamamiento del amor»,⁶ que es Dios, a cada hombre para vivir en el tiempo y en la eternidad en ese

la llamada más universal de Dios, que introduce en el estado general de la Iglesia, es también la de los órdenes naturales».

⁶ Henri de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel* (Paris: Cerf, 2000) 273.

amor. Jesucristo resume toda la vocación divina del hombre en su fuente, el amor trinitario, y en su realización en los discípulos con palabras claras: «Como el Padre me ha amado, así os he amado yo; permaneced en mi amor» (Jn 15,9). Para valorar la importancia de esta doctrina conciliar conviene insistir en que si la noción de vocación divina del hombre, evidentemente, alude a la finalidad divina del hombre revelada en Cristo, no se reduce a la doctrina del fin, sino que incluye la designación de una gracia que conocemos solo por la Sagrada Escritura, en la que el plan de Dios de creación y salvación del hombre se realiza según tres gracias correlativas que recorren toda la historia bíblica: elección divina, vocación divina, misión divina. Algún biblista ha lamentado justamente que estas constantes de la Escritura hayan sido escasamente objeto de consideración incluso en los estudios bíblicos.⁷ Por lo que aquí nos atañe, la vocación, en efecto, es una de las claves de la antropología bíblica y de ese «personalismo bíblico», del que San Agustín es tal vez el primero de los grandes maestros.⁸ Aun así, si en el gran doctor de Hipona *vocatio* adquiere el peso teológico del acto creador de Dios, pues Dios crea llamando sus criaturas a la existencia.⁹

En cambio, la concepción del hombre a la luz del evento de la llamada de los profetas en el Antiguo Testamento y de los apóstoles en el Nuevo deberá esperar.¹⁰ La noción de vocación en la historia del pensamiento teológico es más bien reciente. “Vocación”, dice Hans Urs von Balthasar, es uno de esos «conceptos cristianos fundamentales que, habiendo estado siempre en el alma de la cristiandad, no obstante, en una época particular de su historia entran tan intensamente en su cono de luz, que es como si se revelaran y fueran descubiertos por primera vez».¹¹ En efecto, la idea implica un conocimiento de la libertad de Dios para elegir y llamar que debió abrirse paso poco a poco en la edad moderna. La gran teología antigua al respecto estaba más bien

⁷ Así Joel S. Kaminsky, *Yet I Loved Jacob. Reclaiming the Biblical Conception of Election* (Nashville 2007) 1-12.

⁸ Hans Urs von Balthasar, “*Einleitung*” a *Aurelius Augustinus, Der Gottesstaat* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 42005) 20-23.

⁹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 21990) 25ss [*El todo en el fragmento* (Madrid: Encuentro, 2008)].

¹⁰ Cf. Id., *Christlicher Stand*. La tercera parte del libro (317-413) expone una teología fundamentalmente bíblica de la vocación inspirada en los Ejercicios de San Ignacio de Loyola, en los cuales la palabra de Dios que el cristiano escucha se comprende siempre como llamada, con lo que empieza una consideración teológica nueva de la vocación.

¹¹ Id., “Vocación”, en *Vocación. Origen de la vida consagrada* (Madrid: San Juan, 2015) 110.

dominada por la visión de la necesidad de ir ascendiendo a Dios con su gracia, sin mucha reflexión sobre la intervención libre de Dios en la vida de cada uno, a pesar de que es lo que precisamente encontramos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Los Ejercicios de San Ignacio de Loyola significaron un giro decisivo al respecto, cuando ponen el anuncio de la salvación de Dios encarnado enteramente bajo el concepto de «llamamiento». Dios no habla al hombre sin llamarlo. En efecto, Ignacio nos invita a contemplar «a Cristo, nuestro Señor y delante de Él todo el universo mundo al cual y a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena me siga también en la gloria» (*Ejercicios* 95). Este llamamiento o vocación implica que la redención cumplida por Cristo está aconteciendo siempre y se nos convoca al acontecimiento mismo de la redención.

La cuestión que queda aquí planteada es cómo tiene lugar el que la llamada sea siempre a todos y a la vez a cada uno. No se puede simplemente distinguir entre una vocación “general” y una vocación “personal” o “particular”, porque si es vocación en sentido propio es siempre personal. Más bien la Escritura nos pone ante los ojos una analogía de la vocación, en la que algunos son claramente distinguidos por una comunicación divina de la vocación, como los profetas y los apóstoles en la historia bíblica de llamados y no llamados, para que la vocación divina del hombre llegue a ser efectivamente la vocación de todos y de cada uno. En otras palabras, no hay hombre que no sea llamado por Dios, pero Él

«no elige y llama a todos los hombres de la misma manera, sino que hace que su llamada tenga lugar con distintas intensidades y urgencias... Es verdad que la llamada que escoge es fundamentalmente el signo de una gracia y por eso de una preferencia. Pero Dios prohíbe desde el principio considerar la preferencia de la que uno ha sido objeto como una discriminación de los demás. La elección que distingue, en cuanto que es gracia, significa inmediatamente misión, y misión esencialmente como envío a los que no son tocados tan inmediatamente y tan graciosamente por la llamada. Nadie tiene derecho, por tanto, a interpretar un no ser elegido como un ser rechazado».¹²

¹² Id., *Christlicher Stand*, 334.

Las vocaciones más señaladas son así siempre mayor servicio a la vocación divina de todos. Así se entiende esa constante de la historia bíblica de llamados y no llamados, para que finalmente la vocación alcance a todos: se trata de «una vocación de la Iglesia... *en favor del* universo mundo... vocación *en favor de* los -por el momento- no llamados. Esta comprensión bíblico-patristica y, de nuevo, moderna supera de una vez para siempre toda teología individual de la predestinación». ¹³

Esta analogía general tiene un momento de realidad plena de la vocación del hombre que hace posible esa analógica distribución histórica de lo que es para todos. Si nos preguntamos cómo llega a todos esta vocación personal divina si son tan pocos, incluso entre los cristianos, los que se dan cuenta de que han sido personalmente llamados a la fe y al seguimiento de Cristo hacia el Padre, o simplemente cómo se puede hablar de una vocación divina *del hombre* no solo como principio general finalístico, sino como verdadero llamamiento personal a cada uno, la respuesta de *Gaudium et spes*, como hemos ya escuchado, es clara: en Cristo, el redentor de todos, es posible la vocación del hombre y de cada hombre a la unión con Dios, también de los que no conocen a Cristo. Jesucristo, Verbo de Dios encarnado, es el primer llamado por el Padre y en su respuesta a Él es posible tanto la vocación divina del hombre como la respuesta del hombre a esta vocación.

Dicho de otro modo, Dios llama al hombre mediante su única Palabra, que es su Hijo, por lo que Él compromete su propio ser trinitario en la vocación divina del hombre. Por eso, «el escuchar la palabra no es de ninguna manera simplemente una sustitución de la visión que aquí abajo aún falta -como insinúa, con más o menos intensidad, toda la teología espiritual y mística que insistía en la visión, hasta Ignacio- sino la expresión permanente de que Dios nunca es ni será un simple “objeto” de conocimiento, sino la infinita y soberana Majestad de la Trinidad personal que se anuncia como y a quien quiere. El que Dios nos hable en su Palabra personal es algo más grande que el que pudiésemos verlo: el que llegemos a ser dignos de su Palabra es la

¹³ Id., “Vocación”, 113. «Para liberar el sentido de esta expresión de las cadenas de hierro de la teología agustiniana, calvinista y jansenista de la elección y la predestinación, fue necesaria la conciencia universal de la humanidad y del mundo propia de la época moderna, la cual con ello no hacía sino hallar el camino de retorno a una comprensión de la salvación como fue desarrollada por Pablo y Juan concluyendo la Biblia y, siguiendo a ambos, por los Padres griegos» (Ibíd. 112).

gracia de las gracias, que nos eleva a interlocutores de un diálogo divino, finalmente trinitario».¹⁴

Más próximamente al Concilio que San Ignacio, la idea de una vocación divina del hombre llegó a *Gaudium et spes* preparada por una renovada teología de la gracia en la que la relación de esta con la naturaleza humana, en la que se presenta el don de la naturaleza y el don de la gracias, sin ninguna confusión entre los dos órdenes, más explícitamente en la unidad del plan de Dios sobre los hombres y la creación. Uno de los teólogos más influyentes en esta renovación había sido Henri de Lubac, al que debemos los estudios monográficos decisivos al respecto.¹⁵ Aquí puede bastar mencionar que en su libro de 1965, el mismo año de la promulgación de nuestra Constitución y último del Concilio Vaticano II, *El misterio de lo sobrenatural*,¹⁶ el teólogo jesuita francés desarrolla el sentido teológico de la noción de una vocación divina del hombre. La vocación divina del hombre es una interpelación de Dios en su Hijo que coincide con la creación misma del hombre, porque esta es un «appel de l'amour»,¹⁷ un llamamiento del amor. Es el título del último capítulo del libro.

«El Océano del ser es Océano de la libertad. Pero... es también Océano de amor. Él es el Amor, y cuando creemos en el Amor, siguiendo al apóstol Juan, obtenemos una comprensión real de la libertad divina... “En su mano estaban todos los confines de la tierra, porque desde la eternidad no existían sino bajo su potestad: abierta la mano con la llave del amor, las criaturas fueron creadas” (Sto. Tomás, In Sent 2, prólogo). La relación del hombre y de Dios no puede nunca ser concebida, en su fundamento, como regida por alguna ley natural o por alguna necesidad sea la que sea... En el Don que Dios quiere hacer de sí mismo, se explica -si es que esto es una explicación- por el Amor».¹⁸

¹⁴ Id., *Christlicher Stand*, 319. Los dos niveles de vocación, el universal de la llamada al ser y el personal a ser quien soy en el llamamiento de Dios, no pueden ser separados sin perder la sustancia de la vocación cristiana como la define el Nuevo Testamento. Cf. por ejemplo los rasgos eternos y temporales de la vocación cristiana en Ef 1-3.

¹⁵ Cf. sobre todo Henri de Lubac, *Memoria en torno a mis escritos* (Madrid: Encuentro, 2000) 49-53 y 73-100.

¹⁶ Henri de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel* (Paris: Cerf, 2000).

¹⁷ *Ibid.* 273.

¹⁸ *Ibid.* 280-281. En palabras de Balthasar: «Toda llamada de Dios es el anuncio de una elección eterna, que siempre es “una elección en Cristo antes de la fundación del mundo para que seamos ante Él santos e inmaculados”, por tanto una “predestinación en el amor a ser hijos suyos por

De Lubac muestra que el deseo natural de ver a Dios (Santo Tomás de Aquino, como testigo y genial expositor de una tradición secular), inscrito en el corazón del hombre desde su creación, y su cumplimiento por la libre concesión de la gracia de Cristo, revelan que por parte de Dios hay «una doble gratuidad, un doble don divino... una doble libertad divina. Se dan como dos planos escalonados, como dos escalones sin comunicación de abajo arriba... Doble pasaje ontológico, doblemente infranqueable para la criatura sin la doble iniciativa que la suscita y que la llama; que la suscita, de hecho, para llamarla»¹⁹. Estos dos dones, «sin comunicación de abajo arriba», sí están comunicados de arriba abajo, es decir, están unidos en el único plan divino respecto de sus criaturas y constituyen un arco de diálogo de la libertad divina y la libertad humana que da sentido a todo lo humano y a toda la creación, de modo que el amor divino está en el inicio y en la realización final de toda la *endokéia* divina, el plan benevolente de Dios.

Una expresión particular de esta teología renovada del doble don divino de la naturaleza y la gracia, la podemos ver en la complementariedad de una enseñanza fundamental del Concilio Vaticano I y de su asunción en *Gaudium et spes*. En su Constitución *Dei Filius*, el Vaticano I afirmó con énfasis que existen dos órdenes de conocimiento, el natural y el sobrenatural. *Gaudium et spes* recuerda esta enseñanza del Concilio precedente: «El sagrado Sínodo, recordando lo que enseñó el Concilio Vaticano I, declara que “existen dos órdenes [*duplex est ordo*] de conocimiento” distintos, el de la fe y el de la razón... por lo cual, “reconociendo esta justa libertad”, la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias» (GS 59). Sin embargo, en nuestra Constitución pastoral la visión de la dualidad de órdenes se complementa con la de la unidad del plan divino: «Si bien el mismo Dios es el Salvador y el Creador, y si bien Él mismo es Señor tanto de la historia humana como de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina [*in hoc ipso ordine divino*], no se cancela la justa autonomía de la criatura, especialmente del hombre, más bien es restituida a su dignidad y es confirmada en la misma» (GS 41). Por tanto, el señorío de Jesucristo sobre

Jesucristo” (Ef 1,4-5). La llamada es una acción del amor y tiene por meta la santidad, que siempre es una forma del amor. De este modo, la llamada es formada y guiada por medio de la ley del amor y no puede ser comprendida en absoluto sin la particular forma de pensar del amor» (Hans Urs von Balthasar, *Christlicher Stand*, 347).

¹⁹ Henri de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, 113.

la historia total del hombre no priva a la naturaleza de su consistencia, más bien la confirma.

El Concilio enseña también esta misma unidad de la dualidad de dones divinos desde otro punto de vista. Si el tono de *Gaudium et spes* es en general alegre y esperanzador, optimista en el mejor sentido, no hay en ello ninguna ingenuidad sobre el desarrollo humano, como se ha criticado, que llevaría a un progreso material y espiritual por sí mismo. Más bien encontramos también la repetida advertencia de una ambigüedad del progreso: «De esta forma, el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio. El hombre sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado, y que pueden aplastarle o servirle» (GS 9). De esta ambigüedad el hombre no puede liberarse por sí solo, por lo que no es posible sin Cristo encontrar la vocación divina del hombre: «A la luz de esta Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación» (GS 13).

2. Cristocentrismo en la primera parte de *Gaudium et spes*

Es bien sabido que la Constitución *Gaudium et spes* pasó por una historia trabajosa antes de alcanzar su forma final. El llamado Esquema XVII, después Esquema XIII, fue aprobado solo en la sesión final del Concilio Vaticano II.²⁰ En esta forma final, la primera parte tiene un peso teológico especial. Joseph Ratzinger reconoce en ella «algo así como una suma de antropología cristiana y una exposición de los problemas centrales del *ethos* cristiano».²¹ Henri de Lubac aprecia esta aportación del Concilio también como un complemento de la doctrina definida en los textos aprobados por el mismo anteriormente: «Se encontrará en la primera parte de este documento una base doctrinal seria que sitúa bien el problema del orden temporal en la perspectiva total del destino

²⁰ Josef Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos* (Barcelona: Herder, 1985) 453-453: «De todos los textos del concilio Vaticano II, la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*) fue, sin duda, junto con la Constitución sobre la sagrada liturgia y el Decreto sobre el ecumenismo, el más difícil y también el de mayor éxito».

²¹ *Ibíd.* 454-455.

humano, y que nos ilumina sobre la situación del hombre, pecador y rescatado por Cristo, llamado por Dios, es lo que faltaba un poco en los textos anteriores».²²

Si entendemos esa suma de antropología cristiana especialmente de la primera parte, es importante el método expositivo que, por una «una especie de marcha indirecta o ascendente, cada uno de los cuatro capítulos culmina en una evocación del regreso del Señor y del Reino que viene».²³ Es decir, el final de cada uno de los cuatro capítulos de la primera parte de *Gaudium et spes* son específicamente cristológicos. En ellos se verifica, por tanto, lo que venimos intentando mostrar: el misterio del hombre a la luz del misterio de Cristo. Si todo lo expuesto en está siempre en la luz de Cristo, en estos párrafos finales se nos conduce a contemplar directamente esta luz que cae sobre todo lo ya dicho.

El primer capítulo, sobre la dignidad de la persona humana ha tenido una repercusión mayor, porque, como dice Joseph Ratzinger, «el Concilio desarrolla su propia antropología en el primer capítulo de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual».²⁴ En él encontramos la orientación personalista de esta antropología, así como la doctrina concomitante sobre la dignidad del hombre como imagen viva de Dios, el principio dialógico o comunitario, la libertad de la conciencia y su vinculación a la verdad, así como la consideración del pecado como oscurecimiento y amenaza de toda esta nobilísima estructura de la existencia humana y la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte. Encontramos también en este capítulo los conocidos párrafos sobre el ateísmo contemporáneo (GS 19-21).

El artículo final de este primer capítulo empieza con la afirmación tan comentada:

«En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada

²² Henri de Lubac, “Miradas sobre el Concilio (1966)”, 304.

²³ Henri de Lubac, *Révélation divine, suivi d'Affrontements mystiques et d'Athéisme et sens de l'homme. (Œuvres Complètes, 1re section, vol. IV)* (Paris: Cerf, 2006) 472. Nos parece que la mención de ese final cristológico de cada uno de los capítulos de *Gaudium et spes* son la clave de la lectura del documento en su primera parte, cuya unidad no es fácil de contemplar de otro modo.

²⁴ Josef Ratzinger, *Sobre la enseñanza del Vaticano II*, Obras completas VII/2, 810.

extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona» (GS 22).

Joseph Ratzinger ve aquí una novedad en el Magisterio eclesial: «Se puede decir ciertamente que aquí aparece por primera vez en un texto magisterial un nuevo tipo de teología totalmente cristocéntrica, la cual desde Cristo emprende una teología como antropología, y por esto se convierte en radicalmente teológico, ya que incluye junto a Cristo también al hombre en el discurso sobre Dios, descubriendo la más honda unidad de la teología». El texto alcanza aquí «una considerable altura y se hace indicador para la dirección del pensamiento teológico en nuestra situación».²⁵

Si ya anteriormente (GS 12) se había presentado a Cristo como el último Adán al que ya remitía el primer Adán, ahora se despliega esta conjunción en una exposición especialmente feliz, cuya fuerza está no solo en la síntesis entre Jesucristo y la verdad del hombre, sino también y sobre todo en la revelación del Padre y de su amor. En otras palabras, no es que Jesucristo revela el hombre al hombre, como a veces se presenta este número 22 de *Gaudium et spes*,²⁶ más bien, Jesucristo revela el Padre a los hombres y entonces, al

²⁵ *Ibíd.* 803-804.

²⁶ Un ejemplo de esto es el artículo de Paul O'Callaghan, "Cristo revela el hombre al propio hombre", en *Scripta Theologica* 41 (2009/1 85-111). El autor quiere discernir teológicamente la validez del significado de la expresión del título, tomada de *Gaudium et spes* 22, y considerada aquí como un "lema" para dilucidar la enorme cuestión de la "reciprocidad noética entre cristología y antropología" (p. 3). Nos parece que aceptar la frase como un "lema", aunque es verdad que tiene tal función para más de un autor, es un equívoco, porque empobrece la expresión: «Al revelar el misterio del Padre y de su amor, Cristo manifiesta el hombre al propio hombre». Al retirar el antecedente, la frase suena antropocéntrica: el objeto de la revelación de Cristo parecería ser el hombre, no el Padre. O'Callaghan constata esta reducción antropocéntrica en la última parte de su artículo, pp. 97-98; pero no se entiende entonces por qué toma como punto de partida de su discernimiento dicha reducción ilegítima. Lo que el autor teme es que la verdad de la naturaleza humana se haga depender tanto de la revelación de Cristo que el hombre no posea ninguna verdad por sí mismo, e intenta entonces encontrar una interpretación del "lema", que haga justicia a la discontinuidad entre el hombre y Cristo y, evocando sorprendentemente la teología negativa, «entre nuestro conocimiento humano de Jesucristo y el del Padre eterno» (p. 96). En este punto se ve también una extraña noción de «sano apofatismo» (p. 96), que llega a afirmar, precisamente cuando *Gaudium et spes* habla de revelación de Dios y manifestación de la verdad del hombre, que «así como Dios nos es desconocido, el hombre, hecho a imagen suya, no puede conocerse a fondo» (p. 106). Entonces, la acción de Cristo de revelar lo que es el hombre, es preferentemente entendida como un autoconocimiento del hombre gracias a Cristo, producido por la gracia de la conversión y por la fe. Es decir, gracias a Cristo el hombre puede hacer él mismo la síntesis de lo que es, integrando todos sus elementos (cf. 103 y 108). La revelación parece ser entendida *fundamentalmente* como hecho intelectual, de modo que, por ejemplo, Pedro, «siguiendo al maestro, tenía a su disposición toda la antropología cristiana» y, por eso, «era, desde que fue llamado,

encontrarse con el Padre de la mano del Señor Jesús, los hombres se comprenden finalmente como hijos de Dios y aceptan su vocación divina. Esta doctrina, por tanto, es estrictamente trinitaria y no permite que el hombre, al descubrir en Cristo quién es, se quede en sí mismo con los dones de Cristo, sino que invita al hombre a salir de sí mismo en seguimiento de Cristo hacia el Padre.

En efecto, la Constitución sigue adelante exponiendo la doctrina de la redención en Cristo y la donación del Espíritu Santo para que el hombre realmente puede cumplir su única vocación, que es divina: «Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual» (Ibíd.).

El segundo capítulo de la primera parte de *Gaudium et spes*, sobre la comunidad humana, expone en buena medida elementos de la doctrina social de la Iglesia: la sociabilidad del hombre, la promoción del bien común, la justicia social, el individualismo siempre a superar. Se citan sobre todo las encíclicas sociales de Juan XXIII. Más novedosa suena la interpretación personalista de las relaciones sociales que se condensa en la conocida afirmación de que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (GS 25). Es notable, sin embargo, el que esta afirmación, que coordina lo comunitario y lo personal de la vida humana, venga a continuación de una apertura de la temática de la comunidad humana al misterio de la Trinidad de Dios: «El Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 24).

Y la “sugerencia” de contemplación trinitaria a partir de la comunidad humana se explicita en su contenido desde la vida humana del Señor, de nuevo, en el artículo final del capítulo:

“experto en humanidad”» (pp. 102-103). Cristo, entonces, hace al hombre reflexionar sobre sí mismo, sobre su origen en Dios, sobre su señorío sobre el mundo, lo que se traduce que en que «Cristo Señor manifiesta al hombre en cuanto *homo faber*» (p. 107).

«Esta índole comunitaria se perfecciona y se consume en la obra de Jesucristo. El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana... Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente... Ordenó a los Apóstoles predicar a todas las gentes el anuncio evangélico, para que la humanidad se hiciera familia de Dios, en la que la plenitud de la ley sea el amor. Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección, esto es, en su Cuerpo, que es la Iglesia... Esta solidaridad debe aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvador por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta» (GS 32).

Así, la sugerencia de una comunión de las personas humanas a semejanza de la Trinidad de Dios, no es un ideal sino una realidad en Cristo. Si el Concilio va de la sociabilidad humana hacia lo alto de su fundamento trascendente en Dios, finalmente se ve cómo, en realidad, es finalmente de arriba abajo, desde Cristo, la Iglesia y su realización escatológica como el plan de Dios ha sido trazado y cumplido.

Acerca del capítulo tercero, sobre la actividad humana en el mundo, tal vez no sea ocioso recordar que el sustantivo latino *navitas* que usa el Concilio significa actividad, pero también diligencia y celo: actividad diligente o nacida del corazón, podemos decir, no solo el mero hecho de la acción.

Los temas del capítulo son el trabajo humano y el progreso, que pertenecen al designio del Creador, de modo que existe una justa autonomía, querida por Dios, de la actividad terrena con su propia verdad y bondad. Desde luego, esta autonomía no debe entenderse en oposición a Dios cuyo lenguaje se percibe en la creación (GS 36). En efecto, el pecado ha deformado la actividad humana fundamentalmente por el desorden de la tendencia a separar lo que el hombre hace de lo que Dios hace, de la obra humana y la obra divina, que pone una contradicción en el sentido de la actividad (GS 37).

La solución en Cristo de esta contradicción se ha llevado a término en el misterio pascual: Jesucristo, «sufriendo la muerte por todos nosotros, pecadores, nos enseña con su ejemplo a llevar la cruz que la carne y el mundo echan sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia. Constituido Señor por su resurrección, Cristo... obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino

alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin» (GS 38).

En la eucaristía encontramos un signo supremo de la cooperación de naturaleza y el trabajo humano con la acción salvífica del Señor, pues en ella «los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial» (Ibíd.).

Pero la luz de Cristo ilumina todo el horizonte de la actividad humana cuando con ella contemplamos también la eternidad del cielo a la que estamos llamados. La transformación escatológica del mundo hará desaparecer toda corrupción y permanecerá «la caridad y sus obras... libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios creó pensando en el hombre» (GS 39).

Un último discernimiento teológico, especialmente importante en la época del Concilio y siempre que pueda darse la tendencia mesianista de identificar la salvación del hombre con su perfeccionamiento temporal, lleva al Concilio a dos afirmaciones: primera, no se puede identificar ningún progreso humano, como ordenación integralmente humana, no solo material, de la sociedad, con el crecimiento del Reino de Dios; en segundo lugar, el progreso humano no es indiferente al Reino de Dios, pues la caridad vivida en el mundo entrará en la gloria del cielo: «Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y trasfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal... El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (ibíd.).

El último capítulo de la primera parte de *Gaudium et spes*, el cuarto, se dedica a una temática que incluye desde el inicio la obra del Señor Jesucristo: Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. «Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el mundo futuro podrá alcanzar plenamente» (GS 40). Los miembros de la Iglesia, sin embargo, están en este mundo y en ellos ella «experimenta la suerte terrena del

mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios» (Ibíd.).

Así, la Iglesia, en virtud de su fe en Cristo, ofrece a cada hombre la ayuda de su concepción del hombre: «el que sigue a Cristo, Hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre» (GS 41). Y a la sociedad misma ofrece la ayuda de su misma existencia como sacramento en Cristo de unidad y de paz (GS 42), a lo que se une la solidaridad y la alegría de los cristianos cuando junto con los demás hombres realizan sus tareas en el mundo en favor del bien de todos para gloria de Dios, como testigos de Cristo. Pero tanto los pastores y como los fieles Iglesia saben que no siempre aportan un testimonio transparente al amor de Dios, por lo que se hace necesaria siempre la penitencia que purifica y la renovación constante que para en todo contacto de la Iglesia con el mundo brille el rostro del Señor (GS 43). Por otra parte, la Iglesia en su historia se ha enriquecido con los grandes bienes de la cultura humana, «no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos» (GS 44).

Este capítulo termina también como los precedentes, con una declaración cristológica. En este caso asume una hermosa forma por momentos cuasi himnica de fe y alabanza. De nuevo se nos hace contemplar a Jesucristo en su relación con toda la historia, como Señor, fin y centro de ella, lo que corresponde al realismo bíblico de la existencia del hombre en su historicidad, una de las características generales de la imagen del hombre en *Gaudium et spes*.²⁷ La definición del sentido de la historia en Cristo que aquí se celebra incluye los misterios de Cristo y su fruto como recapitulación de todas las cosas.

«El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvará a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide

²⁷ Cf. Josef Ratzinger, *Sobre la enseñanza del Vaticano II*, 822-823.

plenamente con su amoroso designio: “Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra” (Ef 1,10). He aquí que dice el Señor: “Vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin” (Apoc 22,12-13)» (GS 45).

Este final de la primera parte de la Constitución, nos parece, complementa felizmente lo dicho en el célebre n. 22. Quizás incluso esta última exposición se pueda considerar la luz definitiva y más alta que permite comprender la revelación de la verdad del hombre en Cristo en su contexto auténtico cósmico e histórico, temporal y eterno, protológico y escatológico, como es propio de la interpretación neotestamentaria de la historia de la salvación que ahora abraza la historia entera.

3. La luz de Cristo en los temas de la segunda parte de *Gaudium et Spes*

Una variedad de aspectos de la vida humana en nuestro tiempo, algunos más o menos circunstanciales, ocupa la atención de nuestra Constitución en su segunda parte, como ya hemos dicho. Por lo mismo, la doctrina expuesta aquí no tiene pretensiones de establecer soluciones definitivas; pretende más bien, se puede decir, de inculcar el hábito de llevar a la luz de la fe cristiana a los distintos ámbitos de la existencia que los cristianos comparten con todos los hombres.

Nos parece que esta luz de Cristo está tomada preferentemente, como ya en buena dosis en la primera parte, de la vida de Jesús, de su modo de estar entre los hombres y de compartir la historia, siempre desde su amor y servicio al Padre. La contemplación de la vida de Jesús se convierte en luz que ilumina la vida de los hombres. Si se ha podido criticar cierta precariedad en la exposición, por su carácter pasajero de un realismo empírico que no parece iluminar demasiado lejos, en realidad habría que mirar el camino que sigue el Concilio como un intento de realismo bíblico que pueda mostrar el camino de seguimiento de Cristo.²⁸ Porque en las circunstancias pasajeras y casuales de la vida del Señor está toda la revelación de Dios.

Por eso, se ha de ver en el tratamiento de estos aspectos variados de la vida humana la intención verdaderamente doctrinal y pastoral de la Constitución: «Sobre cada uno de estos problemas conviene proyectar la luz de los principios

²⁸ Cf. Josef Ratzinger, *Sobre la enseñanza del Vaticano II*, 822-823.

que nos vienen de Cristo para que guíe a los fieles e ilustre a todos los hombres en la búsqueda de soluciones que problemas tan numerosos y tan complejos reclaman» (GS 46). Y en lugar de sospechar inconsistencia, se puede reconocer en esta segunda parte de la Constitución que «la Iglesia prosigue un trabajo de adaptación, no por espíritu de oportunismo o no sé qué deseo de complacer al mundo, sino en virtud de su misma trascendencia, de su unión con lo eterno, que la hace libre en relación con todas las formas humanas, que pueden estar más o menos caducadas. La Iglesia es libre con respecto a todas las instituciones, porque está ligada a Cristo, *heri, bodie et in saecula*, ayer, hoy y por lo siglos».²⁹

El capítulo sobre la dignidad del matrimonio y la familia es especialmente rico en la referencia cristológica, como podía esperarse. El fundamento de esta exposición es la esponsalidad de Cristo y la Iglesia, de modo que la conyugalidad de hombre y mujer se reconoce bendecida por la virginidad de esta relación santa, término de la revelación divina según la Escritura (cf. Ap 21; 22, 17-21).

«Cristo nuestro Señor bendijo abundantemente este amor multiforme [donación mutua de dos personas y el mismo bien de los hijos (GS 47)] que brota del divino manantial de la caridad y que se constituye según el modelo de su unión con la Iglesia... El Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por el sacramento del matrimonio... El auténtico amor conyugal es asumido en el amor divino, y gracias a la obra redentora de Cristo y a la acción salvífica de la Iglesia, se rige y se enriquece para que los esposos sean eficazmente conducidos a hacia Dios y se vean ayudados en su sublime papel de padre y madre... si cumplen con su deber conyugal y familiar penetrado por el Espíritu de Cristo, con el que toda su vida está impregnada por la fe, esperanza y caridad... Por consiguiente, la familia cristiana, al brotar del matrimonio, que es imagen y participación de la unión amorosa de Cristo y la Iglesia (Ef 5, 32), manifestará a todos la viva presencia del Salvador en el mundo, la auténtica naturaleza de la Iglesia, ya sea con el amor de los esposos, con su generosa fecundidad, con su unidad y fidelidad, ya sea también con la amable cooperación de todos los miembros (GS 48).

El amor de Cristo y la Iglesia sana, perfecciona y eleva el matrimonio, en el que el amor «asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de

²⁹ Henri de Lubac, “Miradas sobre el Concilio (1966)”, 304.

ternura, e impregna toda su vida... Supera, por tanto, con mucho la inclinación puramente erótica, que, por ser cultivo del egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente» (GS 49). Es así posible la perseverancia en el amor sacrificado que lleva consigo la entrega íntegra de los cónyuges, con la que ellos «glorifican al Creador y tienden a la perfección en Cristo cuando con generosa, humana y cristiana responsabilidad cumplen su misión procreadora» (GS 50).

El capítulo sobre el sano fomento del progreso de la cultura relaciona las riquezas de la tradición cultural de los hombres al culto debido a Dios, y especialmente al misterio del Verbo de Dios que aun antes de su encarnación es la luz divina de la creación entera. Porque el espíritu humano, «con el impulso de la gracia se dispone a reconocer al Verbo de Dios, que antes de hacerse carne para salvarlo todo y recapitular todo en El, estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1,9)» (GS 57). Sin embargo, el Verbo de Dios no era reconocible en su persona sin la encarnación, y es el Evangelio de Cristo el que «renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído, combate y elimina los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las consolida, perfecciona y restaura en Cristo» (GS 58).

En el capítulo sobre la vida económico-social, el trabajo humano se pone bajo la luz de Jesucristo, artesano de Nazaret, con lo que resulta una relación en el orden de la redención: «Sabemos que, con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobre eminente laborando con sus propias manos en Nazaret» (GS 67). Concluye el capítulo con la afirmación más general de que los cristianos en el campo de la vida económico-social se han de regir en su lucha por la justicia y la caridad, en su contribución al bienestar y la paz, por la «fidelidad a Cristo y a su Evangelio, a fin de que toda su vida, así la individual como la social, quede saturada con el espíritu de las bienaventuranzas, y particularmente con el espíritu de la pobreza. Quien con obediencia a Cristo busca ante todo el reino de Dios, encuentra en éste un amor más fuerte y más puro para ayudar a todos sus hermanos y para realizar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad» (GS 72).

La vida en la comunidad política ha de conjugar, en la vida de los cristianos su inserción en la historia y su vocación eterna. Con el amor del Redentor como fundamento, la Iglesia y los cristianos no pueden separar la justicia y la caridad. También en su relación con los poderes del mundo «se apoyan sobre el poder de Dios, el cual muchas veces manifiesta la fuerza del Evangelio en la debilidad de sus testigos» (GS 76).

Acerca del fomento de la paz y la comunidad de los pueblos, último capítulo de la segunda parte de nuestra Constitución, el cristiano sabe que paz y fraternidad son dones sagrados que en el Evangelio de Jesucristo encuentran su significado más sólido y definitivo. Por eso no puede ceder a una búsqueda de la justicia sin amor: «La paz sobre la tierra, nacida del amor al prójimo, es imagen y efecto de la paz de Cristo, que procede de Dios Padre. En efecto, el propio Hijo encarnado, Príncipe de la paz, ha reconciliado con Dios a todos los hombres por medio de su cruz, y, reconstituyendo en un solo pueblo y en un solo cuerpo la unidad del género humano, ha dado muerte al odio en su propia carne y, después del triunfo de su resurrección, ha infundido el Espíritu de amor en el corazón de los hombres» (GS 78).

El Concilio nos pide que no olvidemos esta fuente de toda la promoción de la paz, por lo que hay que pedirla al cielo con insistencia. En esta promoción, la justicia y la caridad con los pobres es criterio certero de autenticidad. Y como criterio de animación interior, hay que recordar que «el espíritu de pobreza y de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo» (GS 88).

En conclusión, podemos observar que, en los diversos aspectos de la existencia humana tratados por la segunda parte de *Gaudium et spes*, la luz de Cristo es invocada particularmente como Evangelio de Cristo, como contemplación de la vida del Señor, como amor virginal que abraza el amor humano, como bienaventuranza de la pobreza de Cristo que nos permite hacer presente el Reino de Dios, como obediencia de Cristo al Padre y de nosotros a Cristo, que hace que nuestro amor sea real.

**EL MISTERIO DEL CORAZÓN DE JESÚS:
MISTERIO QUE SE HA DE ORAR¹**

Lourdes Grosso García², M.Id
Directora de la Oficina
para la Causa de los Santos, CEE, Madrid

¹ Segunda ponencia en la XXXIII Semana de Teología organizada por la diócesis de Asidonia Jerez, dedicada a “El misterio del Corazón de Jesús”, el martes 20 de septiembre de 2022.

² Nació en Cádiz (1958), es doctora en Teología y Filosofía por la Pontificia Universidad «Santo Tomás de Aquino» (Angelicum, Roma). Además es licenciada en Ciencias de la Educación por la misma Universidad. Ha dirigido el Secretariado de la Comisión Episcopal para la Vida Consagrada de la Conferencia Episcopal Española (desde 2004). Asimismo es directora de la Revista «Tabor», publicación cuatrimestral especializada en vida consagrada y Profesora en la Facultad de Teología «San Dámaso» de Madrid. Así como Directora del Secretariado para la VC de la CEE y consultora de la CIVCSVA. Directora de la Oficina para la Causa De los Santos Conferencia Episcopal Española. Ha publicado: *A imagen de la Trinidad*, BAC 2019; *Corazón trinitario*, EDICE 2019; *En la escuela de la santidad*, Publicaciones claretianas 2016; *Fidelidad: de Dios y en la vida consagrada*, EDICE 2016; además de múltiples obras en colaboración.

Quisiera comenzar agradeciendo encarecidamente al Sr. Obispo, D. José Rico, la invitación a participar en esta Semana de Teología, en el marco espléndido del Año Jubilar Diocesano dedicado al Sagrado Corazón de Jesús.³

Un saludo a todos los presentes, y de manera especial a mis hermanas y hermanos de comunidad, *Instituto Id de Cristo Redentor, misioneras y misioneros identes*.

Como misionera y como gaditana para mí es una responsabilidad, además de un honor y alegría, el participar en esta Semana. Agradezco mucho esta confianza y el reconocimiento de que el carisma idente tiene algo peculiar que aportar al tema que se me ha asignado en estas reflexiones sobre El misterio del Corazón de Jesús: Misterio que se ha de ORAR.

Introducción

Para desarrollar esta intervención me serviré fundamentalmente de cuatro textos de diferente rango:

- ▶ En primer lugar el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que dedica la cuarta parte a *La oración cristiana*⁴, texto fundamental que todos hemos de conocer, donde aprendemos que la oración es «una relación viviente y personal con Dios vivo y verdadero» (CEC 2558).
- ▶ También aconsejo vivamente la lectura de las *Orientaciones doctrinales sobre la oración cristiana*⁵, publicada por la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española en 2019, que presenta los elementos esenciales de la oración cristiana y criterios que ayudan a «discernir qué elementos de otras tradiciones religiosas hoy en día muy difundidas pueden ser integrados en una praxis cristiana de la oración y cuáles no» (n. 6).

³ Esta temática fue expuesta como ponencia el 28 de septiembre de 2019 en el Cerro de los Ángeles (Getafe) durante el Congreso de Evangelización “Sus heridas nos han curado”, Clausura del Año Jubilar del Centenario de la Consagración de España al Corazón de Jesús.

⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica* (11-10-1992), IV parte, nn. 2558-2854. Desde ahora citaremos CEC.

⁵ COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE (CEE), *Orientaciones doctrinales sobre la oración cristiana – «Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo» (Sal 42,3)* (28-8-2019). Desde ahora citaremos CEDF, *Orientaciones*.

- Finalmente, me referiré a dos obras de Fernando Rielo, fundador de mi instituto, *Concepción Mística de la Antropología*⁶ y *En el Corazón del Padre*,⁷ para explicar cómo vivir la oración continua.

La reflexión sobre este tema la expongo en tres apartados. Comenzamos preguntándonos qué es la oración. Para saberlo, hay que mirar a Cristo, su forma de ser, de actuar, de orar... y sobre todo hemos de preguntarnos ¿qué tiene Jesucristo en su corazón? En el corazón del Hijo está el Padre, por eso su oración es comunión con su Padre, nuestro Padre, y nos enseña que nuestra oración también es comunión de amor [1. *La oración del Hijo*].

Con este punto de partida vamos a adentrarnos en la oración cristiana por excelencia, el Padrenuestro [2. *La oración de los hijos*], deteniéndonos en tres momentos: primero, qué significa que podamos llamar a Dios “Papá”, “Abbá”; segundo, cómo hacer su voluntad; y tercero, de qué mal le rogamus continuamente que nos libre.

Finalmente [3. *Para que seamos santos*], veremos cómo la oración es expresión del deseo de Dios en la vida cotidiana, y nos es necesaria para perseverar en el camino de la santidad, a la que todos estamos llamados por expresa voluntad divina (cf. 1Tes 4,3)⁸.

1. La oración del Hijo

1.1 *Qué es la oración*

Cuando nos preguntamos qué es la oración, inmediatamente vienen a la mente numerosas expresiones de los santos. Por ej. todos conocemos la definición de Santa Teresa de Jesús responde: «tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama».⁹

«La oración —dirá san Agustín—, sepámoslo o no, es el encuentro de la sed de Dios y de la sed del hombre. Dios tiene sed de que el hombre tenga sed de Él»¹⁰.

⁶ F. RIELO, *Concepción mística de la antropología* (Fundación Fernando Rielo: Madrid, 2012) 142 págs.

⁷ F. RIELO, *En el Corazón del Padre* (BAC: Madrid, 2014) 154 págs.

⁸ Cf. CEDF, *Orientaciones*, 39.

⁹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, 8, citado en CEC 2709.

¹⁰ SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 64, 4, citado en CEC 2560.

«Para mí, —describe santa Teresa del Niño Jesús— la oración es un impulso del corazón, una sencilla mirada lanzada hacia el cielo, un grito de reconocimiento y de amor tanto desde dentro de la prueba como desde dentro de la alegría». ¹¹

A la pregunta ¿qué es oración?, Fernando Rielo, expresa: «mística ensoñación de todas las cosas divinas; soñar en Él, por Él, para Él, en todos los momentos del humano existir. Es elevar mi alma, en medio de todas las cosas que sean, a Cristo. Es un acto de ofrenda, lo que soy, lo que gozo o lo que padezco, mis virtudes y mis faltas, mis limitaciones, yo y mis apegos, mis defectos, todo allí se entrega... y esto es la oración. La oración es la suprema libertad del alma». ¹² Y podríamos continuar con muchísimas expresiones de los santos, de los fundadores, de los maestros de espiritualidad, que tratan de describir la acción del Espíritu Santo en el propio ser, la alabanza que les brota del corazón, la experiencia del amor de Dios.

Pero vamos directamente al Maestro.

1.2 *En el corazón de Cristo está el Padre*

¿Qué verían en Jesucristo sus discípulos? Observaban todos sus pasos, comentaban sus palabras, y seguro que más de una vez le siguieron ocultos en la noche cuando él se alejaba para orar. Le miraban con sorpresa, y con gran admiración, porque enseñaba con autoridad, porque hacía milagros, pero sobre todo por una forma de orar que nunca habían visto.

Jesús se retiraba a orar, unas veces solo (cf. Mc 6,46; Mt 14,23) y otras acompañado por alguno de ellos (cf. Lc 9,28; 22,41). A veces pasaba la noche en oración alejado de las multitudes que le buscaban (cf. Lc 6,12). Y siempre consultaba con su Padre antes de tomar decisiones o de hacer gestos importantes en su misión; ¹³ como cuando «levantando los ojos a lo alto, dijo: “Padre, te doy gracias porque me has escuchado; yo sé que tú me escuchas siempre; pero lo digo por la gente que me rodea, para que crean que tú me has enviado”» (Jn 11,41-42).

¹¹ SANTA TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma. Manuscritos autobiográficos* (BAC: Madrid, 1997) 246.

¹² F. RIELO PARDAL, *Fundador de las Misioneras y Misioneros Identes*, inédito.

¹³ Cf. CEDF, *Orientaciones*, 23.

Por eso no es de extrañar que «una vez que estaba Jesús orando en cierto lugar, cuando terminó, uno de sus discípulos le dijo: “Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a sus discípulos”» (Lc 11,1). Y Cristo les desvela lo que hay en su corazón: «Cuando oréis, decid: “Padre”» (Lc 11,2).

En el Corazón del Hijo está el Padre. Hacer su voluntad es su alimento. A él se dirige en todas las circunstancias, y todas sus oraciones «son expresión de un corazón en el que no hay la más mínima disociación entre amor y obediencia en la realización de su misión salvífica: su oración brota del gozo del Espíritu para dar gracias al Padre (cf. Lc 10, 21); se dirige al Padre con confianza antes de resucitar a Lázaro (cf. Jn 11, 41-42); pide por sus discípulos para que el mundo crea (cf. Jn 17); nace de su interior aceptando beber el cáliz de la cruz en el contexto de la pasión (cf. Lc 22, 42); suplica al Padre el perdón para sus verdugos desde la cruz (cf. Lc 23, 34), etc.».¹⁴

En el Corazón del Hijo está el Padre, por eso nos enseña a orar al Padre desde el propio corazón. Orad al Padre, que está en lo secreto, y no uséis muchas palabras, pues vuestro Padre sabe lo que os hace falta antes de que lo pidáis. ¿Qué significa que no usemos muchas palabras? Que la oración está hecha de voz, pero también de silencio. Cristo nos enseña a distinguir entre oración y rezo, entre devoción y piedad.

Las devociones son buenas, nos hacen bien porque recogen con gran belleza y expresividad lo que hay en el corazón pero no sabemos pronunciar. Sin duda cada uno de los presentes tenemos nuestras devociones particulares. Por ejemplo las jaculatorias. Seguro que más de una vez habremos pronunciado alguna: «Sagrado Corazón de Jesús, en Vos confío» o «Dulce Corazón de María, sed la salvación del alma mía». La propia Virgen María, ante el anuncio del Arcángel San Gabriel, de que ha sido elegida para ser Madre de Dios, expresa su inmenso gozo proclamando el Magnificat.

Lo importante es que estas devociones procedan del corazón creyente, y no se vacíen de contenido, con el grave peligro de habituarnos a pronunciar palabras que ni pensamos, ni sentimos, ni vivimos.

Cristo también nos deja una oración verbal, que tiene el mayor contenido teológico: el Padrenuestro.

Cristo pone palabras a lo que percibimos en lo hondo del corazón y no sabemos expresar. El Padrenuestro es rezo, pero es más que una oración vocal,

¹⁴ *Ibíd.* 22.

es palabra humana y palabra divina, palabra del Hijo de Dios, que nos enseña a relacionarnos con nuestro Padre celestial, Padre de todos, como hijos que somos, con el trato familiar de quien está en su casa.

1.3 *Su oración: el Padrenuestro*

«Vosotros –nos dice– orad así: “Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo, danos hoy nuestro pan de cada día, perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden, no nos dejes caer en la tentación, y líbranos del mal” (Mt 6, 9-13).

El Padrenuestro es la oración del Hijo, es la oración cristiana por excelencia. ¿Nos damos cuenta de que estamos llamando Padre a Dios, de que por gracia somos sus hijos? ¿Nos damos cuenta del alcance de las palabras que pronunciamos en el Padrenuestro?¹⁵ Pensemos en ello.

La oración del Señor contiene siete peticiones:

«Las tres primeras peticiones orientan el corazón del cristiano hacia Dios desde las mismas actitudes de amor y obediencia de Cristo. Si “lo propio del amor es pensar primeramente en Aquel que amamos”, lo primero que aflora en la oración no es el “yo” del discípulo, sino el deseo de que el nombre “de Dios” sea santificado, de que venga “su” reino y de que “su” voluntad [...] se cumpla así en la tierra como en el cielo. El discípulo que vive con el deseo ardiente de buscar el Reino de Dios y su justicia (cf. Mt 6, 33), lo primero que expresa en su oración es ese deseo y esto la convierte en un grito de amor a Dios y de confianza en Él».¹⁶

En las otras cuatro peticiones nos dirigimos a nuestro Padre desde la propia pequeñez y con conciencia filial, pidiéndole por las propias necesidades y por las de los demás; porque nos sabemos necesitados de su providencia, de su perdón por nuestras faltas, de que nos dé fortaleza en la tentación y nos libre del Maligno.¹⁷

¹⁵ «La última parte del Catecismo trata del sentido y la importancia de la oración en la vida de los creyentes (Sección primera). Se cierra con un breve comentario de las siete peticiones de la oración del Señor (Sección segunda). En ellas, en efecto, encontramos la suma de los bienes que debemos esperar y que nuestro Padre celestial quiere concedernos» (CEC 17).

¹⁶ CEDF, *Orientaciones*, 25.

¹⁷ *Ibíd.* 26.

La oración que nos enseña el Maestro es «el modelo y la norma de la oración auténticamente cristiana»¹⁸ (n. 27). Es la oración de los hijos de Dios. Cada una de las peticiones del Padrenuestro han de ser motivo de nuestra meditación y vivencia. No podemos ahora profundizar en todas. Esta tarde voy a detenerme solo en tres cuestiones:

1ª. En primer lugar, vamos a adentrarnos en el significado de ser hijos de Dios, a quien llamamos «Papá», «Abbá» (cf. Rom 8,15).

2ª. A continuación expresamos que, como hijos, queremos que se cumpla la voluntad de nuestro Padre. ¿Esto es posible?, ¿qué podemos hacer?

3ª. Finalmente, ¿de qué mal le rogamos continuamente que nos libre?

2. La oración de los hijos

2.1 Primera cuestión: ¡Abbá! ¡Padre!

En el evangelio de Mateo, la enseñanza del Padrenuestro (Mt 6,9-13) viene inmediatamente después del discurso sobre las bienaventuranzas y la llamada a actuar como nuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y manda la lluvia a justos e injustos» (Mt 5,45), esto es, a ser perfectos en el amor, como nuestro Padre celestial es perfecto (cf. Mt 5,48), a ser misericordiosos. Por tanto, cuando llamamos a Dios “Padre” le estamos diciendo que somos sus “hijos” y queremos actuar como él.

Esto implica tres actitudes o notas, en las que nos vamos a detener: la *filiación* (o tener conciencia filial), la *confianza* y el *amor* (esto es, vivir en estado de amor).

2.1.1 Primera actitud: filiación

«La oración del Señor es expresión de su relación filial con el Padre —subraya el documento de los Obispos—. Está, por tanto, dirigida a Dios y nunca es un ejercicio de introspección [...]. El Dios a quien el Señor se dirige tiene un rostro concreto. [...] Su obediencia [...] nace del amor. Los momentos de

¹⁸ *Ibíd.* 27.

mayor *kénosis* [vaciamiento] son ocasiones privilegiadas en las que la oración del Señor expresa, alimenta y vive humanamente su relación filial con el Padre. Es ese amor el que le lleva a vivir una entrega total y plena a la misión encomendada por el Padre». ¹⁹ No busquemos en otro lugar. Sólo Cristo es el Camino que nos conduce al Padre. Él nos enseña a ser hijos, a vivir con esta conciencia filial.

Fernando Rielo, nos dice a los misioneros y misioneras identes: «sabed que toda la oración de este mundo se resume en una sola palabra “Padre, te escucho”. [...] Estos coloquios marcan, caracterizan, la propia personalidad. Os invito a que encendáis y conservéis encendida la lámpara [...] en vuestro corazón, a fin de que os adentréis [...] en esa oración íntima que es espíritu y verdad». ²⁰

«Que os enamoréis de Él —nos anima— y que seáis hijos santos de Él. Que no hagáis nada sin esta oración que consiste en tener formada, desarrollada abundantísimamente vuestra filiación, y lleguéis a sellarla con el nombre de hijos. Yo, cada día [...] digo al amanecer: “¡He aquí a tu hijo!” Y al anochecer, estas mis palabras: “¡Padre mío, en tus manos encomiendo, deposito, mi espíritu!”». ²¹

Y llega al punto de pedirnos —cito de nuevo a mi Fundador—: «Ayudadme todos, como yo quiero ayudaros a vosotros, a que la palabra “Padre” sea cada día más pulida, más tierna, con mayor contenido, con mayor magnitud, con mayor grandeza, hasta que quede perfectamente cincelada y consumada. Que la palabra “Padre” sea la mejor pronunciada en este mundo, y que seáis los misioneros y misioneras identes quienes mejor la pronunciéis. Que esta palabra os haga famosos; es esta palabra la única que tiene la clave de este imperio espiritual que debéis conquistar para Él. “Yo te digo hoy: ¡Padre!”». ²²

2.1.2 Segunda actitud: confianza

Una característica fundamental de la conciencia filial es la confianza y, con ella, la constancia. Esta confianza filial en Dios es el criterio de autenticidad de la oración cristiana; como hijos, aceptamos que se haga siempre su voluntad, sin

¹⁹ *Ibíd.* 22.

²⁰ F. RIELO, *En el Corazón del Padre...*, 63.

²¹ *Ibíd.* 131.

²² *Ibíd.* 28-29.

dudar nunca de Él y poniéndonos al servicio de lo que su amorosa Providencia disponga para llevar a cabo su plan de salvación.²³

En el evangelio de Lucas, Cristo entrega la oración del Padrenuestro a sus discípulos porque estos le piden que les enseñe a orar (Lc 11,1-4). Y para que entiendan bien cómo han de hacer, no les enseña técnicas, sino que les pone ejemplos de la vida cotidiana: de un vecino inoportuno, que pide pan porque lo necesita, aunque sean ya altas horas de la noche, o de un padre que, aunque él sea malo, da a su hijo lo mejor que tiene. Así aprendemos a orar con confianza y con constancia, porque sabemos que nuestro Padre del cielo nos dará lo que necesitamos.

El problema está en que no sabemos bien qué es lo que nos conviene... por eso lo que más necesitamos es el Espíritu Santo, y el Padre nos lo dará si se lo pedimos (Lc 11,13).

Cristo nos advierte que no sabemos pedir, y san Pablo así lo expresa a la comunidad de cristianos de Roma: «el Espíritu acude en ayuda de nuestra debilidad, pues nosotros no sabemos pedir como conviene; pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables» (Rm 8, 26). «El Espíritu Santo, artífice de las obras de Dios, es el Maestro de la oración».²⁴

Confiemos en que la Providencia amorosa de nuestro Padre celestial cuida nuestros pasos. Esta era la certeza de santa Teresa de Lisieux, que expresa con un precioso relato, a modo de parábola, que escribe en su cuaderno espiritual. Vamos a leerlo:

«Imaginemos que el hijo de un sabio doctor tropieza en su camino con una piedra que le hace caer y romperse algún miembro. Inmediatamente acude su padre, lo levanta con amor, cura sus heridas empleando en ello todos los recursos de su arte. Pronto su hijo, completamente curado, le manifiesta su gratitud. Cierzo ¡este hijo tiene muchos motivos para amar a su padre!

Pongamos otro ejemplo. El padre sabe que en el camino de su hijo hay una piedra. Se apresura sin que nadie le vea a llegar antes que su hijo y la retira. Ciertamente este hijo, objeto de tan preveniente ternura de su padre, si desconoce la desgracia de que su padre le ha librado no dará muestras de gratitud y le *amará menos* que si hubiese sido curado por él... Pero si llega a conocer el peligro de que se ha librado, ¿no le *amará mucho más*? Pues yo soy esta hija, objeto del *amor preveniente* de un Padre que envió su Verbo para

²³ Cf. CEDF, *Orientaciones*, 23.

²⁴ Esto será el objeto de la cuarta parte del Catecismo (CEC 741).

rescatar no a los *justos* sino a los *pecadores* (Mt 9,13). El que quiere que yo le *ame* porque me ha *perdonado*, no mucho sino todo (Lc 7,49), no ha esperado a que yo le ame mucho como santa Magdalena. Ha querido *que yo sepa* cómo me había amado con amor de *inefable prevención* para que ahora yo ¡le ame con *locura!*... ». ²⁵

La confianza en el Padre nos va introduciendo en el conocimiento de su infinito amor. Sé que quien cuida con tanto mimo a las aves del cielo y a los lirios del campo, más aún lo hace con sus hijos queridos (cf. Mt 6,25-34). «La oración confiada –nos dice el Papa Francisco– es una reacción del corazón que se abre a Dios frente a frente, donde se hacen callar todos los rumores para escuchar la suave voz del Señor que resuena en el silencio». ²⁶

Para orar hay que hacer silencio interior y ensanchar el corazón, porque orar es amar. María, la Madre de Dios, la primera discípula, es la gran maestra del silencio para acoger en su corazón cuanto viene de Cristo (cf. Mt 2,19.51). Ella, mejor que nadie, sabe escuchar a Dios. Nuestra Madre nos enseña que la oración es palabra, pero también silencio y sobre todo amor.

2.1.3 Tercera actitud: amor

Seguramente hemos asistido en muchas ocasiones a vigilias de oración, a tiempos de adoración, en un clima muy bello, presididos por la Eucaristía, con cantos y plegarias que nos ayudan a elevar el espíritu. ¿Qué hago en ese tiempo? Seguro que en algunos de nosotros surgen sentimientos de piedad, incluso de emoción religiosa; en otros, de aflicción y arrepentimiento, al contemplar la propia pequeñez y la desbordante misericordia del Padre... pero quizás otras personas no sientan nada, solo vacío, aridez.... ¿Quién ora mejor? La oración no depende del sentimiento sino de la intención del corazón.

La oración es amor, y el amor en esta vida, va acompañado del dolor, que es una aflicción al ver que aún no se cumple en plenitud la voluntad del Padre. Fernando Rielo habla del «dolor del amor»; ²⁷ santa Catalina de Siena confiesa que «a quien le crece el amor, le aumenta el dolor». ²⁸ Para los santos, la oración

²⁵ SANTA TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma...*, 78.

²⁶ FRANCISCO, *Gaudete et exsultate* (19.3.2018) n. 149.

²⁷ F. RIELO, *En el Corazón del Padre...*, 25, nota 3.

²⁸ SANTA CATALINA DE SIENA, *El Diálogo*, en *Obras de Santa Catalina de Siena* (BAC: Madrid, 1991) 64.

es súplica de mayor amor en un corazón que siempre se les queda pequeño. ¡Cómo resuenan las palabras del profeta Ezequiel: «Os daré un corazón nuevo, y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne» (Ez 36,26).

Benedicto XVI, hablando de santa Catalina de Siena, relata un episodio de la vida de esta gran mística que se conoce como «el intercambio del corazón». Según relato de su biógrafo, Raimundo de Capua, «el Señor Jesús se le apareció con un corazón humano rojo esplendoroso en la mano, le abrió el pecho, se lo introdujo y dijo: “Amada hija mía, así como el otro día tomé tu corazón, que tú me ofrecías, ahora te doy el mío, y de ahora en adelante estará en el lugar que ocupaba el tuyo”». ²⁹ «Dicho esto, cerró la abertura que había hecho en el costado de ella —sigue relatando el beato Raimundo de Capua—, y como signo del milagro, quedó en aquel punto de su carne una cicatriz, como aseguraron a mí y a otros sus compañeras que pudieron verla». ³⁰

El Papa Benedicto XVI expresa que, al igual que la santa de Siena, «todo creyente siente la necesidad de uniformarse a los sentimientos del corazón de Cristo para amar a Dios y al prójimo como Cristo mismo ama. Y todos nosotros podemos dejarnos transformar el corazón y aprender a amar como Cristo, en una familiaridad con él alimentada con la oración, con la meditación sobre la Palabra de Dios y con los sacramentos, sobre todo recibiendo frecuentemente y con devoción la sagrada Comunión». ³¹

Todos podemos aspirar a vivir esta familiaridad con Cristo. Quizás pensemos que los expertos en la oración son los sacerdotes o los consagrados, y no cabe duda de que tenemos experiencia de oración; pero una madre, un padre de familia, también sabe perfectamente qué es orar, porque orar es amar, y quien tiene la experiencia cierta de amar continuamente puede orar continuamente. Esto es algo que nos repite el Presidente de mi Instituto, P. Jesús Fernández: nadie dice «yo amo a mi hijo de 5 a 7, o tres horas al día», porque mi vida está entregada a mi hijo siempre, cuando estoy con él y cuando estoy en el trabajo o preparando la comida, o donde sea... porque el amor es un estado de ser. Así es la oración. Un estado de ser continuo.

²⁹ BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (24.11.2010).

³⁰ Cf. L. GROSSO GARCÍA, *El amor más acá del alma. La consagración desde la sensibilidad de una mujer: Raïssa Maritain (1883-1960)* (Publicaciones Claretianas: Madrid, 1998) 175-176.

³¹ BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (24.11.2010).

Vamos a entenderlo mejor entrando en la segunda cuestión: «hacer tu voluntad».

2.2 Segunda cuestión: Hacer tu voluntad

En el Padrenuestro suplicamos al Padre que se haga su voluntad. Que se haga su voluntad en mí. «Lo más importante es vivir según la voluntad de Dios y no simplemente disponer de la propia vida con una más o menos buena intención [...] No se trata de elaborar un proyecto que responda a un concepto de bien [...] Se puede uno obstinar incluso en cosas sacrosantas y hacerlas así instrumento de afirmación de la propia voluntad. Puede uno adueñarse de la propia vida, de las virtudes, de ideas piadosas y devotas o de grandes valores, y en el fondo estar persiguiendo la propia voluntad».³²

Santa Teresita del Niño Jesús lo tenía muy claro: «No quiero ser una *santa a medias*, no me asusta sufrir por vos. Sólo temo una cosa: conservar la voluntad propia. ¡Tomadla, pues, *yo escojo todo lo que vos queráis!*».³³ Para servir al amor hay que renunciar a la autoafirmación,³⁴ a la autorreferencialidad,³⁵ dirá el Papa Francisco.

Cuando rezamos «hágase tu voluntad» surgen inmediatamente dos preguntas: ¿cuál es la voluntad de Dios?, y ¿qué puedo hacer yo para que se haga su voluntad, en mí y en todos?

La primera respuesta es muy clara y directa: «La voluntad de Dios es nuestra santificación» (1Tes 4,3) explica san Pablo a la comunidad de Tesalónica.

Y, ¿qué puedo hacer yo para que se haga su voluntad, esto es, para que seamos santos? Me parece que también la respuesta es muy clara y práctica: vivir y transmitir el Evangelio de la santidad en lo cotidiano.

«No se puede separar la vida y la oración»;³⁶ es posible «orar constantemente» (cf. 1Tes 5,17), «No nos ha sido prescrito trabajar, vigilar y ayunar

³² M. I. RUPNIK, *Le abrazó y le besó* (PPC: Madrid, 1997) 46-47.

³³ SANTA TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma...*, 21.

³⁴ M. I. RUPNIK, *Le abrazó y le besó...*, 47.

³⁵ FRANCISCO, *Evangelii gaudium* (24.11.2013) 8.

³⁶ CEDF, *Orientaciones*, 24: «En este tiempo en el que parece que para muchos el primer problema de la oración es la cuestión de las técnicas para entrar en ella, llama la atención que Jesús no diera muchas instrucciones sobre esto. Para Él es más importante la sencillez exterior y la sinceridad interior. Esta es la clave para entender las breves indicaciones del Señor a los discípulos sobre cómo orar que encontramos en los textos evangélicos: no se puede separar la vida y la oración (cf.

constantemente; pero sí tenemos una ley que nos manda orar sin cesar»,³⁷ enseñaba el monje Evagrio (345-399). Estamos llamado a un estado de oración continua: «es necesario orar siempre, sin desfallecer» (Lc 18,1) nos enseña Cristo; «sed constantes en orar» (1Tes 5,17) exhorta san Pablo.³⁸

Leemos en el Catecismo de la Iglesia Católica: «Oración y vida cristiana son inseparables porque se trata del mismo amor y de la misma renuncia que procede del amor. La misma conformidad filial y amorosa al designio de amor del Padre. La misma unión transformante en el Espíritu Santo que nos conforma cada vez más con Cristo Jesús. El mismo amor a todos los hombres, ese amor con el cual Jesús nos ha amado» (n. 2745).

La oración continua es amor continuo, en respuesta filial al primer mandamiento, siempre vigente, como Cristo nos recuerda: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente» (Mt 22,37). Esto es con todo nuestro ser, con todo nuestro actuar. Así se ora continuamente.

Benedicto XVI, comentando las palabras de san Pablo a los Filipenses, «tened entre vosotros los sentimientos propios de Cristo Jesús» (Flp 2,5), afirma que «sentir como sentía Jesús [es] conformar nuestro modo de pensar, de decidir, de actuar, a los sentimientos de Jesús».³⁹ Esto es orar continuamente.

Fernando Rielo explica la oración continua refiriéndola a las tres facultades del alma: la facultad intelectiva o mente, por la que tenemos la capacidad de pensar; la facultad volitiva o voluntad, por la que tenemos la posibilidad de desear; y lo que él denomina facultad unitiva o unión, por la que tenemos la libertad de elegir y actuar en consecuencia.

Orar continuamente requiere educar nuestra forma de ser, con el esfuerzo personal y sobre todo con la ayuda de la gracia, y muy especialmente de las

Mt 7,21); por eso, para presentar la ofrenda en el altar, es necesario estar en paz con los hermanos (cf. Mt 5, 23-25); la oración que nace del amor de Dios incluye pedir por los perseguidores (cf. Mt 5, 44); para orar en lo secreto, donde solo el Padre lo ve, no se necesitan muchas palabras (cf. Mt 6, 6-8); pedir perdón a Dios exige perdonar desde el fondo del corazón a los enemigos (cf. Mt 6, 14-15); para que la oración sea eficaz, hay que confiar en que ya se ha recibido lo que se ha pedido (cf. Mc 11, 24); es necesario orar siempre sin cansarse (cf. Lc 11, 5-13; 18, 1); la oración que llega a Dios nace de un corazón humilde (cf. Lc 18, 9-14); el cristiano reza en el Nombre de Jesús (cf. Jn 14, 13-14)».

³⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico*, 49, citado en CEC 2742.

³⁸ Cf. Rom 1,10; 12,12; Ef 6,18; Col 1,3; 2Tes 1,11.

³⁹ BENEDICTO XVI, Audiencia general (26-10-2005).

virtudes teologales.⁴⁰ Nuestras facultades humanas están preparadas para creer, esperar y amar, pero la vida de un cristiano no puede basarse en razonamientos, deseos y proyectos de este mundo, por muy lógicos, nobles y loables que sean, sino en la vida teologal.⁴¹

Para educarnos en una vida de oración continua, hemos de aprender a orar con cada una de nuestras facultades, agraciadas por las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

- La fe es la virtud teologal que abre nuestra inteligencia para creer en Dios y en cuanto él nos ha revelado; pero no es un creer sin más, pues se manifiesta en las obras y actúa por la caridad (cf. CEC 1814-1816).
- La esperanza es la virtud teologal que corresponde al anhelo de felicidad que Dios ha puesto en el corazón de todo hombre; nos protege del desaliento; nos sostiene en las pruebas; dilata nuestro corazón para no ceder al egoísmo y llevar a este mundo el amor de Dios, mientras caminamos hacia la plenitud de la vida eterna (cf. CEC 1818).
- «La caridad, finalmente, es la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas, por ser quien es, por él mismo, y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios (cf. CEC 1822); más aún, nos amamos unos a otros como Cristo nos ha amado, porque este es su mandamiento nuevo (cf. Jn 15,9.12). La caridad es el vínculo que hemos de vivir entre los hermanos (cf. Col 3,14).

Esto es algo muy práctico y cotidiano, que incide en lo más íntimo de nuestras vivencias y en lo más externo de nuestras acciones, porque supone pensar, discernir, concebir la realidad, mirar a los demás con una inteligencia que está formada por la fe; desear, querer, apreciar, anhelar con una voluntad que está formada por la esperanza; y finalmente, resolver, elegir, decidir, actuar con una libertad que está formada por la caridad.

De nuevo Fernando Rielo, nos enseña que la oración continua es una forma de relación con la Santísima Trinidad. Es orar con la mente enriquecida por la fe, con la voluntad fortalecida por la esperanza, con la libertad formada por la

⁴⁰ Cf. L. GROSSO GARCÍA, *En la escuela de la santidad. Formación y configuración con Cristo en la vida consagrada* (Publicaciones Claretianas: Madrid 2016), 54-67.

⁴¹ Cf. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor* (EDICEP: Valencia, 1990).

caridad. Para ello nos ejercitamos con tres actos religiosos que llamamos: en la mente, recogimiento; en la voluntad, quietud; en la facultad unitiva, unción. Aunque aprender esta forma de oración continua, propia de los misioneros y misioneras identes, requiere tiempo y acompañamiento espiritual, quiero explicarla ahora muy brevemente y, por supuesto, quedamos a disposición de una explicación más detallada y vivencial para aquellas personas que lo deseen.

2.2.1 Primer acto: recogimiento

Llamamos *recogimiento* al acto religioso de la mente, «por el cual podemos hacer silencio orante y transformante a los pensamientos, recuerdos y sentimientos inútiles, nocivos y obsesivos por amor de nuestra inteligencia a Dios: Amarás al Señor, tu Dios, con toda tu mente (Mt 22,39)».⁴²

Muchas veces nuestra mente está dispersa, distraída en fantasías inútiles o, lo que es peor aún, obstinada en llevar la razón, criticando y juzgando a los demás o creyendo que lo que yo pienso es lo mejor... ¡Le pasó al propio san Pedro! Jesús acaba de revelar a los apóstoles que irá a Jerusalén y la pasión que allí sufrirá, ante lo que Pedro se lo lleva aparte para intentar disuadirle: «Señor! Eso no puede pasarte». Pero Jesús se volvió y dijo a Pedro: «¡Apártate de mí, Satanás!» Eres para mí piedra de tropiezo, porque tú piensas como los hombres, no como Dios» (cf. Mt 16,21-23). Son palabras muy duras de Cristo al discípulo elegido para poner al frente de su Iglesia.

Es evidente el contraste entre el designio de amor del Padre, que no llegamos a comprender, y las expectativas, los deseos y los proyectos de los discípulos. Pensar según el mundo es la mundanidad espiritual de la que tanto nos previene el Papa Francisco, es dejar aparte a Dios, no aceptar su designio de amor, casi impedirle cumplir su sabia voluntad aunque se lo estemos pidiendo al rezar el Padrenuestro.⁴³

Tenemos que aprender a desprendernos de esta forma mundana de razonar y creer más en Dios. Hay un texto muy hermoso de la primera encíclica del Papa Francisco, *Lumen fidei*; dice así: «La fe no sólo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver. En muchos ámbitos de la vida confiamos en otras personas que conocen

⁴² F. RIELO, *Concepción mística de la antropología...*, 124.

⁴³ Cf. FRANCISCO, *Evangelii gaudium* (24-11-2013) 93-97; BENEDICTO XVI, *Ángelus* (28-8-2011).

las cosas mejor que nosotros. Tenemos confianza en el arquitecto que nos construye la casa, en el farmacéutico que nos da la medicina para curarnos, en el abogado que nos defiende en el tribunal. Tenemos necesidad también de alguien que sea fiable y experto en las cosas de Dios. Jesús, su Hijo, se presenta como aquel que nos explica a Dios (cf. Jn 1,18). La vida de Cristo —su modo de conocer al Padre, de vivir totalmente en relación con él— abre un espacio nuevo a la experiencia humana, en el que podemos entrar».44

Orar como Cristo lo hace significa adquirir la forma de pensar de Cristo en su diálogo de amor con el Padre; para ello, hemos de educar nuestra mente, y aprender a pensar desde la fe.

Tiene el signo del silencio, para percibir el susurro de Dios, abrir los ojos a la contemplación y soñar su Reino ya entre nosotros.

2.2.2 Segundo acto: quietud

Llamamos *quietud* al acto religioso de la voluntad, «por el cual podemos poner paz oferente y transformante a los deseos, imaginaciones y afectos desviados, nocivos y obsesivos, por amor de nuestra voluntad a Dios: Amarás al Señor, tu Dios, con toda tu voluntad (fuerzas) (Mc 12,30; Lc 10,27)».45

¡Cuántas cosas nos inquietan! Expectativas, preocupaciones, temores, o deseos desbordados. También encontramos un ejemplo entre los apóstoles de Cristo. Mientras iban de camino para subir a Jerusalén Santiago y Juan, con su madre, se le acercan para pedirle sentarse uno a su derecha y el otro a su izquierda, cuando esté en su gloria (cf. Mt 20,20-28. Cristo va más allá de este deseo humano y les pregunta si serán capaces de beber el cáliz que él ha de beber en obediencia a la voluntad amorosa del Padre.

La vivencia de la quietud nos libra de la impulsividad del instinto, de las garras de la ambición, del desánimo ante las adversidades, para adquirir una voluntad firme, rica en esperanza, porque sabemos en quién hemos puesto nuestra confianza.

Orar como Cristo lo hace significa adquirir la forma de desear de Cristo en su hacer la voluntad del Padre; para ello, hemos de educar nuestra voluntad, y aprender a desear desde la esperanza.

44 FRANCISCO, *Lumen fidei* (29-6-2013) n. 18.

45 F. RIELO, *Concepción mística de la antropología...*, 124.

Tiene el signo de poner paz en relación a todo lo perverso, lo inútil, lo enajenante, para habituarnos a querer lo que es más perfecto y más noble, según el criterio evangélico.

2.2.3 Tercer acto: unción

Llamamos *unción*⁴⁶ al acto religioso de la facultad unitiva, «por el que los cristianos nos podemos unir a Dios aceptando intelectualmente el Evangelio, resolviendo los conflictos de las pasiones a la luz del Evangelio y desarrollando en el ejercicio de nuestra libertad, de nuestras intenciones y de nuestras tendencias, un verdadero espíritu evangélico, por amor de nuestra acción unitiva a Dios: Amarás al Señor, tu Dios, con toda tu unción (alma, corazón) (Lc, 10,27; Mc 12, 30)». ⁴⁷

¿Qué criterios rigen mis decisiones? ¿Cuáles son mis referentes para actuar? Como los discípulos, aprendemos a actuar como Jesucristo viviendo con él, caminando a su lado, con ese trato familiar que ha quedado recogido en los Evangelios. Seguir a Cristo significa hacer de su vida, del Evangelio, mi forma de vida, el método, el camino para alcanzar la santidad que nos pide, porque él mismo lo afirma: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6).

Los misioneros y misioneras identes queremos vivir y transmitir el Evangelio en cada momento y circunstancia de la vida. A ello nos ayuda lo que nuestro Padre Fundador llama «unión formulativa», esto es la fórmula o forma de vida que nos presenta el Evangelio, y en particular la «lección didáctica», que es ese texto del Evangelio que he de aplicar concretamente ahora a mi propia vida espiritual; se dice didáctica porque Cristo es el Maestro. Pero explicar todo esto ya llevaría más tiempo.

Orar como Cristo lo hace significa, en definitiva, adquirir la forma de actuar de Cristo en su total comunión con el Padre; para ello, hemos de educar nuestra forma de obrar, y aprender a actuar desde la caridad.

⁴⁶ F. RIELO, *Concepción mística de la antropología...*, 124, nota 79: «La unción se refiere al acto religioso (religante) de la unión o facultad unitiva por el que se nos da la capacidad, la gracia, para unirnos con el Absoluto no de cualquier forma, sino con un sentido de humildad, de espíritu de obediencia y de aceptación de la voluntad divina. El medio que tenemos los cristianos es el Evangelio (incluyendo en él o desde él toda la Sagrada Escritura: Antiguo Testamento y Nuevo Testamento)».

⁴⁷ F. RIELO, *Concepción mística de la antropología...*, 124-125.

Esta forma de oración tiene el signo de la libertad, que es la capacidad de elegir lo mejor, más aún, de elegir a quien amar. Jesucristo declara que no hay término medio: o conmigo o contra mí (cf. Lc 11,23). ¡Te elijo, Señor! Esta es mi libertad, el poder que me has otorgado.

2.3. Tercera cuestión: libranos del mal

Hemos visto cómo orar continuamente con los pensamientos, los deseos, las acciones. Esto es posible, con la ayuda de la gracia. Pero también tenemos la experiencia de que hay dificultades de diversa índole que turban nuestro estado de oración. Por eso, en las dos últimas peticiones del Padrenuestro le suplicamos que no nos deje caer en la tentación y nos libre del mal.

Esta fue también una súplica de Cristo al Padre en la oración de la última cena: «No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno» (Jn 17, 15).

Leemos en el Catecismo de la Iglesia Católica: «En esta petición, el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios. El “diablo” [“dia-bolos”] es aquél que “se atraviesa” en el designio de Dios y su obra de salvación cumplida en Cristo» (CEC 2851). El Maligno acecha para tratar de impedir que vivamos la plenitud del amor. «Como creyentes no podemos ignorar la presencia y acción del “príncipe de este mundo” para invertir los valores evangélicos y proponer formas de ser, pensar y actuar que son perversión de la libertad y de la verdad».48 Esto es una advertencia constante del Magisterio.49

⁴⁸ L. GROSSO GARCÍA, *A imagen de la Trinidad. Para comprender las «mutuae relationes»*. *Eclesiología de comunión y vida consagrada* (Madrid: BAC, 2019) 103.

⁴⁹ Por citar algunos textos: SAN PABLO VI, *Audiencia general* (15-11-1972): «¿Cuáles son hoy las necesidades mayores de la Iglesia? No os sune como simplista, o justamente como supersticiosa e irreal nuestra respuesta; una de las necesidades mayores es la defensa de aquel mal que llamamos Demonio». SAN JUAN PABLO II, *Audiencia general* (23-7-1986): «“Satanás”, el espíritu rebelde, quiere su propio reino, no el de Dios, y se yergue como el primer “adversario” del Creador, como opositor de la Providencia, como antagonista de la amorosa sabiduría de Dios»; Audiencia general (13-8-1986): La caída de los ángeles rebeldes. BENEDICTO XVI, *Angelus* (17-2-2013): «el espíritu del mal naturalmente se opone a nuestra santificación y busca que nos desviemos del camino de Dios»; Palabras al término de los Ejercicios espirituales en Vaticano (23-2-2013): «Y parece casi que el maligno quiere permanentemente ensuciar la creación, para contradecir a Dios y hacer irreconocible su verdad y su belleza».

El Papa Francisco, en la exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*, insiste en que la vida cristiana es un combate permanente, no sólo contra la mentalidad mundana, sino «una lucha constante contra el diablo, que es el príncipe del mal» (GEx 159). No pensemos que es un símbolo, un mito, una representación, o una idea... que es lo que quiere hacernos creer para que bajemos la guardia, porque «precisamente, la convicción de que este poder maligno está entre nosotros, es lo que nos permite entender por qué a veces el mal tiene tanta fuerza destructiva» (GEx 160).

En la Iglesia estamos especialmente expuestos a la acción del mal, que pretende contagiarnos de mundanidad y distorsionar la concepción evangélica de la realidad, apresándonos en reduccionismos ideológicos⁵⁰ con apariencia de verdad.

Pero «Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros?» (Rm 8, 31), decía san Pablo. No hemos de temer, pero sí vigilar y orar para ser librados del mal. El propio Cristo fue tentado cuando se retiró a orar al desierto, al inicio de su vida pública, y nos ha enseñado cómo vencer la tentación.

En la oración de Cristo, sobre la que hemos venido meditando, «el centro no son sus deseos ni la consecución de una felicidad terrena al margen de Dios, sino la comunión con el Padre».⁵¹ Y nosotros ¿qué tenemos en el corazón? Pensemos, con sencillez, qué nos impide vivir en oración: ¿el egoísmo?, ¿la falta de tiempo?, ¿la duda?, ¿el desánimo?, ¿la sequedad interior?... Santa Teresa del Niño Jesús confesaba: «Algunas veces mi espíritu se halla en sequedad tan grande que le es imposible lograr un solo pensamiento que me una con Dios. Entonces rezo *muy despacio* un Padrenuestro».⁵² También nosotros, en cada Padrenuestro, pidamos al Padre con total confianza filial que no nos deje caer en la tentación, para que cada día le demos más gloria con nuestra vida, para que crezcamos en intimidad con las Personas divinas.

Esta es la finalidad de la oración, crecer en la comunión con el Padre, en el diálogo íntimo con él. Y esto es la santidad, porque «ser santo no es otra cosa que hablar con Dios como un amigo habla con el amigo».⁵³

⁵⁰ Nuestra visión de la realidad puede estar falseada, contaminada o distorsionada por el reduccionismo, el exclusivismo y el fanatismo o imposición, correspondientes a tres actitudes negativas que proceden de la degradación intelectual, moralizante y psicologizante. Sobre *la distorsión de la visión por las ideologías* Cf. F. RIELO, *Concepción mística de la antropología...*, 99-101.

⁵¹ CEDF, Orientaciones, 23.

⁵² SANTA TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma...*, 247.

⁵³ J. RATZINGER, *L'Osservatore Romano* (6.10.2002).

Conclusión: para que seamos santos

«¡No tengáis miedo a ser santos!», nos dijo muchas veces san Juan Pablo II. Seguro que algunos de los presentes recuerdan sus palabras en Santiago de Compostela, con motivo de la IV Jornada mundial de la juventud:

«Os invito, queridos amigos, a descubrir vuestra vocación real para colaborar en la difusión de este Reino de la verdad y la vida, de la santidad y la gracia, de la justicia, el amor y la paz. Si de veras deseáis servir a vuestros hermanos, dejad que Cristo reine en vuestros corazones, que os ayude a discernir y crecer en el dominio de vosotros mismos, que os fortalezca en las virtudes, que os llene sobre todo de su caridad, que os lleve por el camino que conduce a la “condición del hombre perfecto” ¡No tengáis miedo a ser santos! Esta es la libertad con la que Cristo nos ha liberado (cf. Gál 5,1)».⁵⁴

¿Nos da miedo aspirar a la santidad? ¿Pensamos que es una meta demasiado alta para nosotros? Pues eso es una tentación, de la que nos previene el Papa Francisco: «Muchas veces tenemos la tentación de pensar que la santidad está reservada sólo para quienes tienen la posibilidad de tomar distancia de las ocupaciones ordinarias, para dedicarse exclusivamente a la oración. Pero no es así. [...] estamos llamados a ser santos precisamente viviendo con amor y ofreciendo el propio testimonio cristiano en las ocupaciones de cada día. Y cada uno en las condiciones y en el estado de vida en el que se encuentra. [...] “Pero, padre, yo trabajo en una fábrica; yo trabajo como contable, siempre con los números, y allí no se puede ser santo...”. —“Sí, se puede. Allí donde trabajas, tú puedes ser santo. Dios te da la gracia para llegar a ser santo. Dios se comunica contigo”. Siempre, en todo lugar se puede llegar a ser santo, es decir, podemos abrirnos a esta gracia que actúa dentro de nosotros y nos conduce a la santidad».⁵⁵

Todos estamos llamados a ser santos. Y a serlo juntos, ayudándonos, porque cuando nos reunimos con esta finalidad, en el nombre de Cristo, él está en medio de nosotros (cf. Mt 18,20). Ojalá salgamos todos de aquí con esta convicción y con este propósito. Vivir la santidad es lo mejor que nos puede pasar ¡y es posible!

⁵⁴ SAN JUAN PABLO II, *Homilía* (20.8.1989).

⁵⁵ FRANCISCO, *Audiencia general* (19.11.2014).

Y por si aún nos quedara alguna duda, el Papa nos invita a hacer, ahora, un examen de conciencia, que cada uno responda a sí mismo, en silencio: «¿cómo hemos respondido hasta ahora a la llamada del Señor a la santidad? ¿Tengo ganas de ser un poco mejor, de ser más cristiano, más cristiana? Este es el camino de la santidad. Cuando el Señor nos invita a ser santos, no nos llama a algo pesado, triste... ¡Todo lo contrario! Es la invitación a compartir su alegría, a vivir y a entregar con gozo cada momento de nuestra vida, convirtiéndolo al mismo tiempo en un don de amor para las personas que están a nuestro alrededor. Si comprendemos esto, todo cambia y adquiere un significado nuevo, un significado hermoso, un significado comenzando por las pequeñas cosas de cada día».⁵⁶

Este es el Evangelio, la buena noticia, ¡la gran noticia! ¡Todos estamos llamados a vivir la santidad en lo cotidiano!, y para ello hemos de distinguirnos ante todo en el arte de la oración.⁵⁷

Vayamos, pues, también nosotros, esta tarde, como los primeros discípulos, a pedir al Maestro «Señor, enséñanos a orar» (Lc 11,1). Y Cristo, también hoy, nos responde: cuando oréis decid: Padrenuestro.

⁵⁶ FRANCISCO, *Audiencia general* (19.11.2014).

⁵⁷ Cf. SAN JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 30-34.

**SEGÚN LA TEOLOGÍA DEL CUERPO DE JUAN PABLO II,
¿EN QUÉ MEDIDA LA AFECTIVIDAD HUMANA
ES PORTADORA DE UN MENSAJE ÉTICO?**

**Hna. Nazará,
Familia monástica de Belén,
de la Asunción de la Virgen y de San Bruno,
Monasterio Nuestra Señora del Rosario, Couço (Portugal)**

Introducción

I. CLARIFICACIONES SOBRE LAS NOCIONES DE LEY NATURAL Y DE SENSIBILIDAD

1. Malentendidos sobre la manera de comprender la ley natural

1.1 *La persona humana y la moralidad*

1.2 *El sentido de la palabra “naturaleza” en la ley natural*

1.2.1 Exégesis de la palabra *physis* en el Nuevo Testamento

1.2.2 Significado de la palabra “naturaleza” según el personalismo de K. Wojtyła

2. La espontaneidad de las pasiones en una “antropología adecuada”

2.1 *La afectividad como sensibilidad –recta o no– a los valores*

2.2 *Necesidad y momento de la verdad*

2.3 *Necesidad y medios de integración*

II. LA RECEPTIVIDAD DEL HOMBRE A LA LEY NATURAL SEGÚN LAS ETAPAS DE LA SALVACIÓN

1. Afectividad y ley natural en la condición de justicia original

1.1 *Tres características de este estado en la «Teología del cuerpo» de Juan Pablo II*

1.1.1 La soledad de los orígenes

1.1.2 La unidad de los orígenes

1.1.3 La desnudez de los orígenes

1.2 *La sensibilidad en la etapa de la inocencia original y la ley natural*

2. Afectividad y ley natural en la condición post-lapsaria

2.1 *Conmoción antropológica y moral causada por la caída*

2.2 *La sensibilidad del hombre de la concupiscencia y la ley natural*

2.3 *El hombre de la concupiscencia redimido por Cristo (natura lapsa et redempta)*

3. Afectividad y ley natural en la escatología

3.1 *Descripción del estado escatológico*

3.2 *La sensibilidad y la ley natural en la etapa escatológica*

Conclusión: la ley del don

Introducción

En un discurso pronunciado en la universidad de Letrán, el Papa Benedicto XVI habló audazmente del “mensaje moral contenido en el ser”, reafirmando así su enseñanza del año anterior de que “el Creador ha inscrito la ley natural en nuestro propio ser, reflejo en nuestro corazón de su idea creadora, como brújula y medida interior de nuestra vida”.¹

Estas afirmaciones plantean una serie de preguntas: ¿podemos encontrar realmente el paso entre el ser y la obligación moral sin caer en la crítica del *paralogismo moral*? ¿Existe algún rastro de este mensaje ético en la persona humana y, en particular, en su sensibilidad? ¿Puede considerarse la sensibilidad fiable, en sintonía con los verdaderos valores?

Responder a estas preguntas se ha vuelto doblemente difícil en el mundo actual: por una parte, por el olvido de la sabiduría metafísica que nos permite vincular el ser y el bien; por otra, porque sin la Revelación carecemos necesariamente de perspectiva en relación con nosotros mismos, especialmente en relación con nuestra propia afectividad.

En este trabajo nos proponemos interrogarnos sobre el mensaje moral contenido en nuestra sensibilidad. El Magisterio no ha abordado directamente esta cuestión, pero documentos recientes³ han mostrado un creciente interés por ella. A partir de los textos conciliares, del *Catecismo de la Iglesia Católica* y del documento de la Comisión Teológica Internacional *Una nueva mirada sobre la ley natural*,⁴ es posible identificar elementos de respuesta que sirvan de principios para nuestra reflexión. Nuestra reflexión se realizará en el marco de

¹ Véanse “Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural” (12.II.2007), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul.html; “Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica” (27.04.2006), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060427_pont-comm-biblica.html.

² Para la filosofía analítica no se puede atribuir valor lógico a las proposiciones normativas.

³ Por ejemplo, pero no exclusivamente las últimas exhortaciones e instrucciones para la formación en la vida consagrada.

⁴ Comisión Teológica Internacional (CTI), *En busca de una ética universal. Una nueva mirada a la ley natural* (2009). https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_sp.html. De ahora en adelante, NRLN.

Según la *TdC*, ¿en qué medida la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?

la *Teología del Cuerpo* del Papa S. Juan Pablo II,⁵ que a veces intentaremos clarificar mediante el análisis de su obra anterior *Persona y acción*.⁶ Como sabemos, Karol Wojtyła es ciertamente a quien el Vaticano II debe el redescubrimiento y la renovación de la visión del hombre como persona a través de una “antropología adecuada”⁷, tanto filosófica como teológicamente. En la primera parte intentaremos precisar los términos de la problemática. En lo que se refiere a la ley natural, debemos aclarar algunos malentendidos comunes, puestos de relieve por el citado documento de la CTI: se trata de todo lo contrario a un mero fisicismo o a una adaptación ecológica al medio; la Palabra de Dios y la filosofía personalista de K. Wojtyła nos ayudarán a aclarar el significado de la palabra “naturaleza” en la expresión “ley natural”. Esta será la primera subsección.

En cuanto a la sensibilidad, debemos precisar cómo afecta a nuestra percepción de la ley natural. La espontaneidad de nuestras pasiones, ¿nos impedirá captar sus preceptos o más bien nos ayudará a hacerlo? Para arrojar luz sobre esta cuestión, en la segunda subsección recurriremos a análisis extraídos de *Persona y acción*, que nos permitirán abordar la sensibilidad humana desde el ángulo de su receptividad a los valores: el poder de las emociones y sus límites.

Sin embargo, un gran obstáculo se interpone en nuestro camino: todo lo que conocemos de la experiencia son nuestras emociones post-lapsarias. De ahí la necesidad de remitirnos a la antropología teológica para situar la comprensión de nuestra sensibilidad en un marco más amplio. Este marco debe abarcar el plan de salvación del Creador y su desarrollo concreto, es decir, todos los estados teológicos del hombre. Esto es lo que haremos en la segunda parte: emprenderemos un itinerario a través de estos tres estados teológicos, para

⁵ Véase Jean-Paul II, *Homme et femme il les créa. Une spiritualité du corps* (Paris: Cerf, 2004). En adelante, *TdC*. [En español: Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plan divino*, edición preparada por profesores del Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la Familia; edición española coordinada por: Alejandro Burgos Velasco y Miguel Ángel Pardo Álvarez (Madrid: Cristiandad, 2000)].

⁶ Seguimos la edición en francés: Karol Wojtyła, *Personne et Acte*, traduction française de Gwendoline Jarczyk, avertissement, introduction et notes: Aude Suramy (Paris: Collège des Bernardins, Parole et Silence, 2011), 139. En adelante, *PA*. [En español, véase: Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: BAC, 1991)].

⁷ En su catequesis del 16.01.1980, Juan Pablo II subrayó la relación entre la Teología del cuerpo y una antropología adecuada.

estudiar concretamente la sensibilidad humana con relación a la ley natural en cada uno de ellos. Para ello, nos dejaremos guiar por las catequesis de Juan Pablo II sobre la *Teología del cuerpo*. Por último, extraeremos algunas conclusiones sobre la teología moral.

I. CLARIFICACIONES SOBRE LAS NOCIONES DE LEY NATURAL Y DE SENSIBILIDAD

Antes de interrogarnos sobre el mensaje moral contenido en nuestra sensibilidad, se revela necesario aclarar algunos puntos que han llegado a ser oscuros y casi incomprensibles en nuestra época, con vistas a evitar malentendidos frecuentes. Estos conciernen sobre todo la esencia de la moralidad, la relación entre la naturaleza y la persona, el condicionamiento debido a la sensibilidad en los actos humanos.

Sin tales presupuestos, todo discurso sobre la ley natural carecería de sentido.

1. Malentendidos sobre la manera de comprender la ley natural

1.1 La persona humana y la moralidad

La aparición del hecho moral sólo puede comprenderse dentro de una antropología capaz de descubrir el espíritu humano. De lo contrario, corremos el riesgo de confundirlo con un simple fenómeno cerebral, fisicoquímico o incluso ecológico.

A fin de percibir el vínculo intrínseco que hay entre la persona y la moralidad, partiremos de la definición de “persona”. El *Catecismo de la Iglesia Católica* nos ofrece la siguiente: “Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de *persona*; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; ...”⁸

Nos centramos en el contenido de esta frase. Para realizar las capacidades aquí mencionadas, el hombre debe estar necesariamente dotado de las estructuras de autoconciencia, autodominio y autoposesión -fundamento de su

⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 357. En adelante, *CEC*.

autodeterminación- propias de los seres espirituales. La filosofía tradicional lo expresó con precisión, aunque con menor riqueza, con la definición de “animal racional”. Según el texto magisterial, estas cualidades personales están enraizadas en la imagen divina. Esa es la complejidad estructural que hace al hombre capaz de actos que van más allá del determinismo de la naturaleza.

Estrictamente hablando, los demás animales no pueden realizar actos, aunque sus actividades a veces se parezcan externamente a las acciones humanas⁹, porque no tienen las estructuras ontológicas que les permiten a los humanos convertirse en sujetos.

Esta diferencia sugiere que el hecho de “ser persona” se manifestará sobre todo en la moralidad. Una observación elemental nos pone ya tras la pista: la persona humana distingue fácilmente sus propios actos de lo que simplemente ocurre en su interior – las emociones, las pulsiones, los procesos corporales automáticos o reflejos... – es decir, distingue su acción voluntaria de su espontaneidad. Ambas se reflejan en su conciencia, pero los valores morales sólo están vinculados a la primera, esto es, a los actos humanos, que son por definición conscientes y libres. Esta división crucial nos coloca en la raíz de la moralidad.

Al ser libre, la persona humana tiene que tomar conciencia de sus fines y jerarquizarlos. “A través de su razón, el hombre es capaz de interiorizar libremente las intenciones divinas manifestadas en la naturaleza de las cosas”¹⁰. Cuya medida es la ley natural inscrita en él.

También hay que señalar que, por su acción, el ser humano se hace en creador de sí mismo, para bien o para mal. De hecho, el valor moral de cada acto humano deja una marca indeleble en la persona, que contribuye a hacerla buena o mala.

Al mismo tiempo, su autoconciencia le permite vivir subjetivamente esta cualidad moral que está adquiriendo. No sólo de verla desde fuera, sino de experimentarla de algún modo. Lo atestiguan, por ejemplo, los remordimientos o la satisfacción moral, según los casos.

Así es como K. Wojtyła pudo escribir, en *Persona y acto*, que la moralidad aparece como un “hecho existencial característico del hombre”¹¹. Lo que

⁹ Véase *PA*, 139.

¹⁰ *NRLN*, n 70.

¹¹ *PA*, 128.

equivale a decir, con la tradición, que es se trata del *proprium* humano por excelencia.

Por el valor moral de sus acciones, “la actividad humana es irreductible a una simple cuestión de adaptación al ecosistema”,¹² que en esencia no iría más allá del ámbito de lo útil –para la supervivencia del individuo o de la especie– cuando en verdad es la búsqueda del bien (real o aparente) lo que la distingue. A este respecto, es muy importante comprender el sentido en el que se dice que las raíces de la ley natural se encuentran en los tres conjuntos principales de dinámicas naturales (tendencia a sobrevivir, a la procreación, a vivir en sociedad). Ante estos bienes naturales, nunca debemos olvidar lo que enseña la Encíclica *Veritatis Splendor*: “Las inclinaciones naturales adquieren calidad moral sólo en la medida en que se refieren a la persona humana y a su auténtica realización”.¹³ De lo contrario, correríamos el riesgo de quedarnos en el nivel de las tendencias biológicas o incluso ecológicas, sin cruzar el umbral de la moralidad. Muchos comportamientos de alta calidad moral serían entonces incomprensibles, especialmente los que implican el don de la vida por amor. Lejos de constituir violaciones de las inclinaciones naturales, estas actitudes muestran la excelencia de la naturaleza humana en el ser personal, siempre capaz de superarse a sí mismo, con la ayuda de la gracia.

Es al Magisterio a quien compete la interpretación de los preceptos de la ley natural, no lo olvidemos.

1.2 *El sentido de la palabra “naturaleza” en la ley natural*

A nuestros contemporáneos les cuesta entender el significado de la palabra naturaleza. La entendemos o bien en un sentido fisicista, como el conjunto de leyes que determinan la materia y a las que el hombre debe necesariamente someterse; o bien como aquello a lo que se enfrenta dialécticamente, gracias a la cultura. En cualquiera de los dos casos, la naturaleza se percibe como un rival de la persona. Esta percepción errónea contamina necesariamente la percepción de la ley natural.

Veamos el significado de esta palabra en el Nuevo Testamento y en una filosofía a la vez realista y personalista.

¹² NRLN, n 40.

¹³ Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, 50. En adelante, *VS*.

1.2.1 Exégesis de la palabra *physis* en el Nuevo Testamento

Nuestra principal referencia bíblica para la ley natural es Romanos 2,12-16. La palabra *physis* (φύσις) se encuentra allí en la forma adverbial *physeí* (φύσει).

Una rápida búsqueda en el Nuevo Testamento nos permite identificar su significado. En total, la palabra sólo aparece 14 veces, en algunas de las cartas de Pablo,¹⁴ Santiago, la segunda de Pedro y Judas.

Podemos notar que, según el contexto, la noción de *physis* está vinculada a otras cuatro nociones principales:

- En Rom 2,14, *physis* se opone a *nomos* (νόμος): el hombre puede cumplir los preceptos morales bien porque vive bajo la Ley mosaica, como en el caso de los judíos, bien de forma natural (*physeí*), sin conocer esta ley explícitamente, como en el caso de los paganos. Esto implica una división teológica de la humanidad en dos grupos, si bien al mismo tiempo la ley natural es un fundamento común que los une.
- En 2Pe 2,12 y Judas 10, la naturaleza se entiende como el reino del que está ausente el espíritu, *logos* (λόγος). Estos dos textos nos presentan efectivamente la naturaleza irracional, *aloga zōa* (ἄλογα ζῷα), movida por el instinto, a la que los hombres se asemejan en su depravación moral.
- En Ef 2,3-5 el Apóstol contrapone naturaleza y gracia. Estábamos condenados a la ira por naturaleza (*physeí*), pero ahora, gracias a la salvación traída por Cristo, hemos sido salvados por gracia, *chariti* (χάριτι). Esta oposición revela dos grandes etapas de la economía divina.
- Por último, en Rom 2,27-29, al hablar de la circuncisión, Pablo nos muestra que, en verdad, se realiza plenamente en el corazón *kardias* (καρδίας) y no sólo en la carne *ek physéōs / en sarkí* (ἐκ φύσεως / ἐν σαρκί).

¹⁴ Véase *Rom, 1Cor, Gál, Ef*.

¿Qué podemos aprender de estos análisis? Es interesante constatar que en nuestro texto principal, Rom 2,12-16, están presentes las cuatro oposiciones. En efecto, cuando el Apóstol presenta las dos maneras de cumplir los preceptos morales – la primera, específica del pueblo elegido, mediante la Ley recibida en el Sinaí; la segunda, que es prerrogativa de todo hombre, “por naturaleza” (*physeis*)-, sucede que esta segunda “ley” (*nomos*), que procede de la naturaleza, está vinculada al corazón del hombre (*kardias*) y a los juicios de su mente (*logismón*). Es, por tanto, testimonio de una naturaleza espiritual más allá de las limitaciones del determinismo físico y de las fluctuaciones del desarrollo de la cultura. Y, al mismo tiempo, es también como un sustrato para la gracia (*charis*): los paganos que reciben el anuncio del *kerigma* pueden reconocer su bondad en su conciencia, sin haber sido preparados para ello por la ley de Moisés.

1.2.2 Sentido de la palabra “naturaleza” según el personalismo de K. Wojtyła

Encontramos en él una visión plenamente coherente con los datos revelados. Según la filosofía tradicional, el hombre se sitúa en un universo armonioso de naturalezas del que él mismo forma parte; la naturaleza humana engloba los dos elementos del ser humano, su espiritualidad y su corporeidad.

El personalismo de K. Wojtyła adopta y afina este significado subrayando su carácter omnicomprensivo. Para él, “la naturaleza es el fundamento de la cohesión esencial entre el sujeto del dinamismo y todo el dinamismo de ese sujeto”.¹⁵ La palabra “todo” significa que, en el caso del hombre, su naturaleza fundamenta tanto su eficiencia (el ámbito de los actos voluntarios) como lo que ocurre en él espontáneamente (es decir, involuntariamente). Nada en el hombre puede escapar a la naturaleza humana: ni sus actos conscientes y libres, que contienen un valor moral; ni sus dinamismos vegetativos y psíquicos, que él no puede controlar directamente.

Hay que señalar, sin embargo, que si todo en el hombre es naturaleza, todo es también eminentemente personal, sin separación ni división, ya que la persona no es más que el modo de ser individual de la humanidad. “Que la acción y la

¹⁵ PA, 106.

Según la *TdC*, ¿en qué medida la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?

pasión sean humanas, en la persona, proviene de la naturaleza, de su humanidad. Pues, en fin, la persona misma es humana, y su acto también”.¹⁶ Esta acertada articulación de naturaleza y persona -evitando cualquier oposición entre ambas- nos permite comprender mejor en qué sentido se dice que la ley natural es “natural”: está enraizada en la naturaleza del hombre, ser corpóreo y espiritual, elementos inseparablemente unidos. Así nos lo enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica* en el n° 1955: “Esta ley se llama natural no por referencia a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la proclama pertenece propiamente a la naturaleza humana”. Nuestra *physis* está impregnada de *logos*, abierta a lo universal. Y simultáneamente, la ley natural, propia del hombre, posee también una dimensión afectiva¹⁷.

He aquí, pues, el fundamento de la capacidad que tiene la naturaleza humana de superarse, sin perderse a sí misma. En la cultura, ella florece y se realiza en cuanto naturaleza, pero nunca podría abstraerse de sí misma, como sugeriría la falsa dialéctica naturaleza-cultura.

2. La espontaneidad de las pasiones en una “antropología adecuada”

Nuestra pregunta inicial, ¿en qué medida la sensibilidad humana es portadora de un mensaje moral?, nos lleva a comenzar una reflexión sobre el papel de nuestra sensibilidad en la captación de los valores. La experiencia nos demuestra, en efecto, que la sensibilidad humana se caracteriza por su capacidad de responder a objetos que se le presentan como bienes o males. ¿Interferirá con el estrato espiritual? Es indispensable determinar con exactitud dónde reside su propia contribución. La reflexión antropológica de K. Wojtyła puede ayudarnos a resolver esta cuestión crucial.

2.1 *La afectividad como sensibilidad – recta o no – a los valores*

Aunque el documento de la Comisión Teológica Internacional, cuando habla de una “inteligencia emocional”,¹⁸ se sitúa en el contexto de las virtudes morales, podemos preguntarnos ya desde un punto de vista más general por

¹⁶ *Ibíd.* 108.

¹⁷ Véase *NRLN* n 44.

¹⁸ *NRLN*, n 57.

el fundamento de esta sorprendente expresión. ¿Tiene la emotividad algún valor cognitivo? Pregunta que nos suscita otra no menos pertinente para nuestro estudio: ¿dónde, en definitiva, se experimentan los valores justamente como valores?

Por *psique* se entiende tradicionalmente el conjunto de las manifestaciones de la sensorialidad (o conocimiento sensible) y de la afectividad sensible; de este modo circunscribimos el dominio de esta espontaneidad humana que va más allá del nivel somático, aunque esté estrechamente ligada a él. En *Persona y acción*, K. Wojtyła, nos ayuda a no confundir la *reacción somática* con la *emoción*, el dinamismo propio de la *psique*. De hecho, la modificación corporal es común a ambos: tanto la reacción somática como la emoción repercuten en el cuerpo. La conciencia, en cambio, distingue entre ambas, ya que el nivel psíquico es altamente consciente, mientras que el somático no lo es.¹⁹ Por eso, la emoción sirve de puente entre el cuerpo y la mente, precisamente por la autoconciencia. La emoción siempre está referida a un objeto, presente o imaginado, y constituye ya una respuesta inicial al valor de ese objeto. Es una respuesta espontánea, no voluntaria, simplemente sufrida por el sujeto: en principio, no elegimos ser conmovidos por una emoción, simplemente nos pasa. Y somos muy conscientes de ello.

En su espontaneidad, la emoción nos proporciona por tanto una experiencia vivida del valor, como un eco del valor en el campo afectivo. Dicho de otro modo, la emoción nos permite acercarnos al valor de un modo íntimo, saborearlo, por así decirlo, intencionadamente. En este sentido podemos hablar de una cierta función cognitiva de la emotividad humana. Su rol es insustituible, porque sin el impacto emocional no tendríamos un conocimiento tan fuerte, vivo y pleno del valor. Además, sabemos que la emoción no sólo nos afecta en relación con los objetos sensibles; el sujeto también puede experimentarla en el ámbito de la religión, la estética, la moral, etc. Lo que demuestra que la espiritualidad no está privada de elementos afectivos. En la persona todo participa en la captación de los valores.

Si tenemos en cuenta que la ley natural está vinculada a los valores connaturales al hombre, el impacto que tienen en la sensibilidad humana es aún mayor. Estos valores, basados en dinámicas naturales, colisionan a menudo; de ahí la necesidad de jerarquizarlos para evitar tensiones.

¹⁹ Véase *PA*, 112.

Según la *TdC*, ¿en qué medida la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?

Añadamos finalmente que la emotividad también nos proporciona energía afectiva, una fuerza que no tendríamos sin este aspecto emocional. Esta energía es poderosa, pero ambivalente; es decir, puede ayudarnos a actuar de acuerdo con nuestra auténtica finalidad o puede desviarnos de ella.²⁰ La experiencia nos demuestra que las emociones no siempre son buenas consejeras, en el sentido de que pueden inducirnos a error en nuestra apreciación del valor. Por supuesto, el componente emocional de la experiencia no es el único, ni el más decisivo; el deseo efectivo del valor en cuestión proviene de la respuesta libre de la voluntad, ligada a la inteligencia, en la decisión o elección. Pero esta decisión estará fuertemente condicionada por la afectividad sensible.

Entonces nos tenemos que preguntar: ¿en qué medida las emociones tienen capacidad de objetivación? ¿Podemos fiarnos de “nuestros sentimientos”? ¿No corremos el peligro de confundir la autenticidad de nuestras emociones con la verdad del ser?

2.2 Necesidad y momento de la verdad

A fin de identificar claramente los límites de la función cognitiva de las emociones, conviene distinguir entre verdad *axiológica* y verdad *ontológica*.²¹ El valor (o el antivalor) existe, está ahí, como señalado con el dedo por la emoción que suscita. Esta es la verdad axiológica. Ahora bien, por una parte, suele haber una desproporción entre la emoción y el objeto que la provoca -un cierto espejismo afectivo- y, por otra, el valor señalado por la emoción puede no ser moralmente conveniente para el sujeto. De la autenticidad emocional tendremos que pasar a la búsqueda de la verdad ontológica: a eso que K. Wojtyła llama “el momento de la verdad”.²² Intentemos penetrar en el sentido de este pasaje.

Está claro que la emoción como tal no se refiere ni a la verdad, ni al error. Permanece en el plano psíquico y tiende – imponiéndose a veces con vehemencia – a una cierta realización emocional del sujeto. Existe, en efecto,

²⁰ Véase *Ibíd.* 258.

²¹ *Ibíd.* 166.

²² *Ibíd.* 161.

una doble realización del ser humano,²³ que corresponde a una doble referencia a los valores: una es emocional; la otra, moral. La primera es totalmente espontánea; la segunda pasa por la búsqueda de la verdad del ser. Pues el espíritu, teniendo por objeto *lo que es*, no puede evitar enfrentarse a ello, debido a su propia esencia.

Este paso, ineludible, por el momento de la verdad no significa en absoluto que el sujeto vaya a reconocer la verdad práctica en todo acto, y menos aún que vaya a actuar en consecuencia; sin embargo, este momento existe siempre, como intrínsecamente requerido por toda decisión y como exigido por la dignidad del sujeto personal. Atestigua la conveniencia de someter la realización afectiva del sujeto a su verdadera realización como persona. Entre estos dos tipos de realización, afectiva y moral, existe a menudo una tensión que puede experimentarse dolorosamente. Las emociones aparecen entonces como un cierto obstáculo para el bien del hombre precisamente en cuanto persona: “El hombre que, en su manera de relacionarse con los valores, se contentara con dejarse llevar por la corriente de sus sensaciones o de sus sentimientos, permanecerá en el nivel de lo que en él simplemente «pasa», y no será plenamente capaz de autodeterminarse. La autodeterminación y el autocontrol que le acompaña exige a veces actuar en nombre de la verdad «desnuda» sobre el bien, en nombre de un valor que no se siente”.²⁴

De la verdad, una vez reconocida, brotará la obligación moral; la que vinculará realmente al sujeto en lo más profundo de su corazón. ¿No estamos aquí en proceso de discernir el momento clave de la transición del ser al deber? Nos hallamos, efectivamente, en la frontera entre dos tomas de conciencia: entre “es bueno” y “debe hacerse”, o entre “es malo” y “debe evitarse”. Lo que llamamos *paralogismo moral* se niega a comprender esta transición, porque ella escapa a toda lógica formal. Pero nuestra conciencia moral la experimenta cada día en el fondo de nuestro corazón, siempre que esté rectamente formada y le prestemos atención. Pues la obligación no es sino “el poder normativo de la verdad en la persona, estrechamente vinculado a la conciencia moral”.²⁵

En su decisión, sin embargo, el sujeto puede aceptar o rechazar la verdad, con su consiguiente obligación. Es la decisión la que constituye su respuesta

²³ *Ibíd.* 282.

²⁴ *PA*, 265.

²⁵ *Ibíd.* 188.

Según la *TdC*, ¿en qué medida la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?

voluntaria y consciente, ya no emocional y espontánea, al valor; la implicación de la persona con los valores se realiza sólo ahí, es decir, en su espíritu y no en su afectividad. Esta última etapa del acto lleva consigo una responsabilidad. Así, a través de nuestras decisiones somos responsables de los valores y ante los valores.

2.3 Necesidad y medios de integración

Si el momento de la verdad muestra la trascendencia del hombre en su decisión y en su acción – se trasciende a sí mismo porque se enfrenta a algo más allá de sí, es decir, a la verdad –, de este momento se sigue también la necesidad de la integración de la sensibilidad en el sujeto personal.

Desde el plano ontológico, el hombre es un ser complejo, lo sabemos bien. La experiencia muestra que él actúa, y que en su conciencia se reflejan las acciones que realiza; por otra parte, también refleja fielmente todo lo que sucede en su interior: sus sensaciones, sus sentimientos, en una palabra, su subjetividad. Estamos ante dos aspectos de un único “yo”: el primero es testigo de la trascendencia del hombre que actúa, medido por la verdad; el segundo es el lado pasivo, que corresponde a la experiencia vivida de “lo que pasa” en el sujeto. Este es el punto de división mencionado anteriormente.

Esta experiencia tan conocida converge con el hecho de la bipolaridad lógica de las estructuras de autoposesión y autodominio: al «Yo» poseedor debe corresponder un «Yo» poseído, y al «Yo» que se domina, un «Yo» que se deja dominar, so pena de caer en lo que K. Wojtyła llama “un vacío estructural”.²⁶ Esta posesión y dominio no consiste en abolir la subjetividad, sino todo lo contrario: la integración es lo que hará que los dinamismos psíquicos (e incluso lo corpóreo, *el soma*, en parte) se subordinen a la trascendencia del sujeto personal, en unidad máxima. La persona humana es capaz de asumir sus pasiones e integrarlas en un acto que corresponderá a su verdadero bien. De este modo, será “íntegra en su acción”.²⁷

A menudo carecemos de esta integridad. Nos sentimos en tensión; no es raro que nuestros sentimientos prevalezcan sobre nuestra voluntad. En este sentido, lo que leemos en *PA* es significativo: “A la luz de la experiencia, hay

²⁶ *Ibíd.* 216.

²⁷ *Ibíd.* 218.

que afirmar que lo propio del hombre no es la autodeterminación pura y simple, sino esta tensión”.²⁸ Debe resolver constantemente esta tensión para actuar de acuerdo con su dignidad de persona. La emotividad será el terreno principal de la lucha por lograr la integración y la unificación.

Antes de hablar de los medios para lograrlo, debemos hacer frente a una objeción que se plantea con frecuencia: ¿existen comportamientos instintivos en el hombre? Porque, si existen, marcarían un límite absoluto a la posibilidad de integración.

Hay que distinguir claramente entre «instinto» y «pulsión». En *PA*, aparece el instinto como una coordinación de actividades según una pauta tendente a preservar la vida biológica; se caracteriza por su falta de referencia al propio “Yo”. “El instinto integra y orienta en el animal todo lo que, si tomamos las cosas con rigor, simplemente pasa en él.”²⁹ ¿Qué significa esto? En primer lugar, no debemos atribuir un “Yo” a los animales sin razón, porque sólo existen como individuos de sus respectivas especies. El “Yo”, como nos enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*, presupone la existencia de las estructuras de autoconciencia y autodeterminación propias de la persona humana. En segundo lugar, el instinto atestigua la falta fundamental de libertad en ellos. En sus acciones, en cambio, las personas son radicalmente libres, es decir, tienen un «Yo» propio y actúan sólo en dependencia de él -si dejamos fuera de nuestro análisis las restricciones externas o internas que pueden condicionar esta libertad-. No olvidemos, sin embargo, que el «Yo», a su vez, no puede evitar el momento de la dependencia de la verdad.

Aunque no podamos hablar de instintos en el hombre, sí que posee «pulsiones», es decir, tendencias orientadas (por ejemplo, la tendencia a sobrevivir o la tendencia sexual). Todas nuestras emociones están al servicio de estas pulsiones, que a su vez están vinculadas, como hemos visto, a la ley natural a través de las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana. Su carácter espontáneo no impide que sean asumidas e integradas por el «Yo» en el todo personal, de modo que el individuo será responsable de lo que haga con esas orientaciones naturales.

Digamos unas palabras sobre los medios de integración, que desarrollaremos más adelante.

²⁸ *Ibíd.* 146.

²⁹ *Ibíd.* 139.

Según la *TdC*, ¿en qué medida la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?

Tradicionalmente se ha reconocido la función integradora del hábito en general. Gracias a los diversos *habitus* adquiridos e infusos, el ser humano puede someter su espontaneidad subjetiva a su trascendencia como sujeto personal, capaz de verdad y de bien. Esta tarea de aclimatación de la sensibilidad – que, como nos recuerda K. Wojtyła, dura toda la vida³⁰ – consiste en poner al servicio de la autodeterminación toda la reserva de energía psíquica que posee el estrato afectivo.

II. LA RECEPTIVIDAD DEL HOMBRE A LA LEY NATURAL SEGÚN LAS ETAPAS DE LA SALVACIÓN

Aunque el análisis filosófico nos ha permitido identificar los elementos principales de la captación afectiva de los valores – que desempeñarán un papel importante en la percepción de la ley natural –, la antropología filosófica por sí sola no puede ofrecer una visión completa de esta cuestión. En primer lugar, porque parte de la experiencia y vuelve a ella una y otra vez para verificar sus resultados; sin embargo, nuestra experiencia se limita a una etapa de la historia, la del hombre caído. ¿Representa esto la totalidad del hombre? No; nuestra visión es excesivamente corta si nos quedamos ahí.

Pero hay otra razón de peso: la misma ley natural “no es ajena al orden de la gracia”;³¹ arraigada en la imagen divina³² da testimonio de una intención salvífica.

Por eso, sólo la Revelación puede decirnos el sentido de la emotividad humana en cuanto a la finalidad; debemos acudir a la Revelación para encontrar la perspectiva adecuada de las cuestiones que tratamos, partiendo del plan de Dios al crear al hombre.

Por lo tanto, queremos recorrer con Juan Pablo II los tres estados teológicos de la persona humana: el estado de inocencia, el estado actual – marcado por la concupiscencia – y la plenitud final en la escatología, guiados por esta pregunta: ¿Hasta qué punto es receptiva la afectividad a la ley natural en cada uno de estos estados?

³⁰ Véase *PA*, 287.

³¹ *NRLN*, n 101.

³² Véase *CEC*, 1954; y *NRLN*, n 103.

1. Afectividad y ley natural en la condición de justicia original

1.1 Tres características de este estado en la «Teología del Cuerpo» de Juan Pablo II

Si para Santo Tomás el rasgo principal del estado paradisiaco es la *rectitudo*, Juan Pablo II adoptó en su *TdC* otro punto de vista, menos formal y metafísico, si bien fundamentalmente convergente en sus conclusiones. En sus catequesis, contempla la “prehistoria teológica”³³ de la humanidad a través de tres características: la soledad, la unidad y la desnudez. Aparecen en el texto bíblico en este orden, correspondiendo efectivamente al camino de descubrimiento recorrido por los primeros seres humanos, como testimonios sucesivos de su conciencia revelados por el texto sagrado.

Este enfoque pone de relieve el aspecto temporal y progresivo: el análisis de estos tres momentos de conciencia revelará la experiencia de los primeros padres como constantemente acompañada por la obra creadora. En efecto, una lectura atenta del Génesis muestra que “la acción de Dios-Yahvé que crea tiene lugar en correlación con el proceso de la conciencia humana.”³⁴ Pues Dios no se anticipa a la capacidad de su criatura, sino que se adapta a ella para hacerla crecer.

Exploremos cada una de estas tres experiencias con nuestro autor, con el fin de encontrar de nuevo lo que nos enseña la Revelación sobre el estadio de los orígenes.

1.1.1 La soledad de los orígenes

En su catequesis del 10 de octubre de 1979, Juan Pablo II reflexionó sobre los versículos de *Gén* 2,19ss. Cuando Adán da nombre a los animales que Dios hace pasar ante él, toma conciencia tanto de su superioridad como de su soledad ontológica. En efecto, la soledad de Adán es un reflejo de su definición como ser humano: aunque sea animal, – lo descubre por su cuerpo, por sus procesos vitales –, es el único que puede nombrar lo que le rodea, el único que puede dialogar con su Creador. De este modo, descubre su espíritu, su *logos*,

³³ Juan Pablo II se refiere a la etapa anterior al pecado original.

³⁴ *TdC*, 47.

Según la *TdC*, ¿en qué medida la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?

es decir, su parte invisible. Ya antes había aparecido otra faceta de este *logos*,³⁵ en el hecho de que, entre los *animalia*, sólo el hombre es capaz de recibir un precepto. Una ley, en el sentido estricto del término, sólo tiene sentido para él, única criatura material capaz de comprenderla y obedecerla libremente. Recordémoslo.

Otra experiencia profundizará en este descubrimiento. Su tarea de cultivar y custodiar el Jardín del Edén demuestra que su capacidad de trabajo le diferencia de los demás animales: el mundo puede ser transformado por Adán según los objetivos que él determine.

Y así, aunque sea “un cuerpo entre los cuerpos”,³⁶ su elemento corporal es único, perfectamente adaptado al elemento invisible, singularidad que confirma su soledad en el mundo de los seres vivos corpóreos. Por el significado de este cuerpo Adán comprende mejor su superioridad específica. En efecto, “el hombre es sujeto no sólo en virtud de su ‘autoconciencia’ y de su ‘autodeterminación’, sino también en virtud de su propio cuerpo”,³⁷ afirma Juan Pablo II. Soledad ontológica, corporeidad y subjetividad humana están, pues, estrechamente unidas.

La principal manifestación de este vínculo será que, a diferencia de los demás *animalia*, el hombre asumirá sus dinamismos psicosomáticos a partir de sus facultades superiores: de su *logos*.

Así, gracias a la soledad de los orígenes, reconocemos que toda la espontaneidad del hombre – la cual posee claramente una base corporal – va a ser relativa a su ser invisible.

1.1.2 La unidad de los orígenes

Avancemos un poco en nuestra lectura del texto revelado. Después de la creación de la mujer (*Gén 2, 18*) los versículos 22 y 23 sacan a la luz otro elemento de la etapa paradisíaca.

Cuando los dos primeros seres humanos, hombre y mujer, se descubren el uno al otro – descubrimiento que se realiza a través de su corporeidad – quedan embargados por la admiración. Juan Pablo II no dudó en interpretar este

³⁵ *Gén 2,17ss.*

³⁶ *TdC*, 39.

³⁷ *Ibíd.* 41.

sentimiento con una exclamación: “He aquí un cuerpo que representa a una persona”.³⁸ En otras palabras, he aquí una ayuda adecuada, un ser específicamente semejante con el que vivir en comunión. Sólo la persona es capaz de comprender el lenguaje de la creación, que no es otro que “la hermenéutica del don”.³⁹ Así se les revela el sentido esponsal del cuerpo: el cuerpo, como toda la persona, está hecho para el don. Y el Papa subraya: “Podemos deducir que el hombre ha llegado a ser imagen y semejanza de Dios no sólo por su propia humanidad, sino también por la comunión de las personas”.⁴⁰

Hay que señalar, sin embargo, que esta *communio personarum*, fin al que tiende el hombre y lo que da sentido último a su corporeidad, sólo es posible sobre la base de una doble soledad. Los dos sujetos comulgan en la misma diferencia específica que los hace ontológicamente solitarios; una soledad fundamental, en la que se injerta la siguiente, surgida de una dualidad axiológica que los hace tender el uno hacia el otro. Cada uno de los dos sujetos representa efectivamente un valor para el sexo opuesto.

Pero podemos y debemos extender esta finalidad de la comunión de las personas más allá del ámbito conyugal: el ser humano está hecho siempre para el otro, para darse a los demás cualquiera que sea su vocación particular. Es una ley inscrita en su propio ser.⁴¹ Lo cual presupone estructuras afectivas capaces de soportar esta finalidad, sin crear sin embargo determinismos incompatibles con la libertad propia del espíritu.

La segunda experiencia originaria nos ha mostrado que el ser humano está en proceso de encontrarse tanto con el mundo de los valores como con su propia finalidad. Ahora bien, si esto está ocurriendo de una manera extremadamente sencilla, intensa y pura, no cabe duda de que es gracias a una cualidad especial que posee el ser humano. Esto es lo que nos revelará la tercera toma de conciencia.

1.1.3 La desnudez de los orígenes

³⁸ *TdC*, 79.

³⁹ *Ibíd.* 74.

⁴⁰ *Ibíd.* 53.

⁴¹ Véase Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 24. En adelante, *GS*.

El fenómeno de la vergüenza, como experiencia “límite”,⁴² mereció una atención particular por parte de Juan Pablo II. Porque aparecía justo en el límite entre dos etapas, como un marcador muy significativo. Antes de la caída, no existía la vergüenza: “Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, y no se avergonzaban el uno del otro”, leemos en *Gén* 2,25. Sin embargo, marcará la etapa posterior a la caída, en cuanto hayan comido del fruto y se les hayan abierto los ojos (cf. *Gén* 3,7). Al tratarse de un fenómeno emocional vinculado al pecado, su análisis puede hacernos vislumbrar, por contraste, el estado de inocencia del hombre, como puerta de acceso a sus orígenes.

Ya en *Amor y responsabilidad*, K. Wojtyła, había mostrado que el pudor sexual es una reacción espontánea que caracteriza al sujeto personal, que no soporta ser reducido a mero objeto para los demás: “revelación del carácter supraulitario de la persona”.⁴³ Produce un distanciamiento provisional, con vistas a permitir el encuentro, en una segunda etapa, sobre una base adecuada.⁴⁴ El hecho de que estuviera ausente de nuestros primeros padres antes del pecado es muy revelador; atestigua una mirada desprovista de concupiscencia. El otro era contemplado en su verdad de persona, como en “una dimensión interior de participación en la visión del Creador”,⁴⁵ para quien “todo era muy bueno”.⁴⁶ A esta inocencia de la inteligencia se añadía la de la voluntad: conociéndose como “en el misterio mismo de la creación”,⁴⁷ que es don de amor gratuito, su don recíproco de sí sólo podía ser total, pleno, pues no había obstáculo en ellos.

Esto conducía necesariamente a un estado de felicidad que ya no experimentamos. Felicidad de su humanidad totalmente realizada, porque, como nos recuerda el Concilio, “el hombre sólo puede encontrarse plenamente a sí mismo mediante el don sincero de sí mismo”.⁴⁸

⁴² *TdC*, 65.

⁴³ Karol Wojtyła, *Amour et Responsabilité. Étude de morale sexuelle*, préface de Henri de Lubac (Paris: Dialogue, Stock, 1978) 166 [En español: *Amor y responsabilidad* (Madrid: Palabra, 82023)].

⁴⁴ Véase *TdC*, 68.

⁴⁵ *Ibíd.* 72.

⁴⁶ *Gén* 1,31.

⁴⁷ *TdC*, 73.

⁴⁸ *GS* 24.

Las consideraciones precedentes nos permiten, pues, atribuir a la desnudez originaria el significado de una plenitud de vida inocente, inaccesible a nuestra experiencia actual como descendientes de Adán. Pero es importante para nuestro objetivo analizar el impacto de esta inocencia en la sensibilidad humana.

1.2 *La sensibilidad en la etapa de la inocencia y la ley natural*

La soledad, la unidad y la desnudez originarias, destacadas por Juan Pablo II en el libro del Génesis, nos han desvelado las características principales del primer estado teológico. A través de la desnudez libre de vergüenza, percibimos una extraordinaria calidad de vida, una plenitud de verdad y libertad: sin concupiscencia y sin el constreñimiento del cuerpo producido por la autorreferencialidad, Adán y Eva eran libres para entregarse. Pero la libertad de la entrega implica el dominio de sí.⁴⁹ De este modo, nuestro autor redescubre lo que la teología sistemática ha llamado tradicionalmente el estado de justicia original,⁵⁰ definido como un orden de potencias perfectamente jerarquizado (o *rectitudo*), consecuencia de la sumisión del alma a Dios.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* explicita esta justicia cuando nos enseña que consistía en una triple armonía: interior, en primer lugar, excluyendo toda división en el sujeto; en la relación entre las dos personas humanas, y también entre ellas y todo el cosmos. La armonía interior surgía del orden que reinaba entre las facultades humanas. En efecto: “El «dominio» del mundo que Dios había concedido al hombre desde el principio se realizaba ante todo en el hombre mismo como «autodominio»”.⁵¹

Cabe señalar que, al no poder acceder a él a través de la experiencia, este orden nos ha sido revelado y sólo puede estudiarse contrastándolo con nuestra situación actual. Entre los descendientes de Adán, el desorden es congénito, hasta el punto de que nos parece “natural”; sin embargo, seguimos añorando esa armonía interior perdida.

Una sensibilidad perfectamente ordenada, jerarquizada por el espíritu, implica sin embargo que la espontaneidad de las pasiones siga el juicio de la razón;

⁴⁹ Véase *TdC*, 84.

⁵⁰ Véase *CEC*, 375ss. Y también *Summa Theologiae*, I, q 95, a 1. En adelante, *STh*.

⁵¹ *CEC*, 377.

Según la *TdC*, ¿en qué medida la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?

lejos de obstaculizarlo, las emociones se sometían a él antes del pecado, reforzándolo con su energía psíquica.

En nuestros primeros padres vemos, pues, la plena unificación del sujeto como un todo perfectamente integrado. Esto iluminará significativamente su receptividad a la ley natural, que – como sabemos – forma parte de la imagen de la creación.

Hay que señalar que el hombre nunca ha estado sin ley, ni siquiera antes del primer precepto positivo.

Tenemos prueba de ello en la referencia normativa que Jesús hace “a los orígenes”, recogida en el Evangelio,⁵² donde el Señor alude simultáneamente al Génesis y a la ley eterna: “Al principio no fue así” (Mt 19,8). De este modo, en todo cuestionamiento moral, el Señor nos remite a la intención del Creador. La criatura racional participa de esta “ley de los orígenes” de manera excelente a través de la ley natural, como reflejo de la sabiduría divina en su propio espíritu.

Adán y Eva habían sido creados libres, a diferencia de las demás criaturas materiales, para que encajasen voluntariamente en el orden de la creación mediante sus acciones morales. Llevaban grabados en su corazón los fines del Creador y una tendencia positiva hacia ellos. Al derivar de las exigencias de su propia naturaleza, la ley natural era también su ley. Aquí nos encontramos con el conocimiento por connaturalidad, que es la base de la “teonomía participativa”.⁵³

Sus preceptos eran percibidos por nuestros primeros padres de una “manera inmediata, vital, basada en la connaturalidad del espíritu con los valores, implicando tanto la afectividad como la inteligencia, tanto el corazón como la mente”.⁵⁴ En esta percepción, sus emociones no los desviaban; al contrario, eran una brújula fiable. El pecado por debilidad quedaba excluido.

Completamente dúctiles a los movimientos del Espíritu Santo, la vida de la gracia podía desplegarse en ellos sin obstáculos.

El estado de inocencia originaria no es tan sólo una etapa teológica ya concluida; es en cierto modo la “prehistoria teológica” de cada uno de nosotros; al nacer, somos portadores de esta prehistoria, , junto con las

⁵² Véase *Mt* 19,8; *Mc* 10,6.

⁵³ Véase *V/S* 41.

⁵⁴ *NRLN*, n 44.

secuelas del pecado, de tal manera que toda persona humana puede reconocerse caída de este primer estado de inocencia.

2. Afectividad y ley natural en la condición post-lapsaria

Dejamos ahora la visión apacible del Paraíso original, para explorar el segundo estado teológico del hombre. La etapa actual es más compleja, porque el ser humano de la historia es inseparablemente hombre caído y hombre redimido por Cristo. Estas dos dimensiones marcarán necesariamente nuestra receptividad a la ley natural.

Ahora bien, antes de analizarlas sucesivamente conviene tomar conciencia, siguiendo el texto revelado, del daño que el pecado original causó en las estructuras humanas.

2.1 *Conmoción antropológica y moral causada por la caída*

Como hemos visto, la vergüenza aparece con el primer pecado. Vergüenza y miedo son dos fenómenos sintomáticos de la ruptura de la Alianza con el Creador. El análisis de Juan Pablo II pondrá de relieve cuán profunda fue la conmoción antropológica de nuestros primeros padres. La triple armonía original se ha visto quebrantada.

Tras su desobediencia, Adán tiene miedo de Dios y se esconde; instigado por el diablo, ahora ve a su Creador como un rival celoso, capaz de usurpar sus derechos. Esto demuestra que Adán y Eva decayeron de la “hermenéutica del don” que caracterizaba su inteligencia inocente. Cegados ante la gratuidad del amor manifestado en la creación, la ponen sistemáticamente en duda.

Por otra parte, la vergüenza mutua que ambos sienten al descubrirse desnudos es un indicio de la aparición de la concupiscencia. Al distanciarse

Distanciándolos en cierto modo a uno del otro, la vergüenza nos indica que el sentido oblativo que poseía el cuerpo en el estado de inocencia ha sufrido un giro radical. “Su relación estará marcada por la concupiscencia y el dominio”,⁵⁵ dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*, resumiendo las palabras del Señor después de la caída. Según la *TdC*, este cambio repentino en su relación no hace sino

⁵⁵ *CEC*, 400.

reflejar la “reducción axiológica”⁵⁶ que ha tenido lugar en ellos: el otro se ha convertido en un objeto, un medio; su valor “por sí mismo”, como fin, es ahora fácilmente pasado por alto. Se ha realizado un tránsito hacia una visión distorsionada y utilitarista de la persona humana.

En el interior del hombre, al quebrarse la inocencia, se ha trastocado el orden que reinaba entre las potencias: el nivel psicosomático ya no está sometido al espíritu. El ser humano experimenta esta revuelta de forma tan dolorosa que le resulta difícil identificarse con su propio cuerpo, o incluso simplemente aceptarlo.⁵⁷ Así como es más difícil percibir el cuerpo como algo que pertenece esencialmente a la persona, así el ser humano lo considerará casi como un “tener”, un objeto extrínseco a él, que puede tratar a su antojo para obtener de él el máximo beneficio. Sobre todo, se convertirá en un “terreno de apropiación”⁵⁸ para el disfrute sexual.

A través de la “triple concupiscencia” descrita en la segunda epístola de San Juan,⁵⁹ Adán y Eva se convirtieron en “el hombre de la concupiscencia”⁶⁰, caracterizado por un triple desorden moral:

Por “la concupiscencia de la carne”, experimentan en sí mismos la atracción desordenada de los placeres carnales. Caen en la impureza por sus acciones, pero también y, sobre todo, en las intenciones secretas de su corazón. Sin embargo, el pudor no ha desaparecido del todo, está ahí como una barrera que garantiza la dignidad de la persona. Por “la concupiscencia de los ojos”, los hombres y mujeres caídos codician las riquezas, tienen envidia de los demás, son avaros hasta el punto de acumular bienes superfluos en detrimento de los demás. “La soberbia de la vida” les hace buscar el poder y la vanagloria; les hace ser altivos con el prójimo e incluso ante Dios. De hecho, el orgullo fue la raíz de la desobediencia de los primeros padres: querer convertirse en dioses por derecho propio.

⁵⁶ Véase *TdC*, 222.

⁵⁷ *Ibíd.* 165.

⁵⁸ *TdC*, 184.

⁵⁹ “No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en él el amor del Padre. Porque lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos, y la soberbia de la vida—, eso no procede del Padre, sino que procede del mundo. Y el mundo pasa, y su concupiscencia. Pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre” (*1Jn* 2,15-17).

⁶⁰ *TdC*, 157.

¿Llegará este trastorno antropológico hasta la pérdida de la imagen (*imago Dei*)? Ciertamente no; como sugiere el texto bíblico, cuando nace Caín, la primera madre exclama: “He ganado un hombre del Señor Dios” (*Gén 4,1*). Esto significa que es del Creador de donde proviene la imagen divina en cada ser humano, a lo largo de las sucesivas generaciones. Y con ella permanece también el *ethos* del don “inscrito en el fondo del corazón humano como un eco lejano de la inocencia original”.⁶¹ Pero será objeto de una “lucha” continua.

En definitiva, aunque la imagen de Dios en el hombre histórico permanece, ha quedado “seriamente oscurecida”.⁶² Es cierto que la naturaleza humana ha sido “herida”; se ha producido una cierta despersonalización⁶³. El Papa no suaviza esta fuerte expresión.

Marcará la historia de la raza humana, de todas las personas nacidas de Adán y Eva.

2.2 *La sensibilidad del hombre de la concupiscencia y la ley natural*

Cuando, en su *TdC*, Juan Pablo II estudia las consecuencias de la caída original en el interior del hombre, no duda en afirmar de este nuevo estado: “Es una medida diversa de ‘espiritualización’, que comporta otra composición de las fuerzas interiores del hombre mismo, como otra relación cuerpo-alma, otras proporciones internas entre la sensibilidad, la espiritualidad, la afectividad, es decir, otro grado de sensibilidad interior hacia los dones del Espíritu Santo”.⁶⁴ En consecuencia, la percepción de la ley natural se altera radicalmente.

En la raíz del trastorno descrito se encuentra “como otra relación cuerpo-alma”: en otras palabras, la psique que une a ambos ha sido herida y ya no puede desempeñar su función como antes. El mal no procede de la propia psique, y menos aún del cuerpo, sino del alma espiritual que ha perdido su sumisión originaria a Dios. Al no estar ya en la intimidad de Dios, por desobediencia voluntaria, el ser humano ha perdido su hermoso equilibrio: la armonía interna por la que las potencias inferiores estaban sometidas a las

⁶¹ *Ibíd.* 104.

⁶² *NRLN*, n 104.

⁶³ Véase *TdC*, 179.

⁶⁴ *TdC*, 99.

Según la *TdC*, ¿en qué medida la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?

superiores ha dado paso a la tiranía de la psique. ¿Cómo se manifiesta concretamente esta disfunción? Intentemos aclararlo.

El documento de la Comisión Teológica Internacional añade una aclaración: el hombre, mediante el mal uso de su libertad, “ha distorsionado la percepción que podía tener del orden objetivo de las cosas, incluso en el plano natural”⁶⁵. Esto debe entenderse sobre todo en términos de percepción sensible y afectiva, ya que la inteligencia en su esencia permanece prácticamente a salvo. El orden objetivo de las cosas y los valores a ellas asociados serán percibidos erróneamente por dos razones: Por un lado, la imaginación tendrá primacía sobre la receptividad a la realidad y sobre el juicio de existencia; envolverá el ejercicio de la inteligencia de forma invasiva. Por otro lado, la emotividad humana podrá reaccionar ante diferentes objetos de forma desproporcionada, a veces anárquica, sin relación necesaria con el juicio de la razón. Dado que los valores se evaluarán emocionalmente según “otras proporciones internas de la sensibilidad”, el momento de la verdad se tornará difícil, aunque no imposible.

He aquí dos ejemplos que tocan la moral.

Entre las consecuencias extremas de estos defectos de la psique, K. Wojtyła ya enumeró dos disfunciones especialmente graves en *Persona y acción*: el idealismo y el emotivismo de la conciencia. El idealismo subjetivista reduce los actos de la persona, y la persona misma, a contenidos de la conciencia; en esencia, ni buenos ni malos. Se evacúa la noción misma del bien. Mediante esta desviación, que procede del abandono del juicio de existencia, la conciencia se convierte en “un sustituto del sujeto”,⁶⁶ lo cual anula toda experiencia moral. El emotivismo de la conciencia reduce al sujeto a sus emociones y sentimientos. La persona vive sólo a través de ellos, sin referencia a su propio “Yo”.⁶⁷ En los casos más graves, se produce una pérdida de responsabilidad moral, porque el sujeto está alienado.

Es muy significativo constatar que las heridas del psiquismo repercuten ante todo en el *proprium* de la persona humana, la moral; por eso no es exagerado hablar de despersonalización en el estado caído.

⁶⁵ *NRLN*, n 104.

⁶⁶ *PA*, 81.

⁶⁷ Véase *PA*, 78.

Volvamos por un momento al cuerpo en su relación con la psique. Podemos ver que, a través de los cambios corporales ligados a las pasiones, los fracasos afectivos tienen un fuerte efecto sobre el cuerpo (*soma*). Hemos visto que el hombre lo percibe como casi independiente de él, lo que sucede especialmente en el ámbito sexual. Juan Pablo II señala que, después de la caída, “el sustrato natural y somático de la sexualidad se manifestó como una fuerza casi autógena, marcada por una cierta constricción del cuerpo”.⁶⁸ En efecto, éste se resiste al espíritu, ya que la estructura de la autoposesión se ha visto gravemente removida, “sacudida hasta sus cimientos”.⁶⁹ El hombre ya no está unificado e integrado; sabe de una fractura.

Esto se reflejará en su receptividad a la ley natural. Aunque no se pierda la imagen divina en el hombre, ni la ley natural inscrita en el corazón, esta última será, en cierto sentido, duplicada por otra ley, la del pecado. Lo que dice San Pablo en su carta a los Romanos se aplica perfectamente a esta situación: “Me complazco en la ley de Dios desde el punto de vista del hombre interior; pero veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me ata a la ley del pecado que está en mis miembros”.⁷⁰ Lejos de servir de base a una interpretación maniquea en la que la materia, el cuerpo, serían malos, la cita expresa una dolorosa división en el hombre de la concupiscencia.

Felizmente, “la criatura no puede pervertirse tanto que deje de percibir los testimonios que el Creador da de sí mismo en la creación”.⁷¹ Pero esta comprensión de la ley natural no es evidente. Además, el hombre puede utilizar su inteligencia de forma pervertida, para darse razones de no escucharla, o incluso para construir ideologías que la niegan. Al replegarse sobre sí mismo, ha perdido la sencillez de visión que conduce a la sabiduría. Cristo Salvador es quien redimirá esta situación, sin hacerla volver atrás.

2.3 *El hombre de la concupiscencia redimido por Cristo (natura lapsa et redempta)*

El pecado original y su transmisión hereditaria, que van a pesar gravemente sobre la historia humana, sólo pueden comprenderse a la luz del misterio de

⁶⁸ *TdC*, 178.

⁶⁹ *Ibíd.* 159.

⁷⁰ *Rom* 7,22-23.

⁷¹ *NRLN*, n 104.

Cristo. Ya en la tarde de la caída, Dios prometió la salvación en el Protoevangelio, lo que demuestra que entre la Creación y la Redención no hay ruptura respecto de la intención del Creador. El don realizado en los orígenes es irrevocable, hasta el punto de que podemos afirmar con Juan Pablo II que la fuerza originaria del misterio de la Creación se ha convertido en fuerza del misterio de la Redención⁷² -donde la palabra “fuerza” significa aquí “gracia”, don gratuito.

La redención que Cristo ha realizado no implica, sin embargo, un retorno a un estado de inocencia, “sino una invitación (...) a redescubrir las formas de vida del hombre nuevo”.⁷³ Si el estado de justicia originaria anterior a la caída se ha perdido irremediabilmente, a pesar de todas nuestras nostalgias y utopías, la gracia que Cristo nos ha traído remodela profundamente al hombre que la acepta, convirtiéndolo en hijo de Dios. Se comprende, pues, que Cristo pueda aún remitirnos “a los orígenes” en la cuestión moral, a nosotros que nos hemos convertido en “el hombre de la concupiscencia”.

El Nuevo Testamento habla del trastorno antropológico y moral provocado por el primer pecado en términos de la oposición “carne/espíritu”; San Pablo lo dejó especialmente claro en sus cartas a los Gálatas y a los Romanos.⁷⁴ Es importante comprender, sin embargo, que para el Apóstol esta oposición no es entre el cuerpo y el espíritu, como nos inclinaríamos a pensar en un atajo simplista, sino entre el hombre entregado a las tres concupiscencias y el hombre movido por el Espíritu Santo. En el momento de nuestra justificación por Cristo, se nos da el Espíritu Santo como una fuerza muy real que actúa sobre nuestro barro humano contrarrestando las tendencias de la carne, es decir, la triple concupiscencia. Él es la prenda de nuestra libertad.

La misma realidad se expresa unos versículos antes, esta vez en relación con Cristo; aunque el Apóstol es muy consciente de que la vida según la carne se remonta a un primer pecado, el de Adán, ve este pecado sobre todo como figura de “aquel que había de venir”,⁷⁵ Cristo. Este es el único punto de vista que hace inteligible el pecado original en el plan de Dios.

⁷² *TdC*, 257.

⁷³ *Ibíd.* 270. Corregido según la traducción de 2014: <https://institutdetheologieducorps.org//la-theologie-du-corps/les-catecheses>.

⁷⁴ Véase *Rom* 8 y *Gál* 5.

⁷⁵ *Rom* 5,14.

En el estado postlapsario, llevamos dentro la herencia de estas dos fuerzas antagónicas; nuestras acciones nos inscriben en uno de los dos linajes. Como sabemos, por el sometimiento a la concupiscencia el hombre se vuelve incapaz de entregarse sinceramente y, por consiguiente, de alcanzar su verdadera realización, aunque pueda encontrar en ello una satisfacción inmediata. Todo acto contrario a su verdadero fin, si se repite, cava en el alma el surco de un hábito. Se vuelve cada vez menos libre. Sus emociones desintegradas empiezan a reaccionar contra su verdadera naturaleza, y puede que no le conmuevan los valores que la ley natural sigue mostrándole. En esta etapa, el mensaje moral de su sensibilidad queda borroso y difícil de detectar. Pero el *Catecismo de la Iglesia Católica* nos enseña que “las emociones y los sentimientos pueden ser asumidos en las virtudes, o pervertirse en los vicios”.⁷⁶ Si la espontaneidad de las pasiones se nos escapa cuando surgen, sí que somos responsables de lo que hacemos con ellas. La persona humana tiene la capacidad, con la ayuda de la gracia, de remontar la pendiente de la carne hacia la muerte y adquirir las virtudes, realizando repetidamente buenas acciones⁷⁷. El lado penoso, oneroso, que las buenas acciones presentan inicialmente para quien ha estado inmerso en la “vida según la carne”, se ve ampliamente compensado por la íntima satisfacción de comenzar a vivir según la propia dignidad del ser personal. Se abre ante él un camino de integración. Juan Pablo II afirma que “es precisamente a costa del dominio de sí mismo como el hombre alcanza esta espontaneidad más profunda y madura”.⁷⁸ De ahí el papel educativo de la virtud de la templanza, en primer lugar, entre las virtudes morales, aunque a través de la conexión entre las virtudes progresaremos, en cierta medida, en todas ellas simultáneamente. La templanza nos permite no convertirnos en esclavos de las gratificaciones momentáneas. Toda educación moral debe ser progresiva y adaptada a la persona concreta.

⁷⁶ CEC, 1774.

⁷⁷ Véase CEC, 1803 : “«Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta» (Flp 4, 8). La virtud es una disposición habitual y firme a hacer el bien. Permite a la persona no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma. Con todas sus fuerzas sensibles y espirituales, la persona virtuosa tiende hacia el bien, lo busca y lo elige a través de acciones concretas. «El objetivo de una vida virtuosa consiste en llegar a ser semejante a Dios» (San Gregorio de Nisa, *De beatitudinibus*, oratio 1)”.

⁷⁸ TdC, 267.

Según la *TdC*, ¿en qué medida la afectividad humana es portadora de un mensaje ético?

El recurso a los sacramentos, a la oración, al servicio fraterno en la caridad, es fuente de fuerza y de valor en este camino. Paso a paso, nuestras emociones se verán penetradas por la gracia, porque la vida divina se derrama en todas las dimensiones de nuestro ser, incluida nuestra psique y, en cierta medida, nuestro cuerpo (*soma*). De vez en cuando, experimentaremos la alegría y la paz, todos los frutos del Espíritu, en su propio espíritu e incluso en su sensibilidad. Y cuando falten los signos sensibles, la desnuda vida teologal se profundizará y se fortalecerá.

Este camino de integración conducirá a la madurez de las emociones, de toda la sensibilidad de la persona. Entonces estarán en armonía con la ley natural, convirtiéndose en “instintos” fiables para la vida moral. Por eso, la moral tradicional habla de la virtud como de una segunda naturaleza: los actos correspondientes se vuelven fáciles, agradables, por esta connaturalidad con sus fines. Entonces surgirá una nueva espontaneidad virtuosa.

3. Afectividad y ley natural en la escatología: la vida del resucitado

Al abordar esta etapa escatológica, Juan Pablo II nos hace caer en la cuenta de que se trata de un segundo desbordamiento del marco de la experiencia del cuerpo⁷⁹ -el primero es el que corresponde al estado de los orígenes. Ambos, conocidos sólo a través de la Revelación, nos permiten comprender la etapa en la que nos encontramos, situada entre estos dos extremos. El primero nos ha proporcionado una clave para comprender nuestra sensibilidad actual: hemos aprendido que está caída, herida. El desbordamiento escatológico nos mostrará el estado hacia el que tendemos, que incluirá una sensibilidad totalmente realizada, en armonía con la naturaleza y la gracia – que se habrá convertido en gloria.

3.1 Descripción del estado escatológico

Cuando Cristo dice de este estado, en respuesta a los saduceos que no creen en la resurrección, que “seremos como ángeles en el cielo” (Mc 12,25), hay que estar atentos al matiz de este “como”. Los hombres no se convertirán en

⁷⁹ Véase *TdC*, 378.

ángeles, sino que se producirá una espiritualización de la naturaleza humana psicosomática. La verdad de la resurrección atestigua la esencialidad del cuerpo en la persona humana, que jamás se convertirá en puro espíritu. Incluso entre la muerte y la resurrección final, el alma incorpórea anhela volver a su cuerpo. En efecto, puesto que el cuerpo es constitutivo de la persona humana, es más perfecto para el alma vivir en su cuerpo que estar separada de él. Santo Tomás ya lo había demostrado en su reflexión teológica sobre el “*anima separata*”.⁸⁰ La espiritualización de la naturaleza humana tendrá lugar sobre todo a través de un nuevo equilibrio en el sistema de fuerzas dentro del hombre,⁸¹ dice Juan Pablo II. El cuerpo volverá a estar sometido al espíritu, más perfectamente de lo que lo estaba en el estado edénico por el don de la justicia originaria. Más que de sumisión, habría que hablar mejor de una impregnación total del cuerpo por el espíritu, en palabras del Papa: “Espiritualización significa no sólo que el espíritu dominará el cuerpo, sino que el espíritu impregnará completamente el cuerpo y que las fuerzas del espíritu impregnarán las energías del cuerpo”.⁸² En efecto, los términos dominio y sumisión presuponen una cierta relación de exterioridad o al menos de alteridad entre el elemento espiritual y el corporal; sin embargo, sabemos que el alma espiritual es la forma del cuerpo: está en todas partes presente en este cuerpo de suyo, informándolo. Ahora bien, la corporeidad del hombre puede participar en mayor o menor medida en la vida de su espíritu – volveremos sobre ello –; esta participación será máxima en la vida de los resucitados que son admitidos a la visión beatífica. De este modo, en el estado escatológico, el espíritu humano habrá recuperado finalmente la plena posesión de su cuerpo, es decir, en perfecta integración de sus estructuras. Se unirá así a su modelo, Cristo, el hombre perfecto. Habiendo recibido la herencia del Adán terreno, el ser humano habrá sido remodelado a imagen completa del Adán celestial, porque los dos Adanes no se oponen, sino que uno está en potencia al otro: “Este *hombre celestial* – el hombre de la resurrección del que Cristo resucitado es el prototipo – no es tanto la antítesis y la negación *del hombre terreno* (del que el primer Adán es el prototipo), cuanto – y sobre todo – su cumplimiento y su confirmación”.⁸³ Así pues, la escatología

⁸⁰ Véase *STh* I, q 89, a 1; *Summa contra gentiles*, c 151.

⁸¹ Véase *TdC*, 368.

⁸² *TdC*, 371.

⁸³ *Ibíd.* 393.

revelará plenamente la verdad de la afirmación conciliar, que ahora entendemos parcialmente: “En realidad, el misterio del hombre sólo se ilumina verdaderamente en el misterio del Verbo encarnado”.⁸⁴

No olvidemos, sin embargo, que el estado escatológico de cada persona depende de la obra realizada en ella aquí abajo por la gracia, en sinergia con su libre albedrío; de tal manera que “el grado de espiritualización propio del hombre escatológico tendrá su fuente en el grado de su divinización”.⁸⁵ No se trata de un proceso automático, sino de la culminación del camino de transformación que la persona había emprendido a través de sus acciones, elevadas por la gracia, y que en el momento de su muerte habrá alcanzado una cierta medida o intensidad de caridad.

Hablemos un momento de la vida de este hombre escatológico, que se ha convertido en la imagen perfecta del Cristo glorioso. Tendrá dos dimensiones: Su gloria esencial, como sabemos, consistirá en la visión beatífica: Dios visto y poseído “tal como es”. Esta comunicación íntima de Dios al hombre tendrá profundas repercusiones en la subjetividad humana, abarcando también su corporeidad: “El don recíproco de sí mismo a Dios – don en el que el hombre concentrará y expresará todas las energías de su propia subjetividad personal y al mismo tiempo psicósomática – será la respuesta al don que Dios ha hecho de sí mismo al hombre”.⁸⁶ Este don absoluto del hombre a Dios se traducirá en el estado virginal escatológico de su cuerpo, excluyendo cualquier otra boda – en palabras de la perícopa evangélica antes citada.

Pero la visión cara a cara de Dios, lejos de ser un obstáculo para una vida plenamente humana con las demás personas que comparten la resurrección gloriosa, permitirá “el redescubrimiento de una nueva y perfecta intersubjetividad de todos”.⁸⁷ Esta segunda dimensión fraterna proporcionará una *communio personarum* sin sombras. “Aportará a la experiencia humana un abanico de vivencias de verdad y de amor que superará todo lo que el hombre haya podido alcanzar durante su vida terrena”,⁸⁸ en las que participará también nuestra corporeidad.

⁸⁴ *GS* 22.

⁸⁵ *TdC*, 372.

⁸⁶ *Ibíd.* 376.

⁸⁷ *Ibíd.* 377.

⁸⁸ *Ibíd.* 372.

Llegados a este punto de nuestro pensamiento, surge una pregunta: ¿cuál será entonces el papel y la disposición de la sensibilidad con toda su espontaneidad específica? ¿Seguirá teniendo sentido?

3.2 *La sensibilidad y la ley natural en la etapa escatológica*

La lectura de la *TdC* de Juan Pablo II nos ha ayudado a comprender la espiritualización del elemento corporal en términos de una completa impregnación del cuerpo por el espíritu. Para nuestro autor, esto implica la existencia, después de la resurrección, de una sensibilidad perfectamente ordenada, que ya no experimentará la oposición entre los dos.⁸⁹

Esta afirmación tiene implicaciones de gran alcance para la psique humana, en particular para el término *impregnación*. En primer lugar, veamos lo que está en juego y lo que lo sustenta, porque, si nos fijamos bien, nuestra concepción de la persona humana depende de una adecuada apreciación de la espontaneidad sensible.

Es cierto que preguntarse por las emociones o las pasiones en el estado escatológico puede parecer a primera vista irrelevante o incluso gratuito. Tenderíamos a descartarlas como superfluas. Sin embargo, es mucho lo que está en juego: si ya no existen en el estado glorificado resucitado, ello significaría que la sensibilidad no es constitutiva de la persona. De ahí la necesidad de dilucidar la permanencia de las pasiones después de la resurrección: lo que está en juego es su contribución al hecho de ser humano; lo que también está en juego es su moralidad.

Si vamos al meollo de la cuestión, podemos formularla de la siguiente manera: ¿son las pasiones capaces de divinización? O, dicho de otro modo: ¿pueden las pasiones, con sus modificaciones corporales asociadas, ser la sede de las virtudes, en esta vida y en la venidera?:⁹⁰ Si es así, podremos afirmar que la afectividad humana tendrá su lugar en el mundo venidero. Esto significaría que el hombre necesita de las pasiones para ser hombre, incluso en el estado glorioso. Si la respuesta fuera negativa, estaríamos cayendo en un espiritualismo disfrazado y, en última instancia, en un dualismo cuerpo-alma.

⁸⁹ Véase *Ibíd.* 371.

⁹⁰ Véase Marie-Dominique Chenu, “Les passions vertueuses. L’anthropologie de Saint Thomas”, *Revue Philosophique de Louvain*, 13 (1974): 11-18.

Sabemos que para Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, el alma espiritual es la forma sustancial única y específica del cuerpo humano:⁹¹ existe un vínculo ontológico directo entre ambas, sin necesidad de las mediaciones sucesivas del alma sensible y del alma vegetativa, según la hipótesis de otros teólogos. El alma humana es espiritual y asume la animación de todo el hombre, sin excluir su psique ni su vida somática. Por eso las propias pasiones pueden llegar a ser virtuosas. Esta es la base de la impregnación de la que habla el Papa. En cuanto a la palabra “virtuoso”, no se trata aquí de una simple participación en la virtud de la parte racional; debe tomarse en su sentido más fuerte: las pasiones pueden convertirse realmente en la sede de las virtudes. Concretamente, esto significa que la sensibilidad no se limitará sólo a obedecer al espíritu, sino que también se dejará penetrar íntimamente por él, de modo que “el espíritu estará en la sensibilidad como en casa”.⁹² El espíritu del hombre, por supuesto, pero también y, sobre todo, el Espíritu Santo.

Wojtyła suscribe esencialmente este punto de vista, en su propia terminología personalista. Nos recuerda que durante nuestra vida mortal es a costa de un esfuerzo incesante sobre nosotros mismos como podemos rectificar y asumir los límites de nuestra emotividad. Este esfuerzo nos unifica e integra, realizando poco a poco nuestro ser personal. Sin embargo, la oposición entre carne y espíritu siempre es posible. Pero en la etapa escatológica no será así: el análisis de la Palabra revelada “ya descarta esta posibilidad. Se trata, pues, de una espiritualización total que elimina por completo la posibilidad de ‘otra ley... que luche contra la ley de la razón’”.⁹³ El cuerpo espiritual que aparecerá en el momento de la resurrección gloriosa, opuesto al cuerpo psíquico,⁹⁴ implica “la perfecta sensibilidad de los sentidos, su perfecta armonización con la actividad del espíritu humano en la verdad y la libertad”.⁹⁵ Sin el menor rastro de dualismo antropológico, aquí está el hombre, todo el hombre, enteramente sometido a la influencia del Espíritu de Dios, y esto debe entenderse como fruto de su divinización durante la etapa terrena.

⁹¹ *STb* I, q 76, a 3.

⁹² Marie-Dominique Chenu, “Les passions vertueuses...”, 16.

⁹³ *TdC*, 371.

⁹⁴ *1Cor* 15,44.

⁹⁵ *TdC*, 398.

Así, la espontaneidad de las pasiones volverá a ser fiable en la aprehensión de los verdaderos valores, sin vuelta atrás. De la eliminación de la ley del pecado que actuaba en la carne, se sigue al mismo tiempo una permeabilidad absoluta a la ley natural, totalmente cumplida por la ley de la gracia. Entonces Dios podrá ser todo en todos.

Conclusión: la ley del don

Al tratar de desvelar el posible mensaje moral contenido en la emotividad humana, hemos visto que en su situación actual sólo es plenamente inteligible en relación con otros dos momentos que la Palabra de Dios nos revela: el estadio originario y el estado escatológico. Lo enmarcan, por así decir, como un punto de partida y una meta final, caracterizados por la libertad del don. En efecto, la ley del don nos ha dado una clave para comprender nuestras emociones. Desde esta perspectiva, quisiéramos trazar de nuevo nuestro itinerario a grandes rasgos.

El estadio originario es el de la inocencia, cuando la sensibilidad de los primeros seres humanos sintonizaba perfectamente con la ley natural inscrita en ellos. La ausencia de las tres concupiscencias permitía el despliegue de una sensibilidad armonizada con la realización moral del sujeto personal. Podía así realizar sin trabas su vocación más profunda, la entrega sincera de sí mismo a los demás, que constituye al mismo tiempo su felicidad. Plenamente ordenadas, las emociones sometidas a las facultades superiores fortalecían la energía espiritual en la dirección hacia su fin. Con Juan Pablo II, es posible afirmar que “la inocencia originaria manifiesta y, al mismo tiempo, constituye el *ethos* perfecto del don”.⁹⁶

Sin embargo, esta perfección de los orígenes era relativa, porque no impedía la falibilidad de los actos puntuales; habiendo caído, instigados por el demonio, los primeros padres cayeron fuera de “la hermenéutica del don”. La despersonalización que sufrió el ser humano, su profunda fractura a nivel antropológico y moral, llevó a oscurecer en él la ley del don. Pero en el hombre de la concupiscencia no ha desaparecido por completo. Sus pasiones dan testimonio de una división en el sujeto, que no puede realizar aquello para lo

⁹⁶ *Ibíd.* 102.

que ha sido hecho. La emotividad se ha convertido en el *locus* por excelencia de la lucha por la integración.

A este respecto, nunca se insistirá lo suficiente en la importancia de la educación y la adquisición de las virtudes, que unificarán gradualmente la persona y encauzarán su energía psíquica en beneficio del espíritu. En esta pedagogía, es vital cultivar la templanza. Nuestra sociedad de consumo y el mundo virtual, que favorecen la gratificación inmediata, crean personas incapaces de esfuerzos a largo plazo, siempre ávidas de emociones y cada vez más frágiles en el plano psicológico – los neurólogos afirman que los cerebros de los adolescentes de hoy tienen lóbulos prefrontales de bebés– , con una gran debilidad en el plano moral. Apoyada en la gracia, la cualidad integradora de las virtudes puede ayudarnos a redescubrir “la fuente de la libertad del don”.⁹⁷ Nuestra sensibilidad puede volver a ser fiable, dejando que la ley natural resuene en nosotros. Esto es tanto más importante cuanto que, como nos enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “La perfección moral consiste en que el hombre no sea movido al bien sólo por su voluntad, sino también por su apetito sensible según estas palabras del salmo: «Mi corazón y mi carne gritan de alegría hacia el Dios vivo» (*Sal* 84,3)”.⁹⁸

La etapa escatológica, tal como nos la revela la Palabra de Dios, traerá consigo el cumplimiento final de la ley natural y de la ley de la gracia, en una donación total de la persona sin retorno a Dios y a los demás seres humanos. La emotividad, lejos de desaparecer, volverá a integrarse perfectamente en el hombre divinizado, glorificado en todos los componentes de su naturaleza.

Es precisamente este acercamiento a la vida glorificada en términos de respuesta absoluta al don que Dios hará de sí mismo en la visión cara a cara, lo que nos permite fundamentar la opción de la virginidad por el reino ya en esta vida. No es negación de la afectividad, ni aplasta la corporeidad humana; al contrario, la virginidad profetiza el don total que nos está reservado en el cielo, don del que también participará plenamente, a su manera, nuestra sensibilidad.

⁹⁷ *TdC*, 384.

⁹⁸ *CEC*, 1770.

EL CAMINO DE CONVERSIÓN DE JOHN HENRY NEWMAN¹

**Jorge Luis Pérez Toledo,
Profesor en IS CRA.**

¹ Este artículo recoge en gran parte el primer capítulo de mi tesina de licencia en teología dogmática titulada «La Pneumatología de John Henry Newman». El objetivo de este artículo es seguir dando a conocer la vida y obra de John Henry Newman, un autor que resplandece por su proceso de conversión basado en la búsqueda de la verdad y que puede ser luz en el camino de tantas personas que por las circunstancias de la vida están en tinieblas.

1. La primera conversión: la fe en un Dios vivo

John Henry Newman nació el 21 de febrero de 1801 en Londres. Fue el mayor de los seis hijos del matrimonio de John Newman, un banquero londinense, y de Jemina Foundrinier, descendiente de franceses hugonotes. John Henry fue bautizado y educado en la Iglesia Anglicana, la religión nacional de Inglaterra. En esta Iglesia aprendió el gusto por las Sagradas Escrituras, ya que en el anglicanismo de principios del siglo XIX se hacía más énfasis en la lectura de la Biblia que en los sacramentos y los dogmas.²

A los siete años Newman entró en la escuela de *Ealing*, un internado privado, donde estuvo hasta los quince años. A los catorce años empieza a leer literatura escéptica que le hace plantearse sus presupuestos cristianos. Lee algunos folletos de Tom Paine contra el Antiguo Testamento, algunos de los ensayos de Hume y copia algunos versos en francés que negaban la inmortalidad del alma, seguramente de Voltaire. Inspirado en estas ideas decide optar por ser virtuoso, pero no religioso; éste era el ideal clásico. Sin embargo, algunos acontecimientos de este tiempo, como la noticia de la quiebra del banco de su padre en marzo de 1816 y la enfermedad que el propio Newman sufrió en septiembre de ese mismo año lo hicieron cambiar para siempre y tomar en serio el cristianismo.³

En este proceso de conversión jugó un papel muy importante el reverendo Walter Mayers, a quien Newman consideró como el medio humano para el comienzo de la fe divina en él. Mayers, con sus conversaciones y sermones, inicia a Newman en las ideas de la corriente evangélica y le suministra libros de la escuela calvinista. Uno de estos libros lo llevó a confirmar su desconfianza en la realidad de los fenómenos materiales y a descansar en el pensamiento de que solo dos seres son absolutamente autoevidentes: «yo y mi Creador»;⁴ También estas lecturas lo ayudaron a ver la verdad religiosa como una búsqueda y la comprensión de la misma como un desarrollo personal, y lo hicieron enamorarse de los Padres de la Iglesia y amar el gran misterio de la

² Cf. Ker, *John Henry Newman, una biografía*, 25-29. Sin duda la biografía de Ian Ker es la más completa que se ha publicado hasta el momento. Otras biografías interesantes sobre Newman: Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*; García Ruiz, *San John Henry Newman*; Morales, *Newman (1801-1890)*; Frosini, *John Henry Newman*.

³ Cf. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 22-23.

⁴ Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 51.

Stma. Trinidad. De esta forma el dogma empezó a ser para Newman el principio fundamental de su visión religiosa, algo que le hará considerar poco a poco que la religión basada solamente en el sentimiento es algo ilusorio.⁵ Nuestro autor, en su obra *Apología pro vita sua*, ha dejado plasmada su primera conversión con estas palabras: “Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816) se produjo en mí un gran cambio interior. Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi intelecto la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios, nunca se ha borrado ni oscurecido”.⁶

Newman continuó su formación académica en el *Trinity College* de Oxford, donde ingresó en 1817 y obtuvo el grado de Bachiller en Artes. En 1822 se convirtió en *fellow* del *Oriel College*, el más ilustre de Oxford. En este periodo académico la cercanía con los profesores del *Oriel* le ayudó a corregir sus ideas religiosas y a enriquecer su pensamiento teológico. Así lo podemos ver en la amistad que tuvo con el Dr. Whately, quien fue su primer mentor y quien le enseñó «la existencia de la Iglesia como un cuerpo sustantivo con dimensión externa» y en el reverendo William James quien lo instruyó en la doctrina de la Sucesión Apostólica en 1823.⁷

En 1824 Newman decidió dedicarse plenamente a la Iglesia, en contra de los proyectos de su padre que quería que fuera abogado, y el 13 de junio 1824 fue ordenado diácono en la catedral de Christchurch. Después de la ordenación Newman recibió el cargo de coadjutor de san Clemente, una parroquia pobre situada al otro lado del *Magdalen Bridge* de Oxford. En este lugar brilló por su fuerte trabajo pastoral que se centró en visitar a todos los habitantes de la parroquia.⁸ Su entrega en la pastoral le hizo descubrir que en este mundo no se puede dividir a las personas entre santos o pecadores, entre los elegidos y los del mundo como proponían los presupuestos calvinistas.⁹ Es así como a partir de este momento deja de esforzarse tanto en buscar conversiones repentinas y comienza a promover una santificación progresiva de las personas y al mismo tiempo acepta la regeneración por medio del Bautismo.

⁵ Cf. Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 98; Newman, *Sermones parroquiales*, Vol. 3, 250.

⁶ Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 50.

⁷ Cf. Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 57-60.

⁸ Cf. Newman, *Sermones parroquiales*, Vol. 8, 235.

⁹ Los calvinistas del tiempo de Newman distinguían entre cristianos «nominales» y cristianos «verdaderos», estos últimos eran los que habían experimentado una verdadera conversión.

En esta toma de conciencia le ayudó su amigo Edward Hawkins, el vicario de Santa María de Oxford, quien era muy crítico con los sermones de Newman. Hawkins le hizo comprender la importancia de la Tradición en la vida de la Iglesia¹⁰ y le enseñó que «la fe cristiana había sido transmitida a través de las generaciones como un cuerpo de doctrina identificable».¹¹ De esta forma Hawkins, que pertenecía a la Alta Iglesia,¹² empezó a sacar a John Henry de la vía de los evangélicos.

Newman fue ordenado presbítero anglicano el 29 de mayo de 1825. A principios de agosto celebró por primera vez el servicio litúrgico de la Santa Comunión. En enero de 1826 fue nombrado Tutor oficial en Oxford y le comenzaron a confiar grupos de estudiantes para que los asistiera. En 1828 fue nombrado párroco de Santa María, la Iglesia de Oxford, cargo que ejercerá hasta 1843. Su celo pastoral lo llevó a construir una pequeña Iglesia y una escuela en *Littlemore*, un pueblo cercano a Oxford que pertenecía a su parroquia.¹³

En el ámbito académico, las continuas reuniones con los profesores de la universidad llevaron a Newman en la óptica del liberalismo. Así lo expresa en la *Apología*: «La verdad es que yo comenzaba a preferir la excelencia intelectual a la moral. Me deslizaba al liberalismo del día»¹⁴. Sin embargo, dos grandes golpes lo despertaron de esa ilusión: una especie de crisis nerviosa que sufrió siendo examinador de la universidad en 1827 y la muerte de su hermana Mary en 1828. Desde entonces cortó definitivamente con la corriente evangélica que, por su sentimentalismo y la falta de sustancia doctrinal, llevaba al liberalismo religiosos y al secularismo.¹⁵

Newman describe el liberalismo de esta forma:

Yo entiendo el Liberalismo como una falsa libertad de pensamiento, o el ejercicio del pensamiento sobre asuntos en que, dada la constitución de la mente humana, el pensamiento no puede alcanzar ningún resultado feliz; y

¹⁰ Un estudio sobre este tema lo encontramos en Biemer, *Newman on tradition*.

¹¹ Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 40.

¹² La Iglesia de Inglaterra estaba dividida en dos sectores: la Alta Iglesia (*High Church*) que era la Iglesia Oficial y la Baja Iglesia (*Low Church*) que eran los evangélicos en el tiempo de Newman. Cf. Regina, *L'Anglicanesimo*, 28.

¹³ Cf. Ker, *John Henry Newman, una biografía*, 43-45.

¹⁴ Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 61-62.

¹⁵ Este tema lo resalta la introducción de García Ruiz. Cf. Newman, *Sermones parroquiales*, Vol. 2, 16.

está por tanto fuera de lugar. Entre estos asuntos que se le escapan a la razón se encuentran los primeros principios de cualquier clase, y las verdades de la revelación que han de ser tenidas como los más sagrados e importantes de todos ellos. El liberalismo es el error de someter al juicio humano esas doctrinas reveladas que, por naturaleza, se encuentran más allá y son independientes de aquél. Es el error de pretender determinar, apoyándose en fundamentos intrínsecos, la verdad y el valor de proposiciones que descansan, para su aceptación, simplemente en la autoridad externa de la Palabra de Dios.¹⁶

La nueva opción que toma Newman frente al liberalismo lo llevó a enfrentarse con el Dr. Whately, su gran maestro, pero al mismo tiempo a conocer a John Keble, quien era uno de los pocos que se oponían a esta corriente que estaba en boga en Oxford. Keble influirá mucho en el pensamiento de Newman, en particular le ayudará a reafirmar la idea del sistema sacramental de la Iglesia: «la idea de que los fenómenos materiales son a la vez tipos e instrumentos de cosas reales e invisibles».¹⁷

En su periodo como Tutor también fue importante la influencia de Richard Hurrell Froude, uno de sus mejores amigos desde que se conocieron en 1826 hasta su muerte en 1836. De él aprendió a mirar a la Iglesia de Roma con admiración y a sentir desagrado por la Reforma protestante. Además, le ayudó a profundizar en la devoción a la Virgen María y a creer poco a poco en la Presencia real de Cristo en la Eucaristía. Por otro lado, en este tiempo una fuente de sus ideas religiosas fue la lectura sistemática de los Padres de la Iglesia que inició en 1828. Esto lo llevó primero a conocer la Iglesia pre-nicea y luego a la Iglesia de Alejandría, pero sobre todo a consolidar la idea de que la Iglesia Antigua es la auténtica exponente de las doctrinas cristianas y la base de la Iglesia de Inglaterra. Fruto de este trabajo es su obra *The Arians of the Fourth Century* publicada en 1833.¹⁸ En 1830 Newman dimite de su cargo como Tutor por el creciente contraste con Edward Hawkins, su *Provost*,¹⁹ ya que Hawkins no estaba de acuerdo con el influjo que John Henry ejercía en el colegio ni con las reformas que había introducido. A partir de este momento

¹⁶ Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 322.

¹⁷ Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 66.

¹⁸ Cf. Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 71-74.

¹⁹ Título con el que se denominaba al presidente del *College*.

Newman concentra todo su potencial docente en predicar sus *Sermones parroquiales* que impartía en Santa María, su parroquia.²⁰

En 1832 Newman decidió unirse al viaje que tenían planeado Hurrell Froude y su padre por el sur de Europa. En este viaje fueron a Malta donde celebraron la nochebuena, después el recorrido continuó por las islas griegas, visitaron Sicilia, pasaron por Nápoles y llegaron a Roma el 2 de marzo de 1833. A Newman le impresionó la ciudad de Roma, en particular la Basílica de San Pedro. Sin embargo, en su mente venía constantemente las ideas protestantes de la «gran prostituta» del Apocalipsis²¹ y de considerar al Papa como el «Anticristo». En Roma se encontró con varios amigos ingleses, quienes le informaron de las propuestas del parlamento inglés de suprimir varios obispados de la Iglesia Anglicana de Irlanda. A Newman le irritó mucho la noticia, ya que significaba uno de los triunfos del liberalismo y la intervención del Estado en asuntos eclesiásticos. Después de su estancia en Roma, decidió retornar a Sicilia. En este viaje se enferma gravemente. El criado que lo acompañaba pensó que Newman iba a morir y le pidió que escribiera sus últimas instrucciones. Sin embargo, Newman se limitó a insistir que no iba a morir porque no había pecado contra la Luz y que Dios tenía una gran misión para él. Este hecho no será más que un susto, ya que Newman se recupera y retorna a Inglaterra. En su viaje de regreso escribió uno de sus poemas más conocidos: *Lead, Kindly Light* (Guíame, Luz buena).²²

2. Una profundización en el misterio de la Iglesia

El domingo siguiente a la llegada de Newman a Oxford, el 14 de julio de 1833, Keble predicó el sermón de las Audiencias, que después fue publicado con el nombre de «Apostasía Nacional». En este sermón, Keble planteaba que la Iglesia de Inglaterra estaba ante un gran peligro por el crecimiento de la indiferencia en cuestiones religiosas y por el liberalismo que proponía la subordinación de la Iglesia al Estado, en materias y competencias que

²⁰ Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 52.

²¹ Cf. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 61.

²² Cf. Newman, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 83.

pertenecían solo a ella. Para Newman este sermón será el inicio del *Oxford Movement*, conocido también como *Tractarian Movement*.²³

Este Movimiento surgió de varias reuniones que tuvieron algunos clérigos de Oxford que estaban preocupados por la situación de su tiempo. Los miembros más destacados fueron sin duda John Keble, Froude y Newman, junto con el irlandés Willian Parmer, Hugh Rose, y Edward Pusey. Su objetivo fue realizar una segunda reforma de la Iglesia Anglicana, pero no por medio de la política, sino a través de una profundización en la naturaleza de la Iglesia. Siguiendo esta motivación realizaron estudios sobre los fundamentos de la autoridad eclesial, es decir, la sucesión apostólica, y sobre la verdad de sus enseñanzas.²⁴ Sus fuentes fueron la Sagrada Escritura, leída a la luz de la Tradición; los Padres de la Iglesia, en la cual se vivía la Iglesia indivisa; los teólogos anglicanos del siglo XVII; los 39 Artículos,²⁵ que eran como una profesión de fe del anglicanismo; el *The Book of Common Prayer*²⁶ y *The Ordinal* o ritual de Ordenaciones.

Para Newman el movimiento de Oxford se basó en tres principios teológicos:²⁷

- 1) El principio fundamental fue la existencia objetiva de verdades religiosas, es decir, el principio dogmático, pues su batalla era contra el liberalismo.
- 2) El principio sacramental, ya que promovía la existencia de una Iglesia visible con sacramentos y ritos que eran los canales de la gracia, y con una jerarquía episcopal.
- 3) El principio anti romano, es decir, atacar a la Iglesia de Roma para que no acusarán al Movimiento de papistas. Al inicio del Movimiento la oposición fue frontal, pero poco a poco se va moderando hasta el punto de llegar a destacar algunas cualidades de la Iglesia de Roma. Es bueno tener en la cuenta que no todos los miembros del movimiento eran hostiles a Roma, por ejemplo,

²³ Cf. Newman, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 84.

²⁴ Cf. Bouyer, *La Iglesia de Dios*, 136-138.

²⁵ Los *Thirty Nine Articles of Religion* fueron publicados en 1563. Es la interpretación de la fe y los sacramentos de la Iglesia Anglicana. Está a medio camino entre el protestantismo y la Iglesia de Roma.

²⁶ El *Book of Common Prayer* contiene el Ritual oficial y el Calendario litúrgico de la Iglesia Anglicana. Fue publicado por Isabel I en 1559 y revisado en 1661.

²⁷ Newman, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 98-103.

Froude tenía una admiración por esta Iglesia, en particular por los Papas de la Edad Media.

Estas ideas del Movimiento se promocionaron por medio de los *Tracts for the Times*, unos folletos que se distribuían por medio de paquetes que enviaban a amigos y exalumnos con la intención de «despertar a los clérigos, inculcar la sucesión apostólica y defender la liturgia».²⁸ Newman escribió y editó muchos de los *Tracts*,²⁹ aunque eran publicados en su mayoría de forma anónima. El primero de estos folletos salió en septiembre de 1833 y el último, el número 90, en 1841.³⁰

Aunque los *Tracts* tuvieron un gran auge, Newman se dio cuenta que la batalla contra el liberalismo no se podía ganar a base de negaciones, sino que era necesario precisar la doctrina positiva de la Iglesia Anglicana. Es así como escribe entre 1834 y 1836 una obra en la que intenta proponer que la Iglesia Anglicana es la *Via Media*³¹ entre los dos extremos del cristianismo: el protestantismo y la Iglesia católica-romana. Esta obra viene publicada en 1837. El planteamiento de la *Via Media* utiliza como fundamento o regla de discernimiento de la verdadera doctrina a la «antigüedad».³² En base a esto se considera que la Iglesia de Inglaterra es heredera de la Iglesia Antigua, ya que es una de las ramas en las cuales ésta se dividió; así lo narra en su *Apología*:

La Iglesia Católica en todos los países había sido una desde el principio y durante muchos siglos. Luego, algunas porciones de ella habían seguido su camino propio en perjuicio de la verdad o de la caridad, aunque sin destruirlas. Estas porciones o ramas eran principalmente tres: la Griega, la Latina, la Anglicana.³³

Partiendo de este presupuesto nos dice que esta es la razón por la cual la Iglesia Anglicana y la Romana tienen las mismas doctrinas fundamentales necesarias

²⁸ Larrañaga Oyarzabal, *Jesucristo en nosotros. La doctrina de la justificación en John Henry Newman*, 41.

²⁹ Concretamente los *Tracts* que escribió Newman fueron los números: 1, 2, 3, 6, 7, 8, 10, 11, 19, 20, 21, 31, 33, 34, 38, 41, 45, 47, 71, 73, 74, 75, 76, 82, 83, 85, 88, y 90. Cf. nota 55 de Larrañaga Oyarzabal, *Jesucristo en nosotros. La doctrina de la justificación en John Henry Newman*, 41.

³⁰ Cf. Dawson, *El espíritu del movimiento de Oxford*, 103-106.

³¹ El uso de la expresión *Via Media* referida al anglicanismo no es original de Newman, sino que se encuentra en otros teólogos ingleses como Matthew Parker (1504-1575), George Herbert (1593-1633), Alexander Knox (1757-1831) entre otros; cf. Larrañaga Oyarzabal, *Jesucristo en nosotros. La doctrina de la justificación en John Henry Newman*, 61-63.

³² Cf. Newman, *Via media de la Iglesia anglicana*, 155-160.

³³ Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 119.

para la salvación, a saber, la Trinidad, la Encarnación y la Redención, el pecado original, la necesidad de la regeneración interior, la gracia sobrenatural de los sacramentos, la sucesión apostólica, la necesidad de la fe y la obediencia y la eternidad de las penas del infierno. Sin embargo, la ruptura de la Iglesia Antigua, como en toda división, los tesoros se repartieron y en este caso se distribuyeron las «notas de la Iglesia» que se profesan en el Credo. La Iglesia de Inglaterra se quedó, según nuestro autor, con la «antigüedad» permaneciendo así fiel a la doctrina apostólica, mientras que la Iglesia de Roma se quedó con la «catolicidad», algo que no era ni antiguo ni apostólico. En vista a esta división de «las notas de la Iglesia», los anglicanos se atribuyen la plena autoridad para condenar las variaciones, corrupciones o novedades en materia de doctrina y de costumbres, algo que usan contra la Iglesia de Roma. Según los anglicanos la Iglesia de Roma tiene los siguientes errores: en primer lugar, ha pretendido dominar a las demás Iglesias, que en realidad son sus iguales, y esta es su mayor corrupción, en base a esto la Iglesia anglicana veía a la Iglesia de Roma como un partido político que solo le preocupaba el poder temporal y del papa. En segundo lugar, han realizado adiciones al credo, como la doctrina del purgatorio, la intercesión individual de los santos y la transustanciación. En tercer lugar, presenta incoherencias con sus principios en el excesivo culto que rinde a la Virgen María y a los santos.³⁴

Terminada la obra de la *Via Media*, Newman intenta seguir aplicando su teoría. En base a ella escribe unas conferencias tituladas *Lectures on the Doctrine of Justification* en 1838. En este texto indica que la idea protestante que plantea la salvación por la *Sola Fide* es errónea y que la teoría católica-romana que presenta la justificación por la fe y las obras es defectuosa. Así pone de manifiesta que la correcta interpretación es la anglicana, pues los teólogos ingleses clásicos combinaron ambas visiones. Para nuestro teólogo la justificación es esencialmente una gracia o presencia divina, de la cual surge como fruto la fe y la regeneración espiritual. Esta presencia en el hombre hace referencia a la inhabitación de Cristo en el alma del cristiano, por medio del Espíritu Santo, que no solo lo declara como justo sino que lo hace justo.³⁵ Conviene subrayar que estas conferencias manifestaron la posición del Movimiento de Oxford frente a la doctrina luterana.

³⁴ Cf. Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 117-120. 127. 155-156.

³⁵ Cf. Larrañaga Oyarzabal, *Jesucristo en nosotros. La doctrina de la justificación en John Henry Newman*, 205-246.

En este periodo Newman inicia otra serie de doce conferencias donde habla de las relaciones de la Sagrada Escritura con el cristianismo. En este escrito postula que se necesitaba de otra instancia para acceder a las profundidades de la Sagrada Escritura. Es así como expone el papel de la Tradición. Este planteamiento lo realiza a pesar del contenido del Artículo VI del anglicanismo, en el cual se indica la suficiencia de la Escritura para la salvación. En las conferencias, el teólogo de Oxford, observa que la diferencia que existe entre la visión de la Tradición de la Iglesia romana y la Iglesia Anglicana consiste en que la primera ve a la Tradición como una fuente teológica, mientras que la segunda, sin quitarle valor a la Tradición, la concibe como subordinada a la Sagrada Escritura. Según la visión anglicana sería impensable el caso en que la Tradición, *per se*, y sin el comprobante de la Escritura pudiese comunicar una verdad necesaria para la salvación.³⁶

Newman explayándose en el tema de la Tradición considera que ésta tiene un doble aspecto: la Tradición profética y la Tradición apostólica. La primera hace referencia a «la voz del cuerpo de la Iglesia, el sistema (doctrinal) recibido en la Iglesia, el espíritu que circulaba a través de ella y que fluía por el canal de sus doctores y escritores».³⁷ Algunos ejemplos de esta Tradición son los decretos de los Concilios, las liturgias, etc. En estas expresiones de la Tradición aparecen puntos menores de la revelación, que se tienen como verdaderos pero que no son necesarios para la salvación, aunque tienen un origen apostólico y se tienen que conservar. Según nuestro autor, la tradición profética es lo que san Pablo denominó «sentir conforme al Espíritu» (Rm 8,6). El segundo tipo de Tradición es la Episcopal o apostólica y hace referencia a la trasmisión en sentido literal, de mano en mano, de persona en persona, de un contenido oficial y preciso, cuyos artículos, tales como el credo apostólico, son necesarios para la comunión eclesial. Este tipo de Tradición está anclado a la sucesión apostólica. Una de sus funciones es la de purificar, orientar y autenticar la Tradición profética. Es de notar que Newman madura su punto de vista sobre este tema a través de la correspondencia que mantuvo con el abad Jean Nicolas, un sacerdote parisino.³⁸

Otra obra importante de Newman que aparece entre 1833 y 1836 es *The Church of the Fathers*, una serie de semblanzas y relatos sobre grandes personajes

³⁶ Cf. Biemer, *Newman on tradition*, 42-47.

³⁷ Larrañaga Oyarzabal, *Jesucristo en nosotros. La doctrina de la justificación en John Henry Newman*, 95.

³⁸ Cf. Biemer, *Newman on tradition*, 42-47; Bouyer, *La Iglesia de Dios*, 140-141.

cristianos del siglo IV. La intención de esta obra fue introducir en la Iglesia inglesa los sentimientos, ideas y costumbres religiosas de la Iglesia primitiva. Esta obra ha sido considerada como uno de los resultados más tempranos del Movimiento de Oxford.

Como hemos visto, Newman es un inquieto por conocer los fundamentos del Misterio de la Iglesia. Pero el mayor fruto de todo este estudio Newman lo empezó a vislumbrar en el verano de 1839. Entre el 13 de junio y el 30 de agosto de ese año comenzó a estudiar la historia de los monofisitas y mientras leía sobre este tema lo asaltó por primera vez la idea de que el anglicanismo era insostenible. Algo que lo alarmó seriamente. Así lo expresa en la *Apología*: «En pleno siglo V, me pareció ver reflejada la Cristiandad de los siglos XVI y XIX. Vi mi rostro en ese espejo: yo era un monofisita. La Iglesia de la *Via Media* ocupaba el lugar de la Comunión Oriental; Roma estaba donde está ahora; y los protestantes eran los Eutiquianos». ³⁹ A esta intuición impresionante se le sumaron las palabras de san Agustín que decía *Securus iudicat orbis terrarum* (solo el orbe católico puede emitir un juicio seguro) que por aquel entonces leyó. Esta frase le hizo comprender que en la antigüedad los conflictos también se resolvían por la «Catolicidad» y no sólo por el principio de la «Antigüedad», pues la Iglesia entera constituía una regla infalible y una sentencia inapelable contra los que protestaban y se querían separar. Con este descubrimiento de la catolicidad de la Iglesia Antigua la teoría de la *Via Media* quedó pulverizada.

En este momento Newman siente por primera vez que después de todo, la Iglesia de Roma es la que tiene razón, ya que la Iglesia de Inglaterra no era universal sino nacional. Pero esta idea le pasó como un fantasma. No obstante, a partir de entonces, a pesar de los fuertes sentimientos anti-romanos que tenía, deja de hablar contra Iglesia católica-romana y reflexiona sobre la dureza de sus comentarios anteriores. Además, inicia a desear y a rezar por la unión de la Iglesia Anglicana y Iglesias romana. ⁴⁰

Después de este golpe, Newman busca justificar la verdad de la Iglesia Anglicana ya no basado en la «Antigüedad», sino en la nota de «la Santidad» de la Iglesia, para ello atacó las conductas morales de los católicos-romanos en

³⁹ Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 163.

⁴⁰ Cf. Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 165-167.

asuntos políticos y sociales.⁴¹ Sin embargo, su argumentación no era tan convincente.

3. Del anglicanismo a la Iglesia católica

En febrero de 1841 se publicó el *Tract 90*, un tentativo de explicar los 39 Artículos, que en algunos puntos eran incompletos y ambiguos y según Newman necesitaban una interpretación autorizada que sólo podía venir de la Iglesia católica. Este folleto se divide en doce secciones en las cuales se interpretan un total de catorce Artículos.⁴² La intención del *Tract* era evitar el paso a la confesión católico-romana de aquellos que buscaban la catolicidad eclesial pero no la veían en la Iglesia Anglicana, al mismo tiempo que quería ofrecer un poco de tranquilidad a las mentes más inquietas por la situación del anglicanismo de su tiempo. Sin embargo, este *Tract* causó un gran escándalo e indignación en el país, incluso muchos le pidieron a Newman que retirara el *Tract*, pero se negó por la importancia que tenía su interpretación. Además, muchos obispos en sus escritos pastorales escribieron contra este folleto y en Oxford se consideró la interpretación de los Artículos como un fraude.⁴³ A nuestro autor inglés le sorprendió este rechazo, ya que no se lo esperaba, ni tampoco estaba preparado. Como consecuencia de esta publicación Newman pierde la confianza que le tenía la gente y debe dejar su lugar en el Movimiento de Oxford.⁴⁴

La conversión intelectual que vivió Newman no surgió de influencias extrañas sino de su propia actividad interior y de las circunstancias de su entorno.⁴⁵ Nuestro autor describe que fue un proceso que consistió en tres golpes que lo destrozaron en 1841. El primero fue en *Littlemore* cuando estaba realizando la traducción de san Atanasio y donde vuelve a tener la intuición sobre la verdad de la Iglesia de Roma: «Vi con toda claridad que en la historia del Arrianismo, los arrianos puros eran los protestantes, los semi-arrianos era los anglicanos y Roma estaba ahora donde había estado entonces. La verdad no estaba en la

⁴¹ Cf. Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 197-198.

⁴² Cf. Newman, *Tracto 90. Apuntes sobre algunos pasajes de los Treinta y Nueve Artículos*, 27.

⁴³ Cf. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 101-103.

⁴⁴ Cf. Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 134-139.

⁴⁵ Cf. Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 123.

Via Media, sino en un lado, en lo que llamaban “el partido extremo”».46 El segundo golpe fue la condena del *Tract 90* por parte de los obispos de Inglaterra. Y el tercer golpe fue la noticia de la implantación en Jerusalén de una sede episcopal. Según Newman hacía mucho tiempo que la corte de Prusia quería introducir el episcopado en la religión Evangélica, donde se reuniera luteranos y calvinistas. Para ello ahora se promulgaba el proyecto del obispado de Jerusalén. Esto significaba darle al protestantismo un nuevo *status* en Oriente y para Inglaterra un instrumento político. Si el proyecto fallaba no perjudicaría a nadie porque estaba muy lejos de Prusia. Según Newman este último golpe fue el que destruyó su fe anglicana, pues la Iglesia Anglicana no solamente prohibía cualquier simpatía con la Iglesia de Roma, sino que estaba buscando una alianza con la Prusia protestante y la herejía de los orientales para promover sus intereses. Estos hechos le llevaron a pensar que, aunque la Iglesia Anglicana tuviera la sucesión apostólica, quizás a partir del siglo XVI nunca había sido una Iglesia. Es así como crece en Newman la convicción de que la Iglesia de Roma es la Iglesia de los Apóstoles y que la Iglesia de Inglaterra se encontraba en cisma.⁴⁷

El camino de John Henry continuó en 1843. En este año dio dos pasos previos importantes para su conversión a la Iglesia católica-romana: en febrero se retractó formalmente de todas las acusaciones que había dirigido contra la Iglesia de Roma y en septiembre renunció a su cargo de párroco de santa María de Oxford. A partir de este momento, John Henry se retiró a *Littlemore* donde vivió plenamente como un laico anglicano dedicado a la oración y al estudio junto con unos amigos.⁴⁸

A comienzos de 1845 comenzó a trabajar en su obra *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Antes de terminar este libro decidió convertirse a la Iglesia católica de Roma. El 3 de octubre de 1845 renunció a su título de *fellow* en Oxford y de esta forma cerró su ciclo en esta universidad. El 9 de octubre de 1845 John Henry Newman abrazó la fe católica en el oratorio de Littlemore. Fue acogido por Domenico Barberi, un pasionista italiano, quien lo escuchó en confesión y le dio el bautizo *sub conditione*. Luego participó en su primera Misa católica y recibió la comunión.⁴⁹ En la *Apologia*, Newman afirma que con

⁴⁶ Newman, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 186-187.

⁴⁷ Cf. Newman, *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 186-190. 249.

⁴⁸ Cf. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 122-125.

⁴⁹ Cf. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 132-135.

su conversión a la Iglesia Católica se terminó la historia de sus opiniones religiosas, pues nunca más volvió a tener ninguna duda al respecto; sintió como si hubiera llegado a puerto después de una tormenta.⁵⁰

4. Su vida como católico: la perseverancia

Después de algunos meses de preparación en el colegio de *Propaganda Fide* en Roma, Newman fue ordenado presbítero católico, junto con su amigo Ambrose St. John, el 1 de junio de 1847. En una pequeña capilla de este colegio celebró su primera misa el jueves siguiente, en la fiesta del *Corpus Christi*. En Roma tuvo la oportunidad de entablar muchos diálogos con el teólogo jesuita Juan Perrone. En este tiempo también conoció los oratorios de san Felipe Neri y se hizo oratoriano. Al regresar a Inglaterra fundó un oratorio en *Maryvale*. En 1848 Newman publicó una novela autobiográfica *Loss and Gain* para defender su paso al catolicismo, ya que había recibido muchas críticas de parte de los ingleses después de su conversión. A los ingleses les resultaba algo inexplicable que un hombre tan inteligente, como Newman, hubiera sido capaz de dejar la Iglesia Anglicana para pasarse a un grupo marginal como era el de los católicos en Inglaterra. Newman por su parte desde su conversión intentó con muchas conferencias defender a los católicos de la persecución de los anglicanos que constantemente los atacaban y los desprestigiaban con argumentos de orden moral y dogmático. Es de notar que nuestro teólogo vivió con mucha esperanza todo esto, ya que para él su conversión (y la de algunos amigos suyos que lo siguieron) significaba el inicio de una nueva primavera del catolicismo en Inglaterra. A esto se le sumó el restablecimiento de la jerarquía de la Iglesia católica en gran Bretaña en 1850.⁵¹

En 1851 Newman fue llamado por el obispo de Irlanda para que creara una Universidad católica a Dublín, nombrándole como primer rector. Para esta ocasión Newman preparó una serie de discursos que después fueron publicados con el nombre de *Idea of a University*. Según el nuevo rector, la Universidad católica debe dar a los católicos, en particular a los laicos, el instrumento de la cultura y la formación de una élite generosa y abierta a los problemas del tiempo, capaz de integrarse en la sociedad para asumir un papel

⁵⁰ Cf. Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, 276.

⁵¹ Cf. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 140-151; 165-167.

importante. Estas ideas tuvieron un gran éxito en el ámbito académico, pero no fueron acogidas por los obispos que querían una universidad apologética y clerical. Luego de muchas desilusiones, Newman renunció al proyecto y dimitió como rector en 1858. Ese mismo año los obispos ingleses lo llamaron para encargarle la traducción de la biblia al inglés, un trabajo que no concluyó, ya que se enteró que los obispos americanos estaban preparando el mismo trabajo y que los obispos ingleses no apoyaban más su trabajo, aunque no se lo habían informado.⁵²

Después de estos inconvenientes le propusieron a Newman en 1859 ser el director de la revista *The Rambler*, cargo que aceptó. En junio de ese año publicó *On Consulting The Faithfull in Matters of Doctrine*. En este artículo indicaba, con una sólida argumentación histórica y teológica, que los laicos tienen el derecho de afirmar el consenso de la fe sobre cuestiones doctrinales. Newman sugería que antes que los obispos tomarán sus decisiones sería bueno consultar a los laicos, en particular en materias prácticas. Además, indicaba que en la crisis arriana, frente a una jerarquía episcopal dividida por la herejía, fue el conjunto de los fieles quienes conservaron la ortodoxia de la fe.⁵³ La intención de Newman con este artículo era dar algunas luces al conflicto que existía entre obispos y grupos laicos por cuestiones educativas. Este artículo no fue bien recibido y algunos denunciaron a Newman y lo acusaron de hereje. Así nuestro autor estuvo en estado de sospecha durante un tiempo en el mundo católico.⁵⁴ Para Luis Boyer este artículo es una muestra de las grandes intuiciones que tuvo Newman, ya que presenta «el papel activo de todo el cuerpo de la Iglesia en la guarda de la fe».⁵⁵

En el mundo anglicano también continuaron creciendo las dudas sobre Newman y en 1864 Charles Kingsley, profesor de historia moderna en Cambridge, publicó un artículo poniendo en discusión la sinceridad del clero católico y sobre todo la de Newman. Para responder a esta acusación y para defender al clero católico y a la Iglesia católica, John Henry escribió la historia de sus opiniones religiosas publicada 1865 con el título de *Apología pro vita sua*.⁵⁶ En ese mismo año Newman, después de la muerte imprevista de su amigo

⁵² Cf. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 215; 389-409.

⁵³ Newman, *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, 37-63.

⁵⁴ Cf. Ker, *John Henry Newman, una biografía*, 491-494.

⁵⁵ Cf. Bouyer, *La Iglesia de Dios*, 144-143.

⁵⁶ Cf. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 248-250.

Ambrose St. John, publicó un poema de carácter escatológico titulado *The Dream of Gerontius*, en el cual describe el camino del alma desde el lecho de la muerte hasta llegar al camino del tribunal de Dios y al purgatorio. En 1866 Newman escribió *A letter Adress to Rev. E. B. Pusey* sobre el culto de los católicos a María. En este ensayo ofrece una mariología de tipo histórico-salvífico que presentan a María como la «nueva Eva» a partir de la teología de los Santos Padres e indica que una cosa es la fe religiosa y otra la fe popular: la primera es de admirar, mientras que la segunda corre el riesgo de los excesos de los fieles en culto a María.

En 1870 publicó la obra una *Gramática del Asentimiento*, que es el fruto maduro de una prolongada reflexión sobre la relación entre fe y razón.⁵⁷ En 1875 publicó *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk*. En esta obra responde al ex-primer ministro de Inglaterra, Gladstone, el cual afirmaba que después de la definición del dogma de la infalibilidad del Papa, por el concilio Vaticano I, los católicos no podían ser ciudadanos legales en Inglaterra. En este artículo Newman resume su pensamiento sobre la relación de la conciencia y la autoridad del Papa. Para nuestro autor la conciencia es como una mensajera, como la representante de Dios, el originario vicario de Cristo que está en la naturaleza humana y le indica al hombre lo que está bien o está mal. Este es un concepto diferente al que se plantea en ámbito filosófico y popular. Después de aclarar el concepto de la conciencia explica que la relación de la conciencia con la autoridad del Papa es fundamental, ya que la conciencia es la que testifica la existencia de Dios y la ley divina. Por su parte la misión del ministerio Petriño es la de proclamar la Ley moral y la de promover y reafirmar la luz de la conciencia.⁵⁸

Después de las numerosas acusaciones, dudas y malentendidos que tuvo Newman, llega su rehabilitación. El papa León XIII lo hace cardenal en el consistorio del 15 de mayo de 1879. Este Papa, que había sido nuncio apostólico en Bruselas y responsable del desarrollo de la Iglesia en Inglaterra, conocía el Movimiento de Oxford y había seguido de cerca la conversión de Newman. El nuevo cardenal eligió para su escudo cardenalicio el lema *cor ad cor loquitur* (el corazón habla al corazón). Después de recibir el nombramiento cardenalicio dio un conmemorado discurso en Roma en el cual narró las

⁵⁷ Cf. Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 256-260.

⁵⁸ Newman, *Lettera al duca di Norfolk*, 216-237.

pruebas que había pasado y denunció el liberalismo imperante.⁵⁹ Newman desde 1886 empieza a decaer físicamente y el fin de este gran cardenal se empieza a acercar. En Navidad 1889 celebró la misa por última vez. El 11 de agosto de 1890 muere en Birmingham.

John Henry pidió, antes de su muerte, que se escribiera en el epitafio de su tumba: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* (Desde las sombras y las apariencias hacia la verdad).⁶⁰ Podemos decir que en este epitafio se resume toda su experiencia. En efecto, su vida fue un proceso constante de salida de las apariencias y de las sombras para aproximarse cada vez más a la Luz verdadera. Así lo hemos podido ver desde su primera conversión, en la cual pasó de querer vivir una vida al margen de la religión a la fe en un Dios vivo; después en su paso de las ideas calvinistas-evangélicas (*Low Church*) a la búsqueda de los fundamentos de la Iglesia Anglicana (*High Church*); en su conversión de la Iglesia Anglicana a la Iglesia Católica; y por último en su paso de la Iglesia peregrina a la Iglesia del Cielo. Estas etapas manifiestan que Newman vivió «una única conversión en estados progresivos».⁶¹

Quisiera resaltar que en la conversión de Newman fueron muchos los factores que lo influyeron. Indudablemente el contexto en el que vivió fue fundamental, pues la situación de la Iglesia de Inglaterra del siglo XIX lo llevó a interrogarse por sus fundamentos y a investigar la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia con suma atención. También sus amigos tuvieron un papel importante, ya que lo ayudaron a crecer en la fe y a corregir sus ideas religiosas. Y por supuesto fue fundamental la gran búsqueda que tuvo Newman de llevar una vida coherente con la Verdad. A este respecto, el todavía cardenal Joseph Ratzinger decía que «El signo más característico de Newman es que no sólo enseñaba con sus pensamientos y discursos, sino también lo hacía con su vida, porque en él, pensamiento y vida se compenetraban y se determinaban recíprocamente».⁶² Nuestro autor vivió de esta forma gracias a que intentó seguir su conciencia y ser fiel a la revelación cristiana. Es así como se dejó guiar por la Luz amable (*Lead, Kindly Light*) y esta Luz, que no es otra que la del Espíritu Santo, lo llevó hasta la meta que tanto había anhelado: la santidad.

⁵⁹ Ker, *John Henry Newman, una biografía*, 720-722.

⁶⁰ Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, 302-305.

⁶¹ Gil Plata, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, 142.

⁶² Merola, *Il cuore parla al cuore*, 131.

Newman fue beatificado por el papa Benedicto XVI el 19 de septiembre de 2010 y canonizado por el papa Francisco el 13 de octubre de 2019.

Bibliografía

- Christopher Dawson, *El espíritu del movimiento de Oxford*, (Madrid: Rialp, 2000).
- Günter Biemer, *Newman on tradition*, (London: Herder, Freiburg, 1967).
- Ian Ker., *John Henry Newman, una biografía*, (Madrid: Palabra, 2011).
- John Henry Newman, *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, (Madrid: Encuentro, 2010).
- , *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, (Salamanca Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 26, Cátedra «John Henry Newman» de la UPSA, 2001)
- , *Sermones parroquiales*, 8 vol., (Madrid: Encuentro, 2014)
- , *Tracto 90. Apuntes sobre algunos pasajes de los Treinta y Nueve Artículos*, (Salamanca: Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, Cátedra «John Henry Newman» de la UPSA, 2017).
- , *Via media de la Iglesia anglicana. Conferencias sobre la función profética de la Iglesia considerada en relación con el sistema romano y con el protestantismo popular*, (Salamanca: Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 22, Cátedra John Henry Newman de la UPSA, 1995).
- Louis Bouyer, *La Iglesia de Dios. Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu*, (Madrid: Studium, 1973).
- María Trevol, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad*, (Salamanca: Sígueme, 2010).
- Martín Gil Plata, *Autobiografía y método teológico en John Henry Newman*, (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2021).
- Giuseppe Merola, *Il cuore parla al cuore. John Henry Newman e i Papi*, (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2019).
- Xavier Larrañaga Oyarzabal, *Jesucristo en nosotros. La doctrina de la justificación en John Henry Newman*, (Salamanca Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 35, Cátedra John Henry Newman de la UPSA, 2012).

**“ELIGE LA VIDA”. EL CAMINO DE LA MORAL
POSCONCILIAR SEGÚN J. RATZINGER**

**Alejandro Holgado Ramírez,
Profesor en ITSJA e IS CRA**

Introducción

I. “ELIGE LA VIDA”: LA BELLEZA DE LA MORAL COMO DIMENSIÓN DEL SEGUIMIENTO DE CRISTO

1. La primacía es de Dios. Su Palabra es lo primero
2. La belleza de la Moral como Evangelio
3. Moral en una «era neopagana»
 - 3.1 *Mentalidad neopagana*
 - 3.2 *Dualismo moral*
 - 3.3 *Legalismo y moralismo*

II. CLAVES DEL CAMINO DE LA MORAL POSCONCILIAR

1. La Sagrada Escritura y la Teología Moral: La Torá de Jesús
2. La concepción de la razón: En Cristo-Logos, realizar la verdad en el amor
3. La intención profunda de *Veritatis Splendor*: Las verdaderas posibilidades morales del hombre
4. El horizonte teológico de la moral: La cuestión es Dios

Conclusiones

Introducción

Apenas transcurrido el primer año tras la muerte en el Señor de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI (31.12.2022) y con ocasión del 60 aniversario del Concilio Vaticano II¹ (1962-1965), nos acercamos a algunas consideraciones

¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “El Concilio del Espíritu”, en *Spiritus creator* (Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2004) 206-223; G. RICHI, “A los 60 años del inicio del Concilio Vaticano II”, en *Alfa y Omega* n.º 1278 (2022), 21: “El Vaticano II, en efecto, nació del deseo de un renovado anuncio del Evangelio en el mundo contemporáneo. El Papa Francisco ha identificado con claridad este horizonte en su encíclica *Lumen fidei*: «El Vaticano II ha sido un Concilio sobre la fe, en cuanto que nos ha invitado a poner de nuevo en el centro de nuestra vida eclesial y personal el primado de Dios en Cristo. Porque la Iglesia nunca presupone la fe como algo descontado, sino que sabe que este don de Dios tiene que ser alimentado y robustecido para que siga guiando su camino. El Concilio Vaticano II ha hecho que la fe brille dentro de la experiencia humana, recorriendo así los caminos del hombre contemporáneo. De este modo, se ha visto cómo la fe enriquece la existencia humana en todas sus dimensiones» (LF 6)”. Ahora bien, esta fe, al expresarse en un vida moral

que dicho autor nos ofrece sobre la renovación de la Moral que quería el Concilio.² Ratzinger, primero como perito en el mismo,³ y luego también como observador en posición privilegiada desde el posconcilio, nos ofrece algunas reflexiones y valoraciones del camino posconciliar de la Moral: en qué puntos y en qué medida ha dado cuerpo a lo que anunciaba el Concilio. Si bien, él no se dedicó *ex professo* a esta materia, sin embargo, sus escritos y discursos están entreverados de luces que, al igual que sirven para la Liturgia o la Evangelización, prestan también su clarificación en Moral.

Dada la amplísima producción del autor y la pluralidad de temas relacionados con la Moral y el Concilio/posconcilio, optamos deliberadamente aquí, en primer lugar, por una aproximación a diversas afirmaciones, repartidas por sus obras, sobre el evangelio de la belleza de la moral en cuanto dimensión del seguimiento de Cristo, que nos sirven de contexto adecuado para abordar — en un segundo momento— las claves fundamentales del Concilio para la Moral y su camino desde el posconcilio, que el mismo autor ofreció explícitamente en una intervención⁴ -no escrita sino transcrita- con motivo del 10º aniversario de la única encíclica de Moral, *Veritatis Splendor* (6.08.1993); dejando para otra ocasión completarlo en cuanto a otras cuestiones morales y al resto de sus escritos.

nueva, es la raíz de la renovación moral y pastoral auspiciada por el Concilio, pues “el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época” (GS 43a).

² Actualizo aquí lo que ya en buen parte fue expuesto en la lección inaugural del 25.09.2015: A. HOLGADO, *La renovación de la Teología Moral según J. Ratzinger/Benedicto XVI* (Toledo: Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 2015).

³ Sobre sus valoraciones y balances de cada documento del Vaticano II y su recepción, véase J. RATZINGER, *Obras completas. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación*, VII/1 (Madrid: BAC maior 108, 2013) y, particularmente, “Balance del posconcilio: fracasos, tareas, esperanzas”, en *Obras completas*, VII/2 (Madrid: BAC maior 121, 2017) 1004-1018. En adelante: JROC.

⁴ J. RATZINGER, “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis Splendor*”, en L. MELINA – J. NORIEGA (eds.), *Camminare nella luce. Prospettive della Teologia Morale a partire da «Veritatis Splendor»* (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2004) 35-45. En adelante: “Il rinnovamento”. Se trata de la intervención conclusiva del Congreso organizado por el Pontificio instituto Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la Familia, de la P. Universidad Lateranense, en Roma (21-23.11.2003). El texto completo traducido al español puede leerse en: A. HOLGADO, “Apéndice”, en *La renovación de la Teología Moral según J. Ratzinger/Benedicto XVI*, 49-61.

Ya al comienzo de su *Jesús de Nazaret* -que algunos consideran su *Summa*-⁵ invita a superar prejuicios mediáticos y a que se le conceda un anticipo de simpatía o una “benevolencia inicial, sin la cual no es posible ninguna comprensión”.⁶

I. “ELIGE LA VIDA”: LA BELLEZA DE LA MORAL COMO DIMENSIÓN DEL SEGUIMIENTO DE CRISTO

1. La primacía es de Dios. Su Palabra es lo primero

¿Sería posible o tendría sentido *sapere aude* sin *Shemá* (atreverse a pensar sin escuchar) para partir de la realidad? ¿Qué hubiese pasado si hubiésemos planteado la vida “como si Dios existiera”?

Escuchemos:

Si te vuelves hacia el Señor, tu Dios, y escuchas su voz, conforme a todo lo que yo te mando hoy, con todo tu corazón y con toda tu alma, tú y tus hijos, el Señor, tu Dios, cambiará tu suerte y se compadecerá de ti; ... Porque este

⁵ Cf. K. KOCH, “Figlio fedele del Padre”, en *Il mistero del granello di senape. Fondamenti del pensiero teologico di Benedetto XVI* [trad. al italiano de I. Bonali, del or. alemán: *Das Geheimnis des Senfkorns* (Regensburg: F. Pustet, 2010)] (Turín: Lindau, 2012) 203.

⁶ J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo en el Jordán a la Transfiguración* [trad. de C. Bas Álvarez, del or. alemán: *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, LEV, Città del Vaticano 2007] (Madrid: La esfera de los libros, 2007) 20. En adelante: J Naz I. En ese sentido, véase C. SÁNCHEZ DE LA CRUZ, “Don y gratuidad en el pensamiento de Joseph Ratzinger. Claves para la teología moral”, en *Razón y Fe* n° 1373 (2013) [213-224] 213: “*Panzerkardinal*, causante del cierre de la Iglesia ante la modernidad, martillo de la teología de la liberación, *hardliner* conservador, gran inquisidor encerrado en su torre de marfil, sepulturero de la fe, *rottweiler* de Dios. Estos son solo algunos de los numerosos clichés que durante años – especialmente desde que asumiera en 1981 la prefectura de la Congregación para la Doctrina de la Fe– han pesado sobre la figura de Joseph Ratzinger. Y, sin embargo, él no ha hecho nada por defenderse y romper estos prejuicios: ha preferido seguir laboriosamente su camino”.

⁷ J. RATZINGER, “El cristianismo y la crisis de la cultura europea”, en J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Vivir como si Dios existiera. Una propuesta para Europa* (Madrid: Encuentro, 2023) [217-231] 230: “Llevar al extremo nuestro intento de comprender al hombre prescindiendo totalmente de Dios nos conduce cada vez más al borde del abismo, o sea, a prescindir completamente del hombre. En ese caso tendremos que dar la vuelta al axioma de los iluministas y afirmar que aun el que no logra encontrar el camino de la libre aceptación de Dios debería tratar de vivir y organizar su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiera. Ese es el consejo que daba Pascal a sus amigos no creyentes”. Ésta fue la última conferencia antes de ser elegido Papa, impartida el 1.04.2005 en el Monasterio de Santa Escolástica, en Subiaco (Roma), con ocasión del premio «San Benito por la promoción de la vida y de la familia en Europa».

precepto que yo te mando hoy no excede tus fuerzas, ni es inalcanzable. No está en el cielo, para poder decir: «¿Quién de nosotros subirá al cielo y nos lo traerá y nos lo proclamará, para que lo cumplamos?». ... El mandamiento está muy cerca de ti: en tu corazón y en tu boca, para que lo cumplas. Mira: hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Pues yo te mando hoy amar al Señor, tu Dios, seguir sus caminos, observar sus preceptos, mandatos y decretos, y así vivirás y crecerás y el Señor, tu Dios, te bendecirá en la tierra donde vas a entrar para poseerla. ... Hoy cito como testigos contra vosotros al cielo y a la tierra. Pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida, para que viváis tú y tu descendencia, amando al Señor, tu Dios, escuchando su voz, adhiriéndote a él, pues él es tu vida y tus muchos años en la tierra que juró dar a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob».⁸

Si escuchamos su Palabra, que está cerca, que nos llega hasta dentro mediante la escucha, y construimos nuestra vida sobre esa roca por la conversión en totalidad a Dios —con todo el corazón y toda el alma— y guardamos sus mandamientos, amando a Dios, viviendo unidos a ÉL, somos capacitados para elegir la vida y no la muerte, que es el destino de la “dictadura del relativismo”:⁹

El hombre contemporáneo se reconoce mejor en la parábola budista del elefante y los ciegos: un rey del norte de la India reunió un día en un mismo

⁸ Dt 30,2-3.11-20.

⁹ J. RATZINGER, Homilía en la Misa *Pro eligendo Pontifice* (18.04.2005): “Deberíamos hablar más precisamente de la «medida de la plenitud de Cristo», a la que estamos llamados a llegar para ser realmente adultos en la fe. No deberíamos seguir siendo niños en la fe, menores de edad. ¿En qué consiste ser niños en la fe? San Pablo responde: significa ser «llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina...» (Ef 4,14). ¡Una descripción muy actual!

¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento! (...) La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. Ef 4,14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo el propio yo y sus antojos.

Nosotros, en cambio, tenemos otra medida: el Hijo de Dios, el hombre verdadero. Él es la medida del verdadero humanismo. No es «adulta» una fe que sigue las olas de la moda y la última novedad; adulta y madura es una fe profundamente arraigada en la amistad con Cristo. Esta amistad nos abre a todo lo que es bueno y nos da el criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre el engaño y la verdad”.

lugar a todos los habitantes ciegos de la ciudad. Después hizo pasar ante los asistentes a un elefante. Permitió que unos tocaran la cabeza, diciéndoles: esto es un elefante. Otros tocaron la oreja o el colmillo, la trompa, la pata, el trasero, los pelos de la cola. Luego, el rey preguntó a cada quien: ¿cómo es un elefante?, y según la parte que habían tocado, contestaron: es como un cesto de mimbre, es como un recipiente, es como la barra de un arado, es como un depósito, como un pilar, como un mortero, una escoba ... Entonces —continúa la parábola—, empezaron a pelear y a gritar «el elefante es así o asado» hasta que se abalanzaron unos contra otros a puñetazos, para gran diversión del rey.¹⁰

Sin vida, ¿qué libertad o qué alegría, o qué amor sería posible? ¿Qué sucede cuando sometemos la vida al primado de la libertad o de la alegría o del amor? Sería construir sobre la nada, las arenas del nihilismo, en vez de construir sobre la roca firme del don primero, el don de la vida: solo así superaremos las tempestades (cf. Mt 7,24-29) y habrá futuro. O la vida o la nada. Dios mismo, que es Vida porque es Amor, nos llama: “Elige la vida” (Dt 30,19).¹¹

2. La belleza de la Moral como Evangelio

Así lo explica nuestro autor respecto de San José, que “era justo” (Mt 1,19) precisamente porque vivía la ley como evangelio:

El *Salmo* 1 ofrece la imagen clásica del «justo». Así pues, podemos considerarlo casi como un retrato de la figura espiritual de san José. Justo, según este Salmo, es un hombre que vive en intenso contacto con la Palabra

¹⁰ J. RATZINGER, “Vérité du Christianisme?”, Coloquio *2000 ans après quoi?* en la Universidad de la Sorbona, París, 27.11.1999, publicado en *Le Monde* (3.12.1999) y en *La Documentation catholique* (2.01.2000) n° 2217 [29-35] 29; en español: “El cristianismo, ¿la verdadera religión?”, en *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (Salamanca: Sígueme, 2006) [142-160] 143.

¹¹ Cf. J. RATZINGER, “La sacralidad de la vida humana”, en *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual* (Barcelona: Eiusa, 1997) 71-97 [versión original en alemán: *Glaube als Weg. Beiträge zum christliche Ethos in der Gegenwart*, 1997]; <https://www.clerus.org/clerus/dati/2000-04/28-7/ralidana.html>. Este texto es la reelaboración de materiales preparados en 1991 para la encíclica *Evangelium vitae* (25.03.1995), ejemplo de aplicación de aquello que el Concilio requería para la Moral, mayor arraigo en la Biblia: “Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad” (OT 16d). Véase también J. GRABOWSKI, *Transformed in Christ: Essays in the renewal of Moral Theology* (Indiana: Ave maria University Press, 2017).

de Dios; «que su gozo está en la ley del Señor» (v. 2). Es como un árbol que, plantado junto a los cauces de agua, da siempre fruto. La imagen de los cauces de agua de las que se nutre ha de entenderse naturalmente como la palabra viva de Dios, en la que el justo hunde las raíces de su existencia. La voluntad de Dios no es para él una ley impuesta desde fuera, sino «gozo». La ley se convierte espontáneamente para él en «evangelio», buena nueva, porque la interpreta con actitud de apertura personal y llena de amor a Dios, y así aprende a comprenderla y a vivirla desde dentro.¹²

“Elige la vida” es el grito divino que desde el Deuteronomio, pasando por la *Didaché*, ha llegado generación tras generación hasta nuestros días, enriquecido por el testimonio de innumerables santos. A lo largo de la historia ellos han irradiado la luz de la vida -el esplendor de la verdad— en medio de ambientes nada favorables, muchas veces hostiles hasta el martirio. Ellos son un lugar teológico para la Moral: “Nada puede llevarnos a estar en contacto con la belleza de Cristo mismo más que el mundo de lo bello creado por la fe y la luz que refulge del rostro de los santos, a través de la cual llega a ser visible su propia luz”.¹³

En ese sentido, por ejemplo, presenta J. Ratzinger la biografía de un célebre sacerdote italiano que se inspiraba para su acción pastoral en «las diez» personas justas que hubieran intercedido por la salvación de Sodoma según la oración de Abraham (cf. Gén 18,16-33), diciendo: “Por amor de un solo justo, Dios soporta nuestra injusticia. La justicia de uno solo es más importante que la injusticia de todo el mundo. Aquélla salva el mundo. (...) El mundo vive de los silenciosos justos en los que resplandece la humildad de Cristo. Allí donde esta humildad no existe, cae la civilización (...) Porque el mundo no es salvado por los tecnócratas, ni trabajadores sociales, sino por los justos, en quienes arde la llama de la justicia que procede del corazón de Dios”.¹⁴

¹² J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *La infancia de Jesús* [trad. de J. Fernando del Río, del or. alemán: *Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichte* (Città del Vaticano: LEV, 2012)] (Madrid: Planeta, 2012), 45-46. En adelante: J Naz III.

¹³ J. RATZINGER, “Heridos por la flecha de la belleza. La cruz y la nueva «estética» de la fe”, en *Caminos de Jesucristo* [trad. de J-A. Quarracino, del or. alemán: *Unternwegs zu Jesus Christus* (Ausburg: Sankt Ulrich, 2003)] (Madrid: Cristiandad, 2004) [33-41] 41. Véase G. CERVELLERA, *Cristianesimo, scuola di felicità. La gioia nel pensiero di Papa Ratzinger*, Viator, Milano 2013; y G. HOHEMBERGER - R.A. DE ASSUNÇÃO (eds.), *El patrimonio espiritual de J. Ratzinger/Benedicto XVI* [trad. de Yónatan Pereira, del or. portugués: *O Primado do Amor e da Verdade. O patrimonio espiritual de Joseph Ratzinger* (São Paulo: Fons Sapientiae, 2017)] (Madrid: BAC Estudios y ensayos 285, 2021).

¹⁴ “Prefazione”, en L. GRYGIEL, *La «Dieci» di don Didimo Mantiero. Come Abramo alla ricerca di dieci giusti per la salvezza del mondo* (Cinisello Balsamo, Milán: San Paolo, 1995) 9.

Sin embargo, esta buena noticia, anunciada con palabras y obras, contenido de la moral, pareciera que, al menos desde la Ilustración en adelante, no se pudiera hablar muy bien de ella. Hay una especie de «mala fama» de la Moral.¹⁵ De hecho, suele ir etiquetada en negativo como «fardo pesado», árido, aburrido, como conjunto de deberes que estrechan la expresión vital y natural de la persona humana; hasta tal punto de que pareciera que lo opuesto a la moral fuese «vivir». ¹⁶ ¡Menuda contradicción! ¿«Elegir la vida» podría ser lo contrario a «vivir»? ¿Acaso no sería eso devorarse a sí mismo?¹⁷ Y no precisamente en el sentido clásico de la «vida buena», sino de sentir la aparente felicidad de no tener que dar respuesta de los propios actos, ni de preguntarse por el sentido de lo que uno elige hacer, pues bastaría con hacer lo que espontáneamente fluya de cada uno, sin más.

Más aún, en el ámbito pedagógico y pastoral, nos encontramos con algunos criterios prácticos muy, al menos, curiosos: para unos, no hay que hablar de moral hasta después, hasta haber llegado sin elegir la vida a una etapa avanzada, porque se asimila la moral con un fardo pesado; para otros, se trata de superar el reto de hacerla atractiva y razonable, pero sabiendo en el fondo que sigue siendo un corsé que todos quieren quitarse de encima para poder respirar bien, una moral «abierta», se dice, servida en bandeja cuando la pastoral actúa como filtro de la revelación. En ese contexto, la moral abierta debería ser aquella que liberara a las personas de tales cargas, dándole la razón a Nietzsche que llamaba a la moral judeo-cristiana una «moral de esclavos».

Ahora bien, ¿no es contradictorio liberar al *kerygma* de su interna dimensión moral? ¿Sería posible seguir a Cristo dejando fuera la dimensión moral de la respuesta personal, a la espera de no sabemos bien qué moradas? ¿No hay algo de espiritualismo en todo esto? Al menos, no sigue la lógica de la Encarnación

¹⁵ Cf. G. ANGELINI (ed.), *La cattiva fama della morale* (Milán: Glossa, 2005).

¹⁶ Este dato, representativo de buena parte de la mentalidad actual, Benedicto XVI lo sintetiza con una expresión de Nietzsche: “se debería censurar la moral del cristianismo como un «crimen capital contra la vida»” (J Naz I, 122).

¹⁷ Curiosamente, ¿no es eso lo que sucede a veces con la conciencia o con la libertad? La conciencia se entendería como la negación de la conciencia y la absolutización de la libertad como la destrucción de la misma, por ejemplo. Cf. J. RATZINGER, “Libertad y verdad”, en *La fe como camino*, 22: “De este modo se desprende claramente que la libertad está unida a un criterio, al criterio de la realidad, de la verdad. La libertad para autodestruirse o para destruir al otro no es libertad, sino su diabólica parodia. La libertad del hombre es libertad compartida, libertad en convivencia de libertades, que se limitan y se sostienen recíprocamente. La libertad ha de adecuarse a lo que yo soy, a lo que nosotros somos; de otro modo se destruye a sí misma”.

redentora del Verbo. Como siempre en el evangelio, las paradojas nos salvan de los sofismas, los reduccionismos y las contradicciones. Un sofisma es una mentira que parece verdad; una paradoja, una verdad que ¡parece mentira! De ahí, el asombro, que realmente abre y dilata lo humano a las medidas de Cristo (cf. Ef 4,15). La luz se hace camino a partir del encuentro con Cristo, «luz de luz», transparencia del Padre.¹⁸ “Que la fe, a la postre, se atreva a considerar al hombre como esperanza proviene de que el hombre no es ya para ella la esencia indeterminada que él mismo continuamente llega a conocer, sino que finalmente se llama Jesucristo. En él, y definitivamente solo en él, el hombre es la esperanza del hombre”.¹⁹

Ciertamente, no podemos abordar aquí los motivos de esta mala fama, siendo así que el misterio y la experiencia de la acción moral implica en sí misma una belleza sorprendente, al tiempo que en ella se juega la verdadera aventura de la vida, incluido –y no es tema menor- su destino último y eterno. En efecto, «preguntarse por qué he de ser moral es ya algo inmoral» (J.J. Pérez-Soba) y no secundar el deseo más hondo del propio corazón por alcanzar la propia plenitud no puede hacer más humana la vida de nadie. En ese sentido, una moral de mínimos es una contradicción.

Al dar sencillamente la palabra a uno de esos grandes teólogos de nuestro tiempo, J. Ratzinger/Benedicto XVI,²⁰ acogemos a alguien realmente marcado por la belleza de la Verdad, *splendor Veritatis*. Sin ser teólogo moralista de profesión, podemos decir que toda su obra está impregnada del asombro por la belleza de la

¹⁸ “El que me ve a mí, ve al que me ha enviado. Yo he venido al mundo como luz” (Jn 12,45-46); “En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en la tiniebla, y la tiniebla no lo recibió” (Jn 1,4-5); “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (Jn 8,12).

¹⁹ J. RATZINGER, “El futuro del mundo mediante la esperanza del hombre”, en JROC, VII/2 (Madrid: BAC maior 121, 2016) 840.

²⁰ F. MIREs, *El pensamiento de Benedicto XVI*, (Santiago de Chile: LOM, 2007) 14: “Leer a Ratzinger será siempre un placer para el intelecto, un gusto para el entendimiento, y una alegría para el corazón. La palabra de Ratzinger nunca es farisea. Su retórica está muy lejos de aquel guardián celoso de la fe que han construido los medios de comunicación. En el fondo de cada argumentación suya, hay una transmisión de inocultable amor, por Dios, por Jesús, por la vida, por los humanos”. Véase P. SEEWALD, *Una vida para la Iglesia: Benedicto XVI*, (Madrid: Palabra, 2007); G. VALENTE, *El profesor Ratzinger. 1946-1977: los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos* [trad. de A. Paneque, del or. italiano: *Ratzinger professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi [1946-1977]* San Paolo, Cinisello Balsamo 2008] (Madrid: San Pablo, 2011); A. MONDA, *Benedetta umiltà. Le semplici virtù di Joseph Ratzinger* (Torino: Lindau, 2012).

Moral.²¹ Y al tratar del misterio de Dios o del hombre, o de Cristo Dios y hombre, o de las relaciones humanas,... subyace una concepción de la Moral enfocada adecuadamente, irradiando su belleza:

Ser alcanzado por un destello de la belleza que hiere al hombre es el auténtico conocimiento, es decir, éste se lleva a cabo cuando el hombre es afectado por la realidad misma, «por la presencia personal del mismo Cristo» (N. Cabasilas). Ser subyugados por la belleza de Cristo es un conocimiento más real y más profundo que una mera deducción. No podemos desestimar la importancia de la reflexión teológica, del pensamiento exacto y preciso, el cual sigue siendo absolutamente necesario. Pero nos empobrece, y devasta tanto a la fe como a la Teología, si despreciamos o rechazamos como verdadera forma de conocimiento la conmoción producida por el encuentro del corazón con la belleza. Tenemos que redescubrir esta forma de conocimiento, puesto que ello constituye una exigencia apremiante de esta hora.²²

La Moral parte de la respuesta, la paradójica belleza de Cristo mismo (cf. GS 22; VS 2.85), la Palabra hecha carne, que ha colmado plenamente en cuanto hombre verdadero la expectativa del Padre, cuando dándose en la cruz dijo: “Todo está cumplido/consumado” (Jn 19,30):

Quien ha percibido esta belleza [paradójica, de Cristo en la cruz (cf. Is 53; Sal 44; Mt 5,1-12; etc.)] sabe que la verdad, no la falsedad, es la última instancia del mundo. La mentira no es lo «verdadero», sino que lo «verdadero» es precisamente la Verdad. (...) la mentira conoce todavía otro ardid: la belleza engañosa y falsa, ... Es la belleza que no despierta el anhelo por lo inefable, ni disposición para el sacrificio, ni el abandono de sí mismo, sino que excita la avidez, la voluntad de poder, de posesión y de placer. (...) ¿Hay alguien que no conozca la frase de Dostoievski citada con frecuencia: «la belleza nos salvará»? Por lo general se olvida mencionar que con la belleza redentora Dostoievski se está refiriendo a Cristo. Tenemos que

²¹ Cf. J-E. PÉREZ ASENSI, *Ética de la fe en la obra de Joseph Ratzinger* (Valencia: Edicep, 2005); R. TRÉMBLAY, “Christ, source de la vie morale selon Joseph Ratzinger”, en *Revista Española de Teología* 71 (2011) 539-556; C. SÁNCHEZ DE LA CRUZ, *Don y gratuidad. Claves del pensamiento moral de Benedicto XVI*, (Madrid: Perpetuo Socorro, 2012); S. ZAMBONI, “Il magistero di Benedetto XVI. Alcune linee teologico-morali”, en *Rivista di Teologia Morale* 178 (2013) 169-175; L.M. NONTOL, *La moral como camino en la teología de Joseph Ratzinger* (Madrid: Perpetuo Socorro, 2018); E. ESLAVA-K. MURCIA, “Ratzinger: libertad y moral política”, en *Isidorianum* 32/2 (2023) 201-236.

²² J. RATZINGER, “Heridos por la flecha de la belleza”, 36-37; también en “La Belleza”, en *La Belleza. La Iglesia* (Madrid: Encuentro, 2006) 13-22; y en *30Días* (2002). Insiste en la originalidad de la moral cristiana como verdadera belleza, análogamente al arte y cómo esto influye en el conocimiento por connaturalidad.

aprender a verlo. Si lo conocemos no solamente a través de meras palabras, sino al ser heridos por la flecha de su belleza paradójica, entonces aprendemos a conocerlo realmente y a saber de Él no solo de segunda mano. De este modo hemos encontrado la belleza de la Verdad, de la Verdad que redime.²³

En ese sentido podemos recordar la frase de *Deus Caritas est*, por todos conocida: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”.²⁴ Para él, efectivamente, la moral es una dimensión intrínseca del encuentro personal con Cristo vivo; por eso, es dialógica, en cuanto que mi centro es una alianza, una comunión personal:

Jamás la Teología Moral cristiana es una ética de la ley, sobrepasa incluso el ámbito de una *ética de las virtudes*, porque ella es una ética dialógica, ya que el obrar moral del hombre se desarrolla a partir del encuentro con Dios. En consecuencia, la ética no es nunca una acción en sí misma, autárquica y autónoma, un puro logro humano, sino una respuesta al don del amor y al acto de ser introducido en la dinámica del amor –de Dios mismo–, la única que libera verdaderamente al hombre y que lo lleva a su verdadera y suprema dignidad. El obrar moral nunca es un logro propio, pero tampoco es solo algo injertado desde afuera. La verdadera acción moral es don total, y sin embargo precisamente por eso es nuestra propia acción, porque justamente lo propio nuestro solamente se despliega en el don del amor, y porque a su vez el don no priva de poder al hombre sino que lo recupera para sí mismo.²⁵

Esto lleva consigo, en primer lugar, dejar de ser espectador (vivir en tercera persona) que observa, aplica y revisa si los actos se cumplen conforme a las normas dadas y, por tanto, dejar de estar centrados en la categoría de «precepto» (cf. VS 23) para implicarse en primera persona, respondiendo con la vida: “«Solo se ve bien con el corazón», dijo Antoine de Saint-Exupéry. (...) solo quien se da a sí mismo crea futuro. Quien solo quiere enseñar, quien solo

²³ J. RATZINGER, “Heridos por la flecha de la belleza”, 40-41.

²⁴ DCE (25.12.2005) 1.

²⁵ J. RATZINGER, “La enseñanza de la moral cristiana en el Catecismo”, en *Caminos de Jesucristo*, 155.

desea cambiar a los otros, permanece estéril”.²⁶ Por consiguiente, la vida cristiana es siempre vida de relaciones personales a partir de la propia conversión, pues “los graves problemas morales nunca se pueden solucionar por medio de la técnica o de la química, los problemas morales solo se solucionan moralmente, es decir, cambiando el modo de vida”.²⁷ Y en ese sentido, “la problemática de la Teología Moral remite a la cuestión de la ortopraxis: ¿de qué manera la fe se convierte en vida?”.²⁸

Y, en segundo lugar, elegir la vida lleva consigo que la doctrina de la justificación esté en el centro de la Moral: “Creo que es muy importante que el Catecismo de la Iglesia Católica haya asentado la doctrina de la justificación en el corazón de su ética, porque precisamente así hace comprensible el acoplamiento entre la gracia y la libertad, el ser-por-otro (*Sein-von-Anderen her*) como verdadero ser en sí mismo y orientado hacia el otro ser”.²⁹

Del todo, según el Nuevo Testamento, donde la palabra del Antiguo llega a plenitud: «elige la vida» implica darla y, así, perderla es ganarla (cf. Mt 10,39); «elige la vida» es lo que eligió Pedro tras escuchar palabras aparentemente «duras»: “Tú solo tienes palabras de vida eterna” (Jn 6,68); es elegir ser elegido: “Soy Yo quien os he elegido” (Jn 15,16). Y, de este modo, seguir a Cristo vivo: “sin Mí no podéis hacer nada” (Jn 15,5), pero, ¡qué paradoja! “todo lo puedo en Aquel que me conforta” (Flp 4,13). De ahí que «justicia» sea ante todo ajustarse a la gracia:³⁰ “Es Cristo quien vive en mí” (Gál 2,20).

²⁶ J. RATZINGER, “¿Bajo qué aspecto se presentará la Iglesia en el año 2000?”, en *Fe y futuro* [trad. de M.C. Blanco, del or. alemán: *Glaube und Zukunft*, Kösel Verlag, München 1970] (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007) 101.

²⁷ *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald* [trad. de C. Arregui, del original alemán: *Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald* (Munich: Heyne, 1996)] (Madrid: Palabra, 1997) 219.

²⁸ J. RATZINGER, “Prólogo”, en *Caminos de Jesucristo*, 11. Sobre ortodoxia y ortopraxis, véase: J. RATZINGER, “Magisterio eclesial, fe y moral”, en *Principios de moral cristiana compendio* [versión española de M. Antolí, del or. alemán: *Prinzipien Christlicher Moral*] (Valencia: EDICEP, 1999) 43-70.

²⁹ J. RATZINGER, “La enseñanza de la moral cristiana en el Catecismo”, en *Caminos de Jesucristo*, 156.

³⁰ Es muy interesante constatar cómo nuestro autor usa los grandes conceptos como realidades profundamente pensadas tanto a la luz de la razón como de la revelación (fe). Puede verse como ejemplo el concepto de «justicia»: en el Bautismo de Jesús (“está bien que cumplamos toda justicia”, Mt 3,15) aparece como “respuesta del hombre a la Torá, la aceptación plena de la voluntad de Dios” (J Naz I, 39) y “se abrió el Cielo”, quedando el obediente presentado como Hijo amado, Hijo que realizará su vida como «cordero», que no carga fardos pesados sobre los demás (como los fariseos), sino “que quita el pecado del mundo” porque «desciende a los

Por eso, aunque es necesario decir a veces que «no», eso solo se entiende desde el «sí»: ³¹ «¿a quién digo sí cuando es necesario decir no?»; y, desde esta elección por participar en un amor así, en una vida como la suya, la Moral “no es un cúmulo de prohibiciones, sino una opción positiva”. ³² ¿Cuál?: “Elige la vida”. ³³

3. Moral en una «era neopagana»

J. Ratzinger habla de «era neopagana» refiriéndose al ambiente que envuelve y empapa la mentalidad de muchos de nuestros contemporáneos. Y si «todo pensamiento engendra una actitud» (Julián Marías), también esta mentalidad se traduce en actitudes, en maneras de vivir, en moral. Esto también afecta a los que nos llamamos cristianos, pues al no inspirarnos en la Palabra de Dios, confinamos el potencial de lo que es propiamente «cristiano» dentro de meros moldes naturales prácticos, llegando a producir un fenómeno sorprendente, al revés de cómo ocurría en la Iglesia primitiva, pues entonces los paganos convertidos a Cristo entraban en la Iglesia, mientras que ahora parece que muchos de los que están en la Iglesia viven como los paganos. Un fenómeno que Ratzinger llama el de los «nuevos paganos» en la Iglesia: “Esta Europa cristiana de nombre, ha venido a ser, desde hace 400 años en números redondos, el lugar de nacimiento de un nuevo paganismo que crece inconteniblemente en el corazón de la Iglesia misma y amenaza con corroerla desde dentro. (...) no ya, como antaño, Iglesia compuesta de gentiles que se

infiernos» para “recoger toda la historia desde sus comienzos –desde Adán– recorrerla y sufrirla hasta el fondo, para poder transformarla” (J Naz I, 50). Desemboca en misericordia.

³¹ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 36. Véase esta expresión en Lc 19,5: “es necesario (δεῖ) que hoy me quede en tu casa”; Lc 24,26: “¿No era necesario (ἔδει) que el Mesías padeciera esto y entrara así en su gloria?”.

³² Entrevista a Benedicto XVI: *Ja, das auf jeden Fall*, concedida a Radio Vaticana y cuatro cadenas de televisión alemanas con motivo del viaje apostólico a Alemania, Palacio apostólico de Castelgandolfo (5.08.2006), en A. SARMIENTO – J. ESCRIVÁ, *La familia en el magisterio de Benedicto XVI* (Madrid: RIALP, 2015) 113. Véase en ese sentido la afirmación de E. FALQUE, *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica* (Salamanca: Sígueme, 2013) 12: “La vida no se detiene ni en el sufrimiento, ni en la muerte”.

³³ J. RATZINGER, “Contemplar a Cristo”, en *Caminos de Jesucristo*, 97.

hicieron cristianos, sino Iglesia de gentiles que siguen llamándose cristianos, pero que en realidad han vuelto al paganismo”.³⁴

El mismo autor los describe como gente ilustrada, que tiene su partida de bautismo sin convicciones cristianas, que acepta una cierta fachada cristiana oficial y que selecciona muy subjetivamente lo que de la fe cristiana quieran agregar a su propia ideología; gente que se ve moralmente buena porque es responsable, siguiendo una moral puramente razonable; con el consiguiente cambio en el concepto cristiano de «salvación», pues uno podría salvarse *sola moralitate* solo por obras, aunque no haya fe, solo por lo que se llama ser «buena persona» sin más.³⁵

Ahora bien, tampoco sería solución la tendencia, de la que en toda época estamos tentados, bien sea del catarismo o del donatismo. La clave –dice nuestro autor– está en qué es lo que desde los comienzos distinguía a los cristianos de los no cristianos: “aun cuando el cristiano no sea moralmente perfecto y en este sentido siempre sea imperfecta la comunidad de los santos, había un fundamento común, que distinguía a los cristianos de los no cristianos: la fe en la gracia de Dios que se había manifestado en Cristo”.³⁶ Por tanto, la moral pierde toda su belleza si desenfoca la visión de la persona humana y no asimila la novedad de la luz de la fe que se hace camino, “que ve en cuanto camina” (LF 9).

3.1 *Mentalidad neopagana*

Los ejes que, a modo de un sistema de coordenadas, sustentan la matriz de esta mentalidad neopagana podríamos sintetizarlos en estos tres:

1/ Autonomismo

Como toda exageración parte de algo noble y justo, “la legítima autonomía de las realidades temporales” (GS 36), pero al absolutizarlo lo deforma. Su lema sería: «Mejor, sin Dios»,³⁷ a quien se le sustituye por la propia razón autónoma.

³⁴ J. RATZINGER, “Los nuevos paganos y la Iglesia”, en *El nuevo pueblo de Dios* [trad. de D. Ruíz Bueno, del or. alemán: *Das neue Volk Gottes* (Dusseldorf: Patmos, 1969)] (Barcelona Herder, 1972) 359.

³⁵ Cf. *Ibíd.*, 360.368.

³⁶ Cf. *Ibíd.*, 361.

³⁷ J Naz I, 67: “El tentador no es tan burdo como para proponernos directamente adorar al diablo. Solo nos propone decidimos por lo racional, preferir un mundo planificado y organizado, en el

Ella es quien decide qué es bueno o malo, impone o dispensa de las normas que ella misma ha generado o reconoce. Y si no hay que contar con Dios, entonces la naturaleza no lleva inscrito su sentido, sino que es una especie de materia prima a la que mi libertad puede dar la forma que quiera. Al resultado lo llamarán «cultura».

2/ Individualismo

Solo por el bien propio, por la propia ganancia, se entiende el sacrificio; no está integrado en el amor verdadero que da sentido a la vida. En el «yo» no se encuentra la «relación» como algo esencial, donde la persona del otro es un fin en sí mismo, sino que la relación con el otro es algo que se puede usar en función de un fin ulterior del individuo. La soledad se pretende superar por vía de «estar juntos», al menos durante un tiempo, no de «ser uno» (una sola carne, un solo Cuerpo místico...) para siempre. La autoafirmación condiciona la amistad, la solidaridad y la generosidad. Entonces la fraternidad se vuelve algo abstracto y se disuelve en ideología.³⁸ Siendo así que «¿cómo es posible herirte y no hacerme daño?» (J. Giono).

3/ Secularismo

Eclipsado lo sobrenatural, el espacio (creación, vida humana, cuerpo humano, bienes temporales,...) y el tiempo (historia, acontecimientos, ...) pierden su dimensión sagrada y, por tanto, se desvanecen la humildad y la adoración.³⁹

Tres ejes que sostienen la antítesis de una mentalidad cristiana, es decir, trinitaria. Puesto que el autonomismo impide una relación filial de justa dependencia y de receptividad respecto de Dios Padre; el individualismo se opone a la más íntima y radical vida de comunión esponsal con el Hijo; y el secularismo se opone a que el Espíritu Santo sea quien nos haga vivir en «lo

que Dios puede ocupar un lugar, pero como asunto privado, sin interferir en nuestros propósitos esenciales”.

³⁸ Cf. J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos* [trad. de J-M. Hernández, del or. alemán: *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel Verlag, München 1960] (Salamanca: Sígueme, 2004) 71.75: “Ser cristiano es incorporarse a Cristo con la consecuencia de que somos hechos «hijos en el Hijo». Se trata de un proceso sacramental, pero también ético. (...) La ética de Cristo es esencialmente la ética del Cuerpo místico de Cristo. Supone, pues, necesariamente desprenderse del yo y unirse fraternalmente con todos los que están en Cristo”.

³⁹ Cf. J. RATZINGER, “Fe y existencia”, en *Fe y futuro*, 48-49: “La fe significa ahora también la irrupción de lo visible y mensurable hacia lo que es más grande. Significa ahora también abrir el horizonte y propagarse más allá de todas las limitaciones. Significa ahora también ponerse en peregrinación y superar el falso sedentarismo que mantiene al ser humano fijo en lo que es «pequeño, pero mío» y de este modo le quita su verdadera grandeza. ... lo que conviene al ser humano no es lo meramente oportuno, sino lo conforme a la eternidad”.

que es» y reconocer el sentido sagrado del espacio y del tiempo: “gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios” (LG 31).

3.2 *Dualismo moral*

Bajo estas formas de pensar subyacen diversas antropologías que tienen en común una visión «dualista» de la persona humana. El hombre desde el hombre no tiene luz suficiente para enfocar su propio misterio. El dualismo antropológico conlleva al dualismo moral: lo del César según el César, cuando lo cristiano es lo del César según Dios (cf. Mt 22,21).⁴⁰ Dualismo, en dos direcciones: una, más naturalista, otra, más idealista. La primera es la que relega y recluye lo sobrenatural en el nivel de lo abstracto, reservando el nivel de lo concreto, para lo natural. Y en consecuencia, tiende a colocar el centro de gravedad de lo humano en lo meramente natural y, por eso mismo, lo sobrenatural no puede ser considerado como concreto, sino como abstracto. Claro, con lo abstracto no podemos vivir, no podemos alimentar o inspirar el actuar moral. Por ejemplo, la divina providencia es sobrenatural, pero si la consideramos como algo que pertenece al ámbito de lo abstracto, entonces no deberíamos apoyar lo natural en ella, porque lo natural —según estos dualismos— es propio de lo concreto. Si de hecho fuera así, terminaría pareciendo lógico que para lo natural no se cuente con la divina Providencia, aunque se afirme su existencia teóricamente. Sin embargo, es justamente al revés, porque lo sobrenatural es lo más concreto, la divina Providencia o te da lo que necesitas o te da fuerzas para pasar sin ello, de lo contrario no existiría, ya que o es concreta o no es. Todo dualismo nos incapacita para el realismo de lo sobrenatural.

El dualismo sería el contexto propicio para una doble moral, aquella que acepta lo que dice la fe en teoría, pero para lo concreto necesita otra fuente que a la fuerza se yuxtapone y se le hace convivir con una fe teóricamente profesada: “Se trata de un cristianismo que, por así decirlo, solo quiere la palabra, pero no la carne y la sangre”⁴¹. Y ésta es la raíz del antitestimonio,

⁴⁰ Véase BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con los obispos de Estados Unidos en el Santuario de la Inmaculada Concepción de Washington DC* (16.04.2008): “Sólo cuando la fe impregna cada aspecto de la vida, los cristianos se abren verdaderamente a la fuerza transformadora del Evangelio”.

⁴¹ J Naz I, 99. Se refiere a 1Jn 5,6-8: “Este es el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo; no por agua únicamente, sino por agua y sangre (...) Son tres los que dan testimonio: el Espíritu,

pues mi vida no se hace instrumento de la Palabra, porque mi carne no se hace Palabra, entonces no puedo ser testigo, más que del arrepentimiento y conversión por su divina misericordia.

La segunda forma de dualismo lleva una marca más netamente idealista. Una visión de la persona humana que de tanto engrandecer el espíritu termina infravalorando el cuerpo y también la acción. En el fondo, la polaridad es entre persona y acción⁴². La persona es el centro, las acciones singulares son periféricas. Si pensáramos así, lo que importa sería el centro, sede de la opción fundamental, prácticamente de lo que depende la salvación; mientras las acciones singulares tienen que habérselas con las realidades de este mundo, que son en sí mismas bienes «pre-morales» (no tendrían una valencia moral intrínseca positiva o negativa). ¿Decidir? Depende del estado resultante de cosas: Si elijo A y obtengo tal resultado, si elijo B y obtengo otro; pongo cada uno en un platillo de la «balanza» y pondero. Lo que pese más, la mayor ganancia se vuelve obligatorio (consecuencialismo). Por tanto, qué difícilísimo es el pecado mortal, qué poca relevancia salvífica tiene lo que se refiera a lo periférico como es nuestro cuerpo y nuestras acciones singulares. ¡Qué torpes y necios fueron los mártires!

De la mano del idealismo entra en juego un cierto nominalismo, que deja todo en manos de la libertad omnímoda, absoluta: ya no hay seres con sentido y finalidad intrínsecos, porque lo que podemos conocer son solo «etiquetas» nominales manipulables al antojo del libre albedrío, análogamente a como se quería salvaguardar la grandeza de la voluntad divina que podría hacer hasta lo contradictorio. Esto nos hace poco capaces de realidad. Nos defendemos de la ella reduciéndola a mera etiqueta (*nomen*) que podemos luego dominar, incluso hacer del lenguaje herramienta para manipular a las personas. Porque

el agua y la sangre; y los tres están de acuerdo”. Y en ese sentido, DCE 12: “La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito”.

⁴² S. GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis*, II, 2 3: PG 44, 327 328, citado en VS 71: “Todos los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal (...) Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente (...) Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos (...) sino que es el resultado de una decisión libre y, así, nosotros somos en cierto modo nuestros mismos progenitores, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos”.

en una visión así, no hay seres, sino datos⁴³. Pensemos las consecuencias para la Bioética, cuando la vida no se reconoce como un don, solo queda reducirla a derecho o a datos.

Estas visiones de la persona humana son ajenas y contrapuestas al misterio de la Encarnación redentora del Verbo. Precisamente donde Dios asume cuerpo, la Palabra se hace carne, acontece la *συνέργεια* (*sinergia*), la belleza de la moral más allá de todo dualismo:⁴⁴ “La colaboración de la acción humana y la acción divina en la plena realización del hombre es precisamente el problema que subyace en toda la moral cristiana”.⁴⁵ Se trata de abrir la historia a la gracia, por medio de la fe hecha vida, seguimiento real (*sequela Christi*), y así llenar el presente de esperanza. «Esta pequeña esperanza que parece una cosita de nada, esta pequeña niña esperanza, inmortal» (Ch. Péguy) es la que, cambiando corazón a corazón, transforma la historia, la levanta abriendo sus entrañas al realismo de lo sobrenatural cristiano, al amor que mueve y salva el mundo. Puesto que la fe es el seguimiento, la Moral también pertenece a la esperanza, pues es parte de la Teología de la Historia:⁴⁶

A veces tenemos la tentación de encerrarnos en nosotros mismos, de dudar de la fuerza del esplendor de Cristo, de limitar el horizonte de la esperanza. ¡Ánimo! Mirad a nuestros santos. La diversidad de su experiencia de la presencia de Dios nos sugiere descubrir nuevamente la anchura y la profundidad del cristianismo. Dejad que vuestra fantasía se explye libremente por el ilimitado horizonte del discipulado de Cristo. A veces nos consideran únicamente como personas que hablan sólo de prohibiciones. Nada más lejos de la verdad. Un discipulado cristiano auténtico se caracteriza por el sentido de la admiración. Estamos ante un Dios que

⁴³ Un ejemplo de que somos más nominalistas de lo que pensamos se puede ver en nuestra reacción ante cualquier noticiario: nos presentan cada noticia como una etiqueta (imagen y titular), ya sea en TV o por internet, y de hecho escuchamos o vemos por ejemplo una tragedia enorme y a continuación una noticia baladí, y pasamos aún a la siguiente sin que se despierte ni se implique nuestro yo, más allá de una emoción en un momento. ¿Por qué? Porque las etiquetas no nos afectan en el ser, entonces, nos impacta emotivamente, pero no nos conmueve las entrañas, no nos cambia la vida.

⁴⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso a los artistas* (21.11.2009): “El camino de la belleza nos lleva por tanto a captar el Todo en el fragmento, el Infinito en lo finito, Dios en la historia de la humanidad”.

⁴⁵ J. RATZINGER, “Génesis y contenidos esenciales de la encíclica «Veritatis Splendor»”, en *La fe como camino*, 64: “La encíclica no solo no evita este problema, sino que se enfrenta de lleno a él. El documento muestra en repetidas ocasiones cómo se inscribe, por así decir, la acción moral en el cuadro de la gracia. Cómo es precedida, llevada, conducida a su realización por la gracia. Cómo no es, al fin, sino una respuesta y consentimiento a la misma”.

⁴⁶ Cf. JROC, II (Madrid: BAC maior 103, 2013).

conocemos y al que amamos como a un amigo, ante la inmensidad de su creación y la belleza de nuestra fe cristiana.⁴⁷

3.3 *Legalismo y moralismo*

El esquema moral legalista tiende a resolver por la vía rápida el misterio de la acción, reduciéndolo a justicia legal, en cuanto ajustar actos a leyes y medir con leyes los actos; dejando en un tercer lugar, como observador neutral, al yo. Es una «ética de tercera persona». Las leyes son necesarias, pero no son el centro de la moral (cf. VS 19; 23). Son las virtudes las que dan sentido a las normas, éstas no salvan sin aquéllas. De hecho, un pueblo no es más justo porque tenga más leyes: *Corruptissima re publica, plurimae leges*⁴⁸ (muchísimas son las leyes cuando el estado es corrupto). Porque no habrá nunca tal número de leyes o leyes tan justas y exactas que hagan innecesaria la madurez en las virtudes; ya que en el fondo la persona no puede quedar al margen del centro de la moral. La pregunta moral no es tanto ¿qué debo hacer?, como ¿quién estoy llamado a llegar a ser?⁴⁹

Lo curioso es que se puede caer en el legalismo por ambos extremos, tanto el fariseo y leguleyo, como el consecuencialista; ya que, en el fondo, siguen ambos un esquema de tercera persona y, por ello, mantienen al sujeto al margen de la maduración moral, pues solo cuenta si has cumplido o si has aplicado el procedimiento (la regla o la balanza) correctamente. Todo el espectro queda bajo el imperio de la obligación, del deber.⁵⁰

Así las cosas, la moral no recupera su belleza, porque la vida no se elige por ley, ya que es un don («sobre la vida no se vota»). Ni siquiera presentándose como moral «abierta», apoyada en la versión más superficial de la misericordia,⁵¹ aquella que meramente dispensa de las leyes, cuya única gracia

⁴⁷ BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con los jóvenes y los seminaristas en el Seminario de San José, Yonkers, Nueva York* (19.04.2008).

⁴⁸ TÁCITO, *Annales*, III, 27.

⁴⁹ Cf. J. Naz I, 40: “«¿Cómo vivir?», «¿cómo ser hombre?», «¿cómo responder a la vocación más profunda de nuestro ser, es decir a la vocación a ser semejantes a Dios?»”.

⁵⁰ En ese sentido, dice C.S. LEWIS, en *Cartas a los lectores de Narnia* (Madrid: Encuentro, 1996) 12: “La obligación de tener unos sentimientos determinados puede llegar a congelarlos”.

⁵¹ Cf. L. MELINA, “Della misericordia”, en *Conversione pastorale per la famiglia: sì, ma quale?*, Cantagalli, Siena 2015, [85-100] 86-91: “La misericordia no es tolerancia con el mal, ... El fin de la

sería: «te hago la gracia de dispensarte»; pero que, en realidad, no procura un nuevo inicio.⁵² Esta pseudo-misericordia vendría a ser una especie de «milagro» (intervención divina que suspende alguna ley de la naturaleza), solo que en este caso, no es Dios, sino el hombre (mesianismo) quien por su sola palabra suspende o dispensa de alguna ley o virtud moral. Siendo así que la misericordia en verdad es el atributo divino por excelencia, al que somos llamados a participar: “sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6,36); es lo que Dios hace y padece para que el ser humano vuelva a la Alianza con Él, ya que solo en la Alianza hay vida. En ese sentido, ya Isaías profetizó del Mesías que “la caña cascada no la quebrará, la mecha vacilante no la apagará. Manifestará la justicia con verdad” (42,3), mientras que la pseudo-misericordia lo que hace es quebrarla del todo, en vez de repararla, de re-crearla, que es lo que hace Aquel que está sentado en el trono: “hago nuevas todas las de cosas” (Ap 21,5).

La otra vía falsa es la del moralismo, esto es, querer hacerlo todo por uno mismo, solo con las propias fuerzas, sin el auxilio de la gracia, sin necesidad de misericordia: «Me porto bien, conquisto mis metas justas honradamente, pero no te doy mi corazón». Ratzinger lo llama un “*ethos* sin gracia”, una justicia sin corazón. En contraposición al dinamismo de la Alianza de Dios con Abraham: la llamada y propuesta divina es la que despierta y hace responder a Abraham, para secundar y seguir al Dios vivo. En esa línea, comentando el pasaje del fariseo y el publicano, dice Benedicto XVI:

El fariseo (cf. Lc 18,9-14) se jacta de sus muchas virtudes; le habla a Dios tan solo de sí mismo y, al alabarse a sí mismo, cree alabar a Dios. El publicano conoce sus pecados, sabe que no puede vanagloriarse ante Dios y, consciente de su culpa, pide gracia. ¿Significa esto que uno representa el *ethos* y el otro la gracia sin *ethos* o contra el *ethos*? En realidad no se trata de la cuestión *ethos* sí o *ethos* no, sino de dos modos de situarse ante Dios y ante sí mismo. Uno, en el fondo, ni siquiera mira a Dios, sino solo a sí mismo; realmente no necesita a Dios, porque lo hace todo bien por sí mismo. No hay ninguna relación real con Dios, que a fin de cuentas resulta superfluo; basta con las propias obras. Aquel hombre se justifica por sí solo. El otro,

misericordia es curar el mal... No existe una misericordia injusta,... Se puede comprender la misericordia como «segunda creación por gracia».

⁵² SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 12, 21: CCL 48,379: “Hoc ergo ut esset [initium] creatus est homo, ante quem nullus fuit” (“el hombre fue creado para que hubiese un inicio, pues antes de él no lo hubo”).

en cambio, se ve en relación con Dios. Ha puesto su mirada en Dios y, con ello, se le abre la mirada hacia sí mismo. Sabe que tiene necesidad de Dios y que ha de vivir de su bondad, la cual no puede alcanzar por sí solo ni darla por descontada. Sabe que necesita misericordia, y así aprenderá de la misericordia de Dios a ser él mismo misericordioso y, por tanto, semejante a Dios. Él vive gracias a la relación con Dios, de ser agraciado con el don de Dios; siempre necesitará el don de la bondad, del perdón, pero también aprenderá con ello a transmitirlo a los demás. La gracia que implora no le exime del *ethos*. Solo ella le capacita para hacer realmente el bien. Necesita a Dios, y como lo reconoce, gracias a la bondad de Dios comienza él mismo a ser bueno. No se niega el *ethos*, solo se le libera de la estrechez del moralismo y se le sitúa en el contexto de una relación de amor, de la relación con Dios; así el *ethos* llega a ser verdaderamente él mismo.⁵³

El moralismo estrecha la experiencia moral, entorpeciendo y debilitando el encuentro personal, la amistad con Cristo. Sin este don la moral pierde el suelo bajo los pies, pues siempre tienden a que “la íntima amistad con Jesús, de la que todo depende, corra el riesgo de moverse en el vacío”.⁵⁴ El declive de la fe trajo el interés por la moral (Eliot), en cuanto moralismo.

Según Benedicto XVI, el moralismo puede asumir formas extremas, dependiendo de la visión de Cristo que tenga cada cual, desde el “revolucionario antirromano” hasta el “moralista benigno (...) que todo lo aprueba y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina”.⁵⁵

Tampoco la nueva bondad del Señor es agua almibarada. Para muchos el escándalo de la cruz es más insoportable aún que el trueno del Sinaí para los israelitas. Sí, tenían razón cuando decían: Si Dios nos habla «moriremos» (Éx 20,19). Sin un «morir», sin que naufrague lo que es solo nuestro, no hay comunión con Dios ni redención. (...) Moisés solo había podido traer su Torá sumiéndose en la oscuridad de Dios en la montaña; también para la Torá de Jesús se requiere previamente la inmersión en la comunión con el

⁵³ J Naz I, 89.

⁵⁴ *Ibíd.*, 8.

⁵⁵ *Ibíd.* Cf. J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, 9-10: “También entre los creyentes se ha impuesto hoy la imagen de un Jesús que no exige nada, que jamás reprende, que acepta a todos y todo, que tan solo nos confirma en todo, de tal modo que resulta ser la oposición perfecta a la Iglesia, en cuanto ésta todavía se atreve a exigir y a ordenar. (...) El Jesús de los evangelios es totalmente diferente, exigente, audaz, mientras que el Jesús que deja contentos a todos es un fantasma, un sueño, no es una figura real. (...) Nosotros tenemos que ponernos nuevamente en camino hacia este Jesús real”.

Padre, la elevación íntima de su vida, que se continúa en el descenso en la comunión de vida y sufrimiento con los hombres.⁵⁶

En definitiva, como conclusión de este primer apartado, hay que decir que la gran cuestión es Dios, “todos los problemas morales, todos los problemas de nuestro ser resultan absurdos sin Dios”,⁵⁷ frente a la tentación que susurra: ¿no sería mejor sin Él que parece tan irreal o ilusorio? ¿acaso es tan bueno? ¿acaso no nos toca a nosotros decir en qué ha de consistir la salvación?: “Es propio de la tentación adoptar una apariencia moral: no nos invita directamente a hacer el mal, eso sería muy burdo. Finge mostrarnos lo mejor: abandonar por fin lo ilusorio y emplear eficazmente nuestras fuerzas en mejorar el mundo. (...) La cuestión es Dios: (...) ¿Es él mismo el Bueno, o debemos inventar nosotros mismos lo que es bueno? La cuestión de Dios es el interrogante fundamental que nos pone ante la encrucijada de la existencia humana. ¿Qué debe hacer el Salvador del mundo o qué no debe hacer?”⁵⁸

Pero el cometido de la moral no es el de poner condiciones y así filtrar la visión de Dios y la interpretación de su Palabra, sino que ha de acoger a Dios tal y como se revela por medio de su Palabra. Ésta es su alimento, es de lo que vive (cf. Mt 4,1ss): “Está en juego la primacía de Dios. Se trata de reconocerlo como realidad, una realidad sin la cual ninguna otra cosa puede ser buena. No se puede gobernar la historia con meras estructuras materiales, prescindiendo de Dios. Si el corazón del hombre no es bueno, ninguna otra cosa puede llegar a ser buena. Y la bondad de corazón solo puede venir de Aquel que es la Bondad misma, el Bien”.⁵⁹

II. CLAVES DEL CAMINO DE LA MORAL POSCONCILIAR

En una conferencia de 1984, Ratzinger manifestaba, en el mismo sentido que la *Gaudium et Spes*, la conexión entre fe-moral y futuro-humanidad: y

⁵⁶ J Naz I, 94-95.

⁵⁷ Entrevista al Cardenal Ratzinger por la Universidad Católica de San Antonio con motivo del congreso organizado por la UCAM sobre Cristo, Camino, Verdad y Vida, Murcia (28-30.11.2002), en: <https://www.aciprensa.com/Docum/sanantonio02.htm>.

⁵⁸ J Naz I, 52-53. Entonces, si “la cuestión es Dios”, habrá que estar de acuerdo con J. DANIELOU, en *Santidad y acción temporal* (Barcelona: Nova Terra, 1963) 9, que: “la santidad es el único problema”.

⁵⁹ J Naz I, 58. La misma idea que en VS 9.

“por eso, la renovación de la moral no es asunto de algunos fanáticos luchadores que se encuentran en la retaguardia del desarrollo, sino la tarea prioritaria de la humanidad en general (...) La Iglesia no es en primer lugar una «institución moral», como se la describía y justificaba en la Ilustración. Pero ella tiene algo que ver con los recursos morales de la humanidad, que hoy día son, por así decirlo, la materia prima más importante para la subsistencia del presente y para el posibilitamiento de un futuro en el que siga valiendo la pena ser un hombre”.⁶⁰

Para nuestro autor, el camino de la Moral posconciliar, desde 1965 en adelante, es el de un cuestionamiento profundo por la autenticidad de la renovación de la Teología Moral auspiciada por el Vaticano II. Nos basamos ahora en su balance y prospectivas, expuestas diez años después de la publicación de *Veritatis Splendor*, año 2003. Para él, dicha renovación depende de cómo se entiendan y asimilen estas cuatro claves:

-Primera, cómo superar el extrinsecismo en la relación entre Sagrada Escritura y Teología Moral, para que la Palabra de Dios sea el alma de toda Teología (DV 24), también de la Moral: “La Torá de Jesús”.⁶¹

-Segunda, qué concepto de «razón» da cuenta de las posibilidades reales de conocimiento de la verdad por parte de la persona humana: En Cristo-Logos realizar la verdad en el amor (cf. Jn 1,14; Ef 4,15).

-Tercera, cuál es la intención profunda de VS, por qué no se ha entrado realmente en el debate sobre los principios de la Moral a que la encíclica invitaba: la centralidad de Cristo en relación con el actuar moral y, por tanto, qué concepción de autonomía, libertad y conciencia. Las verdaderas posibilidades morales del hombre: ¿De qué hombre hablamos del hombre caído o del hombre redimido? (cf. VS 103).

-Cuarta, por qué la Moral ha de habérselas con la Revelación, más aún con el horizonte teológico que da la primacía de Dios, que es la Vida, de donde

⁶⁰ J. RATZINGER, “La misión del obispo y del teólogo frente a los problemas de la moral de nuestro tiempo”, conferencia en un *workshop* en Dallas (EEUU) (6-9.02.1984), en JROC, XII (Madrid: BAC maior 109, 2014) [256-278] 256-257. Una visión sintética muy aguda y valiente aparece en sus «apuntes» publicados como artículo: BENEDICTO XVI, „Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs”, en *Klerusblatt* 4 (2019) 75-81, en español: “La Iglesia y el escándalo de los abusos sexuales”, en *Qué es el cristianismo. Un testamento espiritual* [ed. de E. Guerriero – G. Ganzwein] (Madrid: La esfera de los libros, 2023) 197-220. Comentado en el volumen: L. MELINA – T. ROWLAND (eds.), *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los «Apuntes» de Benedicto XVI* (Madrid: Didaskalos, 2021); así como en su *Carta pastoral a los católicos de Irlanda* (19.03.2010).

⁶¹ J Naz I, 94-95.

procede la paradójica belleza del actuar humano: “La cuestión es Dios”⁶², mejor con Dios, en Dios y según Dios.

Podríamos aplicar aquí una imagen recurrente en Ratzinger para expresar la integración entre tradición y progreso: “adelante, con un ojo en el espejo retrovisor”,⁶³ es decir, si queremos avanzar según VS hemos de mantener un ojo en el espejo retrovisor, atento al Concilio, en particular a la constitución *Gaudium et Spes*. En efecto, nos dice: “Si he comprendido bien la intención del Papa [Juan Pablo II], el motivo original que le movió a escribir la encíclica fue justamente el de retomar y volver a proponer el Concilio Vaticano II en su mensaje moral, como se expresó sobre todo en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*”.⁶⁴

1. Sagrada Escritura y Teología Moral: «La Torá de Jesús»

La fidelidad al Concilio del Espíritu Santo –distinto del llamado mediáticamente «espíritu del Concilio»- pasa por la cuestión: ¿cuál fue el programa propuesto por GS a los teólogos? Ya antes del Concilio existían ciertamente corrientes de renovación también en el ámbito de la Teología Moral; porque la tradición «manualística» acusaba un fuerte racionalismo que marginaba excesivamente el rol de la Escritura. En efecto, la Moral se apoyaba más en la ley natural y, por tanto, tenía un sentido más filosófico que teológico; de hecho, un cierto sentido estoico se había colado en no poca medida dentro del cristianismo. A esto se añadía la urgencia proveniente de la necesidad práctica de formar confesores que respondieran a dudas de confesión: “De tal modo que junto a un cierto naturalismo, propio de una reflexión sustancialmente filosófica, aquí y allá adornada de citas bíblicas, era también muy fuerte la dimensión casuística, para poder responder a los casos prácticos”.⁶⁵

Como al joven rico, le «faltaba» una cosa. Aquello que permite superar «el gran divorcio», la separación por parte del hombre de lo que Dios había unido,

⁶² J Naz I, 53.

⁶³ K. KOCH, *Il mistero del granello di senape*, 209.

⁶⁴ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 35.

⁶⁵ *Ibid.*, 36.

superar todos los dualismos a los que nos ata la dialéctica como método⁶⁶, pues de la dialéctica, los integristos; de la integración, el diálogo que busca la verdad. Entonces, qué faltaba sino partir de la respuesta, sin más, de la Encarnación del Verbo⁶⁷. Sin ello no sabemos el peso («gloria») de nuestra vida, de nuestra historia, de nuestro cuerpo, de nuestras acciones singulares y, por tanto, ni del pecado, ni del mérito: “Faltaba totalmente el gran aliento bíblico, faltaba la referencia a la figura de Cristo, en quien el hombre encuentra la verdad y el camino en persona, y por tanto encuentra también abierta la puerta para la vida, es decir, encuentra la reconciliación con Dios y la comunión con Él: entrando en comunión con Cristo, que es al mismo tiempo un hombre presente en mi tiempo y el Hijo de Dios, podemos reconciliar la concreción del momento fugaz con el peso eterno de nuestra vida”⁶⁸.

Lo que realmente desenfocaba el planteamiento cristiano era precisamente aquella manera de hacer de Teología Moral en cuanto Teología: “Aquel tipo de Teología Moral ya no hacía ver el gran mensaje de la liberación y de la libertad que se nos da en el encuentro con Cristo, subrayando sobre todo el aspecto negativo de tantas prohibiciones, de tantos «no», que sin duda están presentes en la moral católica, pero que entonces no se presentaban por aquello que son en verdad: la concreción de un gran «sí»”⁶⁹.

⁶⁶ En mi opinión éste es uno de los puntos neurálgicos del pensamiento de Ratzinger en cuanto al método se refiere: la superación del método «dialéctico» a favor de la «integración». No oponer para descartar, sino integrar desde un principio que tenga esa capacidad y que ofrezca un orden interno adecuado. Este sentido específicamente cristiano de la «integración», que nos defiende tanto de cualquier «integrismo» como de la mera lucha de clases, tiene bastante que ver con el concepto bonaventuriano de *reductio*, como puede verse por ejemplo en su *De reductione artium in theologiam*.

⁶⁷ Este misterio en cuanto que es verdadero acontecimiento (*factum est*) afecta a todo hombre que viene a este mundo, también a su actuar, porque le ofrece la posibilidad de actuar en colaboración, de cooperar en «sinergia». En ese sentido, comentando las primeras palabras del *Magnificat* (“Engrandece mi alma al Señor”), dice que “cuanto más grande es Dios en el hombre, más grande es el hombre” (BENEDICTO XVI, *Homilía en la Asunción*, Castelgandolfo 15.08.2006).

⁶⁸ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 36. Véase también cómo recoge las últimas palabras de las memorias de Simone DE BEAUVOIR: “Al volver una mirada incrédula a esa crédula adolescente, descubro con estupor hasta qué punto he sido estafada” (*La fuerza de las cosas*, [or. francés: *La force des choses*, Gallimard, Paris 1963] [Barcelona: Edhasa, 1980] 633) y añade: “la abismal melancolía de un presente sin futuro, donde lo más bello aparece al final como un engaño. La fe en Cristo resucitado, en el Dios que da la vida más allá de la muerte, impone una responsabilidad, da peso al presente, porque lo sitúa bajo la medida de lo eterno” (J. RATZINGER, “Fe y existencia”, en *Fe y futuro*, 50-51).

⁶⁹ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 36.

Por todo eso, se reivindicaba una renovación profunda: una moral no centrada en la categoría del «precepto» sino del encuentro y seguimiento de Cristo (*sequela Christi*); no de la mera norma, sino de la convivencia continua en relación personal con Él, de la gracia:

Y ésta fue la idea de la Constitución *GS*: retornar a una moral sustancialmente bíblica y cristológica, inspirada por el encuentro con Cristo, una moral no concebida como una serie de preceptos sino como el acontecimiento de un encuentro, de un amor que sabe después crear acciones correspondientes. Si sucede este acontecimiento del encuentro vivo con una persona viva, que es Cristo, y este encuentro despierta amor, resulta que es del amor de donde procede todo. Ilustrar todo esto, mostrar la gran visión bíblica y desarrollar desde este punto de partida también los contenidos singulares de la moral, fue el programa propuesto por el Concilio a los teólogos.⁷⁰

Sin embargo, dice que curiosa y significativamente “sucedió una cosa imprevista, quizás no del todo imprevisible”, y entonces, “bien pronto estas intenciones se detuvieron sin alcanzar verdaderamente su objetivo, sin llevar a la nueva primavera que había sido tan deseada de una Teología Moral profundamente cristológica y bíblica”. Y cuáles fueron los motivos de tal fracaso, “porque no se trató de mala voluntad, sino que fue consecuencia de verdaderos problemas”⁷¹. Como son:

1/ La sagrada Escritura no contiene respuestas preparadas para los problemas actuales y no parece fácil desarrollar tales respuestas partiendo de la Escritura.

2/ Se toma conciencia de la necesidad de acertar con “un lenguaje adaptado al mundo de hoy” y con “modos de argumentar que sean eficaces en estos debates”. En ese sentido, “la Biblia parecía muy alejada del pensamiento común, inadaptada a una argumentación pública”, “demasiado aseverativa” para un debate volcado sobre el filón humano y filosófico.

3/ La sagrada Escritura tampoco nos ofrece un sistema de Teología Moral, con una presentación ordenada y sistemática de los grandes principios de acción. “Es al contrario un «camino», una historia cuyas múltiples relecturas convergen en Cristo”. Si bien es verdad que “tal reconciliación entre historia y verdad es siempre una empresa difícil”⁷². De manera que la tentación consistía en que si la Escritura no era una especie de vademécum moral ya no era la Palabra que vivificase con

⁷⁰ *Ibíd.*, 36.

⁷¹ *Ibíd.*, 37.

⁷² *Ibíd.* Esto nos remite directamente al apartado siguiente sobre el concepto de razón.

su luz y fuerza el caminar del ser humano. La Biblia es importante para la Moral por ser camino, por hacer presente al Otro, al Tú que estará con nosotros hasta el fin. No es la perfección pedagógica de su materia lo que la hace portadora del que tiene palabras de vida eterna.

4/ Y, por último, la influencia del debate ecuménico de entonces⁷³ como contexto que tendía a disolver dialécticamente el nexo Evangelio y Moral. Según Ratzinger, Lutero interpreta la sagrada Escritura a partir de la dialéctica ley y Evangelio, e incluso la vida cristiana debe ser comprendida en esta dialéctica de opuestos, “del Dios contrario a sí mismo”. Por eso, para el reformador “todo aquello que es considerado como ley recae en la vertiente negativa de aquella dialéctica que debe guiarnos hacia el Evangelio y a acoger el perdón radical concedido sin nuestros méritos”.⁷⁴ Así, una vez afirmada esta tensión entre ley y gracia (y la división interior de la sagrada Escritura) surgen una serie de preguntas: “¿la moral forma parte de la ley y por tanto de una realidad que es superada por Cristo, que no tiene ya valor porque era solo una pedagogía y un camino para llevarnos a lo contrario a ella misma? ... ¿y aquellas obras que no pueden merecernos la salvación se identifican con nuestra acción moral? Y si es así, ¿para qué sirve nuestra acción moral? ¿qué dignidad teológica tiene? ¿qué nexo con la figura de Cristo, si Cristo es Evangelio mientras la acción moral es obra nuestra?”.⁷⁵

Y es que Lutero coloca el amor en el nivel de las obras, de ahí que no pueda aceptar que “la fe se hace operativa por la caridad” (Gál 5,6). No casa con el principio de la *sola fides*, volviendo problemática también la caridad: “¿Qué es pues nuestra acción moral? ¿Qué nos dice la Biblia sobre la moral? ¿En qué sentido Cristo inspira nuestro obrar moral?”.⁷⁶ En el fondo, aunque hable de

⁷³ K. KOCH hace notar la fuerte perspectiva ecuménica de J. Ratzinger, especialmente a partir de sus estudios sobre san Buenaventura: “La estudiosa de Buenaventura, Marianne Schlosser, ha llamado la atención con razón sobre el hecho de que J. Ratzinger desde la elección del tema de su tesis de habilitación tenía ya en mente una perspectiva ecuménica, puesto que planteaba la cuestión de la recta comprensión de la Revelación y de las problemáticas a que ésta hace referencia con la relación entre naturaleza y gracia, por una parte, y entre metafísica e historia de la salvación, por otra, y lo hacía en el contexto del diálogo ecuménico, sobre todo en la perspectiva del diálogo catolicismo-reforma y esto «en una medida tal que quizás no se encuentra en ningún Papa desde el siglo XVI» (JROC II, 32)” (“Avanti con un occhio allo specchietto retrovisore”, en *Il mistero del granello di senape*, 221).

⁷⁴ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 38.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ *Ibíd.*

los frutos de la fe, sin embargo, no queda claro: “¿cuál es la relación entre estos «frutos de la fe» y las «obras» que no merecen? ¿La moral tiene una relevancia solo profana o en cambio puede ser integrada en una visión cristológica? Se debe reconocer que el problema se complica terriblemente en el debate ecuménico y que se vuelve difícil asumir la sagrada Escritura como fuente de inspiración y como principio para la construcción de los fundamentos de la visión moral”.⁷⁷

En definitiva, los intentos de la Teología Moral posconciliar llevaron a una “heterogénesis de los fines: mientras se deseaba una renovación de la Teología Moral en el sentido de una superación del planteamiento iusnaturalista a favor de una más profunda inspiración bíblica, precisamente la nueva Teología Moral terminó por marginar la sagrada Escritura en una forma mayor respecto de la manualística preconiliar”.⁷⁸ Ahora la sagrada Escritura⁷⁹

está marginada *de iure*: se mantiene que la sagrada Escritura no puede ofrecer principios morales adecuados a la construcción de nuestras acciones. La sagrada Escritura ofrecería solo un horizonte intencional y de motivaciones, pero sin entrar en los contenidos morales del actuar. Estos últimos son dejados a la racionalidad propiamente humana. Se comprende aquí el influjo de la concepción que entiende la acción moral como profana, habiendo establecido una dialéctica entre ley y Evangelio: tal concepción se traduce ahora en la afirmación de una pura racionalidad de la moral, la cual, para abrirse a la universal comunicabilidad y entrar en el debate común de la humanidad, debería construirse únicamente sobre la base de la razón.⁸⁰

Y así, desde diversas justificaciones se llega a concluir que la sagrada Escritura “ya no es el punto de partida y de inspiración permanente, el criterio fundamental, sino solo un horizonte de sentido no influyente en la determinación del contenido rigurosamente racional del actuar”.⁸¹

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ *Ibíd.* 39.

⁷⁹ De aquí lo plausible que sería intentar reconstruir la Teología Moral desde la interpretación teológica que J. Ratzinger hace de los Evangelios en sus 3 volúmenes de *Jesús de Nazaret*.

⁸⁰ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 39.

⁸¹ *Ibíd.* Benedicto XVI cita irónicamente a V. Soloviev: “el anticristo recibe el doctorado *honoris causa* en Teología por la Universidad de Tubinga: es un gran experto en Biblia... La interpretación de la Biblia puede convertirse, de hecho, en un instrumento del anticristo” (J Naz I, 60). Más aún, “Soloviev atribuye un libro al Anticristo, *El camino abierto para la paz y el bienestar del mundo*, que se convierte, por así decirlo, en la nueva Biblia y que tiene como contenido esencial la adoración del bienestar y la planificación racional” (J Naz I, 67).

A todo esto, se suma que el método histórico-crítico establecía que no se puede hallar nada en la Biblia que sea “propiamente cristiano o esencialmente bíblico. Todos los contenidos morales que aparecen en la sagrada Escritura habrían sido asumidos del contexto cultural exterior”.⁸² Con el tiempo y el estudio, desde la perspectiva de la experiencia, se ha podido concluir que “estas tesis tan difundidas son sin embargo terriblemente superficiales y absolutamente insostenibles”. Es cierto que la Escritura no es un tratado de Moral sin más, sin embargo, sí que tiene su propia originalidad, que consiste principalmente “en la purificación, en el discernimiento, en la maduración de cuanto la cultura circunstante proponía”, es decir, “el discernimiento crítico de lo que es verdaderamente humano porque nos asemeja a Dios y a su purificación de cuanto es deshumanizador, su insertarse en un nuevo contexto de sentido, el de la Alianza, que eleva y lleva a plenitud lo humano”.⁸³

Por tanto, lo que hay que reconocer es precisamente la novedad “que consiste en el asimilar la contribución humana, transfigurándola a la luz divina de la Revelación. Que culmina en Cristo, ofreciéndonos así el camino auténtico de la vida. En efecto, no hay que olvidar que el cristianismo en sus inicios se definió *ὁδὸς*, una vía, un camino: no una teoría, sino la respuesta a la pregunta ¿cómo vivir? y ¿qué cosa hacer?”.⁸⁴

Sobre estas premisas ha podido germinar y expandirse la llamada «opción fundamental», como forma de resolver la relación problemática “entre historia y verdad(es) permanente(s)” (de nuevo la dialéctica como método), y en el fondo,

entre dimensión trascendental y categorial de la moral. La contribución de la sagrada Escritura habría que colocarla en la dimensión trascendental y no en la categorial. Aunque no entremos en detalles, me parece que esta distinción se haya aplicado impropriamente y no se haya comprendido en su significado. En efecto, no se puede aplicar a la cuestión moral, porque la pregunta «¿cómo vivir?», «¿cómo ser hombre?», «¿cómo responder a la vocación más profunda de nuestro ser, es decir a la vocación a ser semejantes a Dios?», no puede ser reconducida a una cuestión categorial,

⁸² J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 39.

⁸³ *Ibíd.*, 40: “La verdadera novedad y originalidad de la sagrada Escritura está en el camino de purificación, de iluminación y de discernimiento. En este sentido hay que rechazar netamente la tesis de la no-originalidad de la moral bíblica”.

⁸⁴ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 40.

distinguiendo erróneamente entre niveles de conocimiento que pueden servir de criterio guía para nuestras acciones.⁸⁵

El resultado fue “la marginación de la sagrada Escritura de la Teología Moral, justificada *de iure* dentro de la Teología Moral posconciliar y no simplemente practicada *de facto* como ocurría en la manualística”.⁸⁶ El mismo Benedicto XVI nos ofrece un claro ejemplo de cómo aplicar adecuadamente la relación entre Sagrada Escritura y Teología Moral principalmente en sus tres volúmenes de *Jesús de Nazaret*. «Evangelio» es más que mera «buena noticia». Las proclamas del emperador (endiosado) se llamaban así. En el caso de Jesús, “se trata de un mensaje con autoridad que no es solo palabra, sino también realidad. En el vocabulario que utiliza hoy la teoría del lenguaje se diría así: el Evangelio no es un discurso meramente informativo, sino operativo; no es simple comunicación, sino acción, fuerza eficaz que penetra en el mundo salvándolo y transformándolo. Marcos habla del «Evangelio de Dios»: no son los emperadores los que pueden salvar al mundo, sino Dios. Y aquí se manifiesta la palabra de Dios, que es palabra eficaz”.⁸⁷ Esto es importantísimo, porque nos presenta la moral inserta en la misma Palabra de Dios, es palabra que *quaerens* obrar moral, análogamente al *fides quaerens intellectum*; la moral es una dimensión intrínseca de la Palabra de Dios, por eso no va detrás de nada, está dentro. Otra cosa es desde el punto de vista académico o pedagógico, pero realmente está dentro del encuentro personal con Cristo que nos pone en camino. La oposición entre evangelio y moral es otro de los ejemplos en los que el método dialéctico arruina la realidad paradójica de lo revelado.

Y es que en Cristo está la clave, pues lo que nunca pudo soñar Moisés fue que la enseñanza (Torá) fuera él mismo, sin embargo, esta realidad se cumplió en Cristo, la Palabra hecha carne (cf. Jn 1,17), nuevo Moisés. Lo que Cristo aporta como novedad es Él mismo, la comunión de vida con Él. Ni los ángeles, que creían haberlo visto todo al adorar la divinidad, pudieron sospecharlo; y es que Dios es *semper maior* y, por eso, siempre nuevo, siempre capaz de sorprender:

¿Qué ha traído Jesús realmente, si no ha traído la paz al mundo, el bienestar para todos, un mundo mejor? ¿Qué ha traído? La respuesta es muy sencilla: a Dios. Ha traído a Dios. (...) ahora conocemos su rostro, ahora podemos invocarlo. Ahora conocemos el camino que debemos seguir como hombres

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ J Naz I, 74.

en este mundo. Jesús ha traído a Dios y, con Él, la verdad sobre nuestro origen y nuestro destino; la fe, la esperanza y el amor. Solo nuestra dureza de corazón nos hace pensar que esto es poco. Sí, el poder de Dios en este mundo es un poder silencioso, pero constituye el poder verdadero, duradero. La causa de Dios parece estar siempre como en agonía. Sin embargo, se demuestra siempre como lo que verdaderamente permanece y salva.⁸⁸

En el encuentro con la Palabra, que es creadora, tiene lugar una purificación que equivale a nacer de nuevo⁸⁹. En efecto, la moral manifiesta no tanto las capacidades de un sujeto, sino a quién pertenece, de quién se recibe y a quién se da: “Lo que es del César, al César; y lo que es de Dios, a Dios” (Mc 12,17): Si llevamos grabada, porque lo somos, la imagen de Dios, pertenecemos a Dios, de Él nos recibimos y a Él nos damos: “Se trata de una purificación (...) y de un nuevo comienzo, es decir, de muerte y resurrección, de reiniciar la vida desde el principio y de un modo nuevo. Se podría decir que se trata de un renacer”.⁹⁰ Así como la fe trinitaria supera con creces el panteísmo, la santidad supera el buenismo.

En ese sentido, en un encuentro de antiguos alumnos le preguntaron a Benedicto XVI: «¿cómo se llega a la limpieza del corazón?». “Llegamos a ser puros por medio de la Palabra”, respondió. En la cumbre de su enseñanza Cristo nos dice, revelándose a sí mismo: “Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios” (Mt 5,8).⁹¹ Y ahí se llega acogiendo la Palabra, pues “el que se ha bañado, no necesita lavarse; está del todo limpio. Y vosotros estáis limpios, aunque no todos” (Jn 13,10). En verdad, “vosotros

⁸⁸ J Naz I, 70. “El Señor explica inmediatamente que el concepto de Mesías debe entenderse desde la totalidad del mensaje profético: no significa poder mundano, sino la cruz y la nueva comunidad completamente diversa que nace de la cruz” (J Naz I, 67). El actuar moral no es un capacitarse por sí mismos para ejercer un poder mundano, sino un nacer de nuevo. Es muy sutil la tentación de Pedro: «¡No lo permita Dios, Señor! Eso no puede pasarte». Sobre el trasfondo de las tentaciones de Jesús entendemos “la respuesta increíblemente dura de Jesús: «¡Quítate de mi vista, Satanás, que me haces tropezar; tú piensas como los hombres, no como Dios!» (Mt 16,22s)” (J Naz I, 68). En el fondo es la tentación de querer un cristianismo sin novedad moral, donde no hay distinción entre «santo» y «buena persona», porque lo primero se ha reducido a lo segundo.

⁸⁹ J Naz I, 66: “La elección [entre Jesús o Barrabás] se establece entre un Mesías que acaudilla una lucha, que promete libertad y su propio reino, y este misterioso Jesús que anuncia la negación de sí mismo como camino hacia la vida”. Por eso, cuando Jesús, Dios y hombre verdadero, pisaba la tierra, ésta se estremecía (cf. Sal 97,4).

⁹⁰ J Naz I, 38.

⁹¹ Cf. J Naz I, cap 4.

estáis ya limpios gracias a la Palabra que os he anunciado. Permaneced en mí, como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis en mí” (Jn 15,3-4). De ese modo, “con la verdad, el amor y la amabilidad que vienen de Dios, el hombre se vuelve puro; y verdad, amor y amabilidad se encuentran en la Palabra de Dios, que nos libera de la desmemoria en un mundo que no piensa ya en Dios”.⁹²

“El *ethos*, o sea la «limpieza interior»”, o de corazón, integra la acogida personal de la Palabra, porque en ella hay Vida (cf. Jn 1,3-4); Palabra que es Camino vivo y verdadero (cf. Jn 14,6). Pedro, a diferencia del joven rico, cuando Cristo les habla de que Él es el pan de vida, le viene a decir: «sin Ti, me falta la Vida», esto es: “Tú tienes palabras de vida eterna” (Jn 6,68). ¿Adónde ir? ¡Elige la Vida!

2. La concepción de la «razón»: En Cristo-Logos, realizar la verdad en el amor

Por otra parte, dice Ratzinger que se ha producido también un “cambio profundo del concepto de razón”. En el período preconiliar la racionalidad filosófica se desarrollaba teniendo como punto de referencia el derecho natural. Ahora se mueve “en un contexto no solo post-metafísico, sino también a-metafísico, en el que el tema de la ley natural aparece como pertinente a un pasado ya no alcanzable. El concepto de «naturaleza» ha cambiado radicalmente”. Para los estoicos indicaba una realidad divina, en sentido panteísta, por lo que la naturaleza misma estaba cargada de indicaciones de la voluntad divina y del camino de la divinización; en el cristianismo, “mediante el concepto de creación, la naturaleza se vuelve transparencia de las intenciones del Creador: en ella se expresa el lenguaje del Creador que se hace percibir mediante lo creado”.⁹³ En cambio, en nuestro tiempo la visión estoica y cristiana de la creación han sido sustituidas

⁹² *Homilía en la iglesia del Campo Santo Teutónico en el Vaticano*, Schüllerkreis (30.08.2015), <http://www.fondazioneratzinger.va/content/fondazioneratzinger/es.html>: “La Palabra de Dios vale mucho más que las palabras, porque a través de las palabras encontramos la Palabra de Dios y a Dios mismo. Nosotros encontramos la Palabra en los que reflejan a Dios, que nos muestran Su cara y Su sencillez, ternura, sinceridad. (...) Esperamos que el Señor nos conceda esta «limpieza del corazón» a través de la Verdad que viene de Dios: ésta es la fuerza de la purificación”.

⁹³ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 41.

por un evolucionismo radical, en el que la naturaleza ya no es expresión de una razón creadora, sino de diversos factores casuales y que se necesitan entre sí, que han contribuido a producir el mundo en el que vivimos. Por tanto, no tiene ninguna transparencia metafísica: la razón humana ha perdido la capacidad de ver en el mundo y en sí misma la transparencia de lo divino. Y así esta razón a-metafísica y post-metafísica se convierte en una razón cerrada en sí misma, en la que no aparece la luz divina, que debe por sí sola y con sus solos recursos encontrar los caminos a tomar, las acciones a llevar a cabo y las decisiones a asumir.⁹⁴

Y esto afecta estructuralmente a la Moral, pues la única forma de que esa razón post-metafísica construya una moral será “no reconociendo ya principios morales inscritos en el ser, porque nada estaría escrito en el ser, desde el momento en que el ser es producto de la evolución. Y no menos, la razón debe encontrar los referentes para tomar las decisiones convenientes para la vida de la persona y de las comunidades y para el futuro de la humanidad”.⁹⁵ De este modo, se abre un amplio espacio que abarca distintos órdenes de la vida (político, económico, laboral, etc.), que queda sí dispuesto para que arraigue el consecuencialismo, teleologismo o proporcionalismo, basándose en una “razón post-metafísica, ciega, sorda a toda palabra divina en el ser”, que edifica el mundo calculando las consecuencias, es decir, el estado resultante de cosas, la situación final. De nuevo, solo se decide aplicando la balanza; pero con la particularidad de que, al cambiar la relación entre intención y objeto, y al no tener éste ningún valor absoluto, entonces todo objeto es mutable en sí mismo en cuanto a la moral se refiere, porque no se sabe qué significa hasta que no sea contextualizado o puesto en situación y así,

⁹⁴ Ibíd. Cf. R. SPAEMANN, “Benedicto XVI y la luz de la razón”, en AA.VV, *Dios salve la razón* [trad. de L. Sanz, del or. italiano: *Dio salvi la ragione* (Siena: Cantagalli, 2007)] (Madrid: Encuentro, 2007) 165-183; M. CANTOS APARICIO, *Razón abierta. La idea de universidad en J. Ratzinger/Benedicto XVI* (Madrid: Universidad Francisco de Vitoria-BAC, 2015); A. SADA – T. ROWLAND – R.A. DE ASSUNÇÃO (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo* (Madrid: Encuentro, 2023); A. SADA, *Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger* (Madrid: BAC Estudios y ensayos 274, 2023).

⁹⁵ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 41. Como fruto de todo eso se produce una relación de “oposición” en cuestiones morales y entonces se da lugar a una situación análoga a la que, en ética filosófica, A. MACINTYRE llama “la eternización de los debates éticos”, dado que cada interlocutor se remite a premisas inconmensurables, que son radicalmente inconciliables con las de los demás; de ahí que se termine por aceptar tal divergencia sin más; de ahí que describa la situación de la ética como de verdadero “naufragio”, como puede verse en *Tras la virtud* [trad. de A. Varcárcel del or. inglés: *After Virtue. A Study in moral Theory* (Indiana: University of Notre Dame Press, 21984)] (Barcelona: Crítica, 1987) 22.

“con la negación de la existencia de principios inscritos en el ser desaparece naturalmente también la posibilidad de reconocer el *intrinsece bonum aut malum*. Nada es *intrinsece bonum* o *intrinsece malum*, porque todo depende del contexto y de las finalidades que deben ser realizadas”.⁹⁶

Curiosamente lo que no ha dejado de insistir Ratzinger es precisamente en que la razón necesita ser purificada de sus «patologías» y enriquecida por una fe igualmente sana de patologías, a fin de ser verdaderamente razonable.⁹⁷ De nuevo, la «vida» es la piedra de toque de todo concepto de «razón» que se precie de ser realmente humano.

¿A qué ha llevado todo este planteamiento? Primero, a desconectar la vida de la fe en el Creador-Redentor, es decir, “a una teoría que contradice los fundamentos mismos de la visión cristiana, la cual toma su punto de partida precisamente del lenguaje del Creador, que se hace después percibir de un modo nuevo y definitivo en la persona de Cristo”.⁹⁸ Y segundo, a una desconfianza en la «madre», porque se desconfía también del «padre» (esposo), es decir, negada la mirada desde la Redención a la Creación, no queda espacio para ningún tipo de magisterio; el de la Iglesia mantendrá autoridad moral solo en la medida en que sean razonables sus argumentos: “Las repercusiones de estas concepciones se hicieron visibles sobre todo a partir del debate que siguió

⁹⁶ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 41. Dicho en teoría suena a teoría, pero en hechos es tremendamente fuerte. Mejor se verá con un ejemplo: Tal vez cuando el lector pase su vista por estas páginas ya no se acordará de un pequeño llamado Aylán, hijo de refugiados sirios que murió ahogado y cuyo cuerpo ha sido arrastrado por las olas hasta una playa turca; una foto estremecedora abría todos los noticieros (2015). Muchos de los que «deciden» han usado precisamente la balanza consecuencialista para determinar –en medio de la crisis de los refugiados de Siria- qué consecuencias serán las más eficientes y rentables sobre todo para quienes deciden o a quienes representan (no para quienes reciben el efecto de tal decisión) y si ven que pesa más no intervenir y que se lancen a millares al mar a riesgo de muerte de muchos de ellos y en condiciones inhumanas, incluso sabiendo de la pérfida «ayuda» de grupos organizados,... Es más rentable, en votos y en dinero, sobre todo. ¿Hubiese sido igual si se hubiese tratado de petróleo? Por lo tanto, en este esquema resulta obligatorio lo más rentable. Pero éste es el mismo esquema que se aplica a la hora de tratar del aborto, la eutanasia, etc. Y a esto se le llama actitud o procedimiento «razonable».

⁹⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en la universidad de Ratisbona* (12.09.2006); *Discurso preparado para el encuentro con la universidad de Roma «La Sapienza»* (17.01.2008); *Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura en París, en el collège des Bernardins* (12.09.2008). Véase: M. SCHULTZ, *Salvación universal y razón moral según Joseph Ratzinger y Papa Benedicto XVI*, en J.-J. PÉREZ-SOBA -J. LARRÚ -J. BALLESTEROS (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural* (22-24.11.2006) (Madrid: Publicaciones Facultad Teología San Dámaso, 2007) 217-238.

⁹⁸ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 41-42.

a la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* (1968), en el cual se llegó hasta la negación de la autoridad del Magisterio sobre cuestiones de moral y a la absolutización de la conciencia subjetiva emancipada de la referencia eclesial”.⁹⁹

Precisamente se trata de dos puntos fundamentales de la visión de Ratzinger sobre la Moral: la fe en la creación y el servicio del Magisterio. Podríamos añadir que si “la fe en la creación está en la base de la Teología Moral”,¹⁰⁰ entonces tiene sentido la analogía entre Teología Fundamental (fe-razón) y Teología Moral (fe-moral). Hasta el punto de que es tan cierto que «si existe algo es que existe Alguien y ese Alguien es Amor» (C. Valverde) como lo es que si lo que existe ha sido creado tiene sentido el Magisterio vivo de la Iglesia en moral.¹⁰¹

Ahora bien, “seguimiento significa fe”,¹⁰² en palabras de Ratzinger. Claro que desde la contrarreforma ha habido una excesiva preocupación por definir lo católico como distinto de lo protestante, y particularmente de la *sola fides*, cayendo quizás a veces en un descuido frente al dualismo fe-obras, fe-moral. Por ello, tal vez convivamos con menos precaución con la tentación de tender hacia lo nestoriano y apolinarista que con la del monofisismo. La participación nos huele a identificación y por tanto a supresión de la diferencia con la consiguiente opción por uno solo de los polos. Y como por inercia en esa huida tendemos con poco freno hacia los dominios de la yuxtaposición, de la dialéctica, del dualismo. Pero si nos remontamos a épocas anteriores al protestantismo y a estos prejuicios, no nos tendría que maravillar la analogía entre *fides quaerens intellectum*¹⁰³ de S. Anselmo y *fides caritate operans*, de Gál 5,6. Es tan inherente la moral al dinamismo propio de la fe como lo es la razón. O de otra forma, languidecería hasta perecer una fe a la que la razón permaneciese extrínseca¹⁰⁴, como una fe a la que la moral permaneciese

⁹⁹ *Ibíd.*, 42.

¹⁰⁰ J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, 159.

¹⁰¹ No podemos desarrollar aquí este interesante punto, pero puede verse en J. RATZINGER, “Magisterio eclesiástico, fe y moral”, 43-70.

¹⁰² J. RATZINGER, “El seguimiento de Jesús”, en *Palabra en la Iglesia* [trad. de: E. Martín Peris, del or. alemán: *Dogma und Verkündigung* (Munich: Erich Wevel, 1973)] (Salamanca: Sígueme, 1976) 117.

¹⁰³ *Proslogion*, proemium.

¹⁰⁴ F. MIREs, *El pensamiento de Benedicto XVI*, LOM, Santiago de Chile 2007, 10: “La cercanía de Dios, su presencia e inmediatez, es decir, la inquietante proximidad entre existencia y Ser, tiene que incidir necesariamente en la constitución del sujeto, en este caso del «yo». El «yo» del «yo creo»

igualmente extrínseca. Ya S. Agustín, precisamente al tratar del texto de Is 7,9: “nisi credideritis, non intellegitis”, dice explícitamente: “Dicit mihi homo: «Intellegam ut credam». Respondeo: «Crede ut intellegas»”.¹⁰⁵ Por tanto, si la renuncia a la verdad es letal para la fe, lo será también para la moral:

Para nosotros los cristianos, Jesucristo es el logos de Dios, la luz que nos ayuda a distinguir entre la naturaleza de la religión y su distorsión. (...) El hombre se torna más pequeño, no más grande, cuando no hay más espacio para un *ethos* que, en base a su naturaleza auténtica, remita más allá del pragmatismo, cuando no hay más espacio para la mirada a Dios. El lugar propio de la razón positivista está en los grandes campos de acción de la técnica y de la economía y, sin embargo, ella no agota todo lo humano. Así, nos espera a nosotros creyentes abrir siempre de nuevo las puertas que, más allá de la mera técnica y del pragmatismo puro, conducen a toda la grandeza de nuestra existencia: al encuentro con el Dios viviente. (...) La alegría exige ser comunicada. El amor exige ser comunicado. La verdad exige ser comunicada. (...) Marta y María son siempre inseparables, ... «Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él» (1Jn 4,16): esta frase expresa la naturaleza auténtica del cristianismo. El amor que se realiza y se refleja en modo multiforme en los santos de todos los tiempos es la prueba auténtica de la verdad del cristianismo.¹⁰⁶

No se alinea con una mera «ética de la fe»¹⁰⁷ (*Glaubensethik*) en el sentido técnico de la expresión; y menos aún creo que se pueda considerar a la ética que proceda de la fe como una mera línea particular, que se definiera por oposición a otras como, por ejemplo, una moral de la «razón autónoma» (*Autonome Moral*). Nuestro autor, más bien, entiende la fe respecto de la moral en analogía a como entiende la fe respecto de la razón. De hecho, ¿quién

no puede ser el mismo que el del «yo pienso luego existo». El yo que cree, el yo del Credo, acepta que antes del pensar hay una Verdad que hace posible al pensamiento, y ésa es la verdad de la fe. Pero la verdad de la fe no significa una disolución del pensamiento, sino que simplemente propone un cambio de premisa según la cual el «yo creo» precede al pensar. Más aún: lo hace posible”.

¹⁰⁵ *Sermo* 43,4. El mismo texto de Is 7,9 es comentado en *In eundem Psalmo 118, Sermo* 18,3.

¹⁰⁶ Así lo expresa BENEDICTO XVI, en el *Mensaje enviado con ocasión de la inauguración del Aula Magna en la P. U. Urbaniana* (21.10.2014).

¹⁰⁷ Algunos autores proponen precisamente una especie de ecumenismo entre las diversas líneas, como si se pudiera admitir igualmente quien hace Teología en sintonía con el Magisterio y quien lo hace al margen del mismo. No se puede hacer puentes sin contar con el denominador común, sin pilares; y, para toda verdadera teología, partir de la fe no es prescindible, tanto desde el punto de vista del método como del contenido. Más moderadamente, T. TRIGO, en *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana* (Pamplona: Eunsa, 2003) 395-403, trata de J. Ratzinger como quien concibe “la moral en la estructura espiritual del cristianismo”.

llamaría a una «razón abierta a la fe» con la expresión «razón de la fe»? Pues del mismo modo que la razón es más razón cuanto más abierta esté y por tanto también sea capaz de recibir luz de la fe, la moral es más auténtica cuanto más abierta esté a recibir aquella luz y fuerza que provienen de la fe. Etiquetar a nuestro autor como perteneciente a una línea particular, la de la «ética de la fe», es un reduccionismo, si se entiende esa expresión como la moral limitada al ámbito exclusivo de la fe y, por lo tanto, como una más entre las formas posibles de plantear la moral.

En definitiva, fe, razón y moral (vida y amor) son inseparables, porque “el Dios de la Biblia es no solo conciencia, sino palabra, no solo conocimiento, sino relación, no solo fundamento del ser, sino poder que da sentido. (...) El conocimiento de Dios es un camino: seguimiento. Un camino que no se abre a quien lo observa con una actitud neutral y sin tomar parte, sino que se abre en la medida en que uno lo recorre”.¹⁰⁸ En ese sentido es proverbial la afirmación de *Lumen Fidei* 9: “La fe ve en cuanto camina”.

Pasos hay que dar, ciertamente; porque la tentación será siempre dar por válido éticamente todo aquello que cuanto antes nos lleve a la meta, a conseguir el objetivo material, no personal. Sin embargo, en el éxodo, Dios hace «dar un rodeo» al pueblo guiado por Moisés, un largo rodeo de cuarenta años, para darnos a entender que lo que Dios estaba probando no era la rapidez, la eficacia externa, llegar cuanto antes, sino la fe en Él a cada paso, la importancia y relevancia para la salvación de cada acto. De este modo, la fe, si es verdadera, no nos hace correr el doble riesgo ni del activismo, ni del quietismo, frutos de la acedia, ya que “esta fe no hace inactivos, sino que pone en camino, implica la responsabilidad por lo que ha de venir: la responsabilidad de la esperanza.”¹⁰⁹

Y así como “el teólogo trabaja para «inculturar» en la inteligencia humana, bajo las formas de una auténtica ciencia, los contenidos inteligibles de la «fe que ha sido transmitida a los santos de una vez para siempre» (*Carta de Judas 3*)”,¹¹⁰ así el teólogo moral ha de trabajar para «inculturar» en el actuar humano los contenidos vitales de la fe. Precisamente eso es lo que el Concilio Vaticano II pedía.

¹⁰⁸ J. RATZINGER, “El hombre de hoy ante la pregunta por Dios” en *Palabra en la Iglesia*, 83.

¹⁰⁹ J Naz I, 40.

¹¹⁰ BENEDICTO XVI, *Mensaje de la Comisión Teológica Internacional con ocasión del Año de la fe* (16.12.2012), §5.

Partir de la respuesta es lo específico de la Teología, a diferencia de la filosofía que parte de preguntas, o de la ciencia que parte de datos empíricos. De tal manera que tanto el positivismo como el racionalismo se han mostrado históricamente incapaces de dar cuenta de la totalidad de lo existente; hasta el punto de que lo evidente es el absurdo de que solo existiera «mundo», o solo metafísica, y por tanto, no necesitaríamos de Dios, ni su luz, ni Teología.¹¹¹ Tan sin sentido como querer afirmar la tierra liberándola del sol, o pretender desconectarla de éste porque a veces se esconde tras las nubes o nos invade con excesivo calor.

Más bien, Dios nos ha dado acceso al fundamento de todo lo que es, como camino hacia la génesis de todo ello. La respuesta, por tanto, es plena desde el principio y se ha hecho camino verdadero y vivo, y así es el punto de partida de la Teología, reflejo especular suyo, y solo así es servicio testimonial por parte nuestra antes que juego lógico especulativo. En este sentido, tal respuesta desbroza en el corazón humano el espacio justo para las preguntas verdaderamente importantes y necesarias. Y, de este modo, al trascender el positivismo, hallamos esperanza; porque solo la apertura a la totalidad (la creación y la historia como pruebas bíblicas de la existencia de Dios) educa y predispone para la novedad,¹¹² algo tan sencillo como que lo nuevo que aporta es Él mismo.

Si “el conocimiento de Dios es un seguimiento”, y “la fe ve en cuanto camina”, también es cierto que “solo se ve con el corazón” y que, precisamente se ve porque se ama; por tanto, no se puede separar razón de amor, Logos de

¹¹¹ Y así, respecto del cambio de mentalidad sufrido al pasar de la edad media a la moderna y al positivismo consiguiente, afirma J. RATZINGER, en *Palabra en la Iglesia*, 74: en esa perspectiva “ni la tierra es un centro o fundamento, ni el cielo es un cielo: no hay más que «mundo»”. Véase también S. ZAMBONI, “Il magistero di Benedetto XVI. Alcune linee teologico-morali”, en *Rivista di Teologia Morale* 178 (2013) 169-175.

¹¹² En este sentido, véase el ilustrativo ejemplo usado por BENEDICTO XVI, en *Discurso al Parlamento alemán* (22.09.2011), al tratar de la conciencia como “el corazón dócil de Salomón, la razón abierta al lenguaje del ser”, critica el concepto de razón positivista: “La razón positivista, que se presenta de modo exclusivista y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas, en los que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, y sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios. Y, sin embargo, no podemos negar que en este mundo autoconstruido recurrimos en secreto igualmente a los «recursos» de Dios, que transformamos en productos nuestros. Es necesario volver a abrir las ventanas, hemos de ver nuevamente la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra, y aprender a usar todo esto de modo justo”.

Agape.¹¹³ Filón que nos lleva directamente al nexo vital entre Trinidad y moral, plagado de consecuencias que aquí no podemos desarrollar. Pues aquí lo que nos interesa resaltar es que también desde la razón «abierta» resuena como un eco el grito: “¡elige la vida!”.

3. La intención profunda de *Veritatis Splendor*: Las verdaderas posibilidades morales del hombre

Frente a ambas dificultades, tanto la que se refiere al uso de la sagrada Escritura en Teología Moral, como al cambio de concepto de razón, en tanto que provocaron una “inversión de la visión católica”, intervino S. Juan Pablo II con la única encíclica de Moral fundamental hasta ahora, *Veritatis Splendor* (6.08.1993). Lo que veía necesario era volver al Concilio Vaticano II, a fin de aclarar esa situación contradictoria: precisamente aquella visión innovadora que proponía una marginación *de iure* de la sagrada Escritura en Teología Moral y un nuevo concepto de razón (moral de la razón autónoma), “pretendía acreditarse como la auténtica herencia del Concilio, su realización concreta. Sin embargo, considerando los textos y las intenciones fundamentales del Vaticano II resulta evidente que ésta no era de hecho la voluntad del Concilio, antes bien, que con ello se había llegado precisamente a la posición opuesta a cuanto el Concilio deseaba”. Lo que trata VS es realizar la intención del Concilio en cuanto a la Teología Moral, en el nuevo contexto, “repensando cómo pueda ser hoy actual y razonablemente plausible en nuestro tiempo. La gran visión del Concilio exigía ser repensada en sus fundamentos, pero también verificada y renovada frente a problemas radicales”.¹¹⁴

¹¹³ Cf. J-J. PÉREZ-SOBA – L. GRANADOS (eds.), *Il Logos dell'Agape. Amore e ragione come principi dell'agire* (Siena: Cantagalli, 2008); L-D. ALBÓNIGA, *El Logos tiene un corazón. El amor, identidad dinámica de la existencia en Benedicto XVI y su significado para la teología moral fundamental* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2014); K. KOCH, *Il vincolo tra amore e ragione. Sull'eredità teologica di Benedetto XVI* (Città del Vaticano: LEV, 2015).

¹¹⁴ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 42. En ese sentido, dice R. TREMBLAY, sintetizando en dos las directrices seguidas por los intérpretes de la moral según el Concilio: de Cristo al hombre y del hombre a Cristo, en su *L'élévation du Fils. Axe de la vie morale* (Quebec : Fides, 2001) 16: “En el campo de la teología moral (...) parecen perfilarse dos tendencias. La primera está marcada por una reacción hacia atrás, en el sentido de que, en virtud de ciertos acontecimientos que siguieron inmediatamente al Concilio, se prefirió aplazar a Cristo hasta el final de un camino que se ocupaba principalmente del *humanum* y de sus exigencias éticas. La segunda tendencia, que surgió más tarde y que determinó prácticamente la última década de la «recepción», se inscribe más directamente

El entonces cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe confiesa que la manera como fue recibida la encíclica –que se había empezado a trabajar en ella desde 1981¹¹⁵- le decepcionó, porque constataba el hecho de que a los diez años de VS “no se haya entrado en este gran debate sobre los principios de la moral, sobre esta gran y renovada visión al mismo tiempo cristológica y racional, porque Cristo es el Logos. No se ha querido entrar en el debate sobre el gran desafío de la visión complexiva de la moral, sino que se limitó a una discusión sobre detalles, defendiéndose contra la presentación del consecuencialismo y acusando a la encíclica de ser simplista y de caricatura”.¹¹⁶ Y su expectativa era que “se comenzara por fin a confrontar con este gran desafío planteado a la Teología Moral por la encíclica”.¹¹⁷

En cuanto a la relevancia de esta encíclica conviene tener en cuenta lo que dijo cuando, ya emérito, en 2014, le preguntaron por el pontificado de su predecesor:

Entre las muchas encíclicas de Juan Pablo II, ¿cuál considera que es la más importante? Pienso que son tres”: *Redemptor hominis*, *Redemptoris Missio* y “en tercer lugar, querría citar la encíclica sobre los problemas morales, *Veritatis Splendor*. Ha precisado de largos años de maduración y sigue siendo de permanente actualidad. La Constitución del Vaticano II *sobre la Iglesia en el mundo actual*, frente a la orientación de la época, prevalentemente *iusnaturalista* de la Teología Moral, quería que la doctrina moral católica sobre la figura de Jesús y su mensaje tuviera un fundamento bíblico. Esto se intentó a través de referencias bíblicas solo durante un breve período, luego se fue afirmando la opinión de que la Biblia no tenía una moral propia que anunciar, sino que se remitía a los modelos morales válidos según la ocasión. La moral es cuestión de la razón, se decía, no de la fe. Desapareció así, por una parte, la moral entendida en sentido *iusnaturalista*, pero en su lugar no se afirmó ninguna concepción cristiana. Y dado que no se podía reconocer ni un fundamento metafísico ni uno cristológico de la moral, se recurrió a soluciones pragmáticas: una moral fundada sobre el principio del equilibrio de bienes [consecuencialismo], en la cual no existe ya lo que está verdaderamente mal o lo que está verdaderamente bien, sino solo aquello que, desde el punto de vista de la eficacia, es mejor o peor. La gran tarea

en el camino trazado, por ejemplo, por la constitución conciliar GS: el camino del hombre y de su acción es Cristo”.

¹¹⁵ Cf. S-T. PINCKAERS, “Un Symposium de morale inconnu”, en *Nova et Vetera* (1/2001) 19-34.

¹¹⁶ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 42.

¹¹⁷ *Ibid.*, 43.

que el Papa tuvo en esta encíclica fue la de recuperar nuevamente un fundamento metafísico en la antropología, como también una concepción cristiana de la nueva imagen del hombre de la Sagrada Escritura. Estudiar y asimilar esta encíclica sigue siendo un gran e importante deber.¹¹⁸

En cuanto a los contenidos de la encíclica Ratzinger destaca tres filones: 1/ la centralidad de la figura de Cristo (cristocentrismo moral, la moral como dimensión intrínseca de la *sequela Christi*), 2/ el concepto de autonomía y por tanto de libertad, y 3/ la superación del concepto subjetivista de conciencia. Curiosamente, podríamos decir que hoy volvemos a reencontrarnos en parte con elementos controvertidos que estaban sobre el tapete del posconcilio: ¿acaso no basta con ser buena persona? partir o contar con Cristo ¿no es cierto que solo puede servir para sus seguidores? ¿cómo va a servir para todos?; y esto, ¿no lo exige precisamente la misma autenticidad de nuestra autonomía?; por eso, ¿cómo no seguir ante todo la propia interpretación de la conciencia subjetiva como norma suprema?

1/ Reconocer la centralidad de la figura de Cristo

Ciertamente aquí está la clave, en Cristo. Si en nombre del conocimiento y de lo verdaderamente humano se pretende marginar a Cristo, precisamente en nombre de la razón abierta a la totalidad del ser y de la verdad hallamos en Cristo y solo en Él

la verdadera reconciliación entre historia y razón, entre revelación sobrenatural y razón, porque Cristo no es un personaje cualquiera de la historia que resulte extraño a la reflexión del pensamiento humano. Cristo es en cambio el *Logos* hecho carne, es decir, la plenitud de la misma razón creadora, que nos habla y nos abre los ojos para poder ver de nuevo, incluso en la oscuridad de una época post-metafísica, la presencia de una verdad creadora que está en el fondo del ser y que con su lenguaje habla también en el ser. Y así, en Cristo la historia ha expresado y nos muestra cómo la historia se refiere a la verdad, indicando el camino que conduce a ella precisamente a lo largo del camino que Él mismo es.¹¹⁹

¹¹⁸ “El recuerdo del Pontífice emérito”, en W. REDZIOCH (ed.), *Junto a Juan Pablo II*, BAC 2014, 12.

¹¹⁹ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 43. Y en ese sentido, afirma también en “El cristianismo, ¿la verdadera religión?”, 153.160: “Mirando ahora retrospectivamente, podemos afirmar que el vigor del cristianismo, que lo convirtió en religión universal, consistió en su síntesis entre la razón, la fe y la vida; Precisamente esta síntesis se expresa condensadamente en las palabras que hablan de la *religio vera*. (...) El intento por volver a dar al cristianismo un sentido comprensible como *religio vera*, en esta crisis de la humanidad, tiene que aplicarse por igual, por así decirlo, a la ortopraxis y

2/ El concepto de «autonomía»,¹²⁰ tan traído y llevado en los tratados posconciliares de Teología Moral, que Kant había presentado coherentemente en contraposición a «heteronomía», “no haya sido asimilado adecuadamente en los debates posconciliares. En ellos se ha perdido la profundidad y la consistencia del pensamiento kantiano, no consiguiendo por lo demás conciliarse con la gran visión cristológica”.¹²¹

No se trata tanto de asimilar un sentido genérico de autonomía dentro del cristianismo, sino de buscar con rigor aquella concepción de «autonomía» que es conforme a la visión cristiana del hombre. Y esto implica que necesite salvaguardar la certeza de que no se ha creado a sí mismo (cf. GS 36) y por tanto, si no es fuente de su propia vida, cómo será su guía: seguirse a sí mismo es una tautología, enclaustrarse en la finitud sin apertura a la novedad..., más bien “es una criatura que vive en virtud de una dependencia, la cual, gracias al amor de Dios llega a ser participación: es unión de amor y en el amor”. Un amor que implica dependencia, la relación en el ser mismo y en su luz: “vivir en la comunión con Dios y encontrar en la luz divina el propio camino, encontrar el camino, la verdad y la vida, no es para el hombre una alienación, no es heteronomía, sino más bien reencontrarse a sí mismo en su verdadera identidad”.¹²²

Si Dios es *intimior intimo meo*, entonces

obedeciéndole y uniéndome a Él, no salgo de mí mismo en una heteronomía y en una dependencia inaceptable, en una esclavitud [Nietzsche]. Al contrario, precisamente así encuentro mi intimidad y mi identidad que hasta entonces estaba encerrada en el pecado. Mediante la

a la ortodoxia. En lo más profundo, su contenido tendrá que consistir hoy día, igual que entonces, en que el amor y la razón se aúnen como los auténticos pilares de lo real: la verdadera razón es el amor y el amor es la razón verdadera. En su unidad, son el verdadero fundamento y la meta de todo lo real”.

¹²⁰ En ese sentido, J. RATZINGER considera, en “Magisterio eclesiástico, fe y moral”, 50, que el prejuicio de que “lo recibido nunca se puede convertir en propio es completamente falso (cf. 1Co 4,7: ¿Qué tienes que no hayas recibido?)”.

¹²¹ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 43.

¹²² J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 44. Véase H. U. VON BALTHASAR, *Las nueve tesis de moral*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1970-1979* (Madrid: CETE, 1983) [85-103] 86: “Una ética cristiana debe ser elaborada a partir de Jesucristo. Él, como Hijo del Padre, realizó en el mundo toda la voluntad de Dios (todo lo que es debido) y lo hizo «por nosotros». Así nosotros recibimos de Él que es la norma concreta y plena de toda actividad moral, la libertad de cumplir la voluntad de Dios y de vivir nuestro destino de hijos libres del Padre”.

comuni3n con Cristo puedo reencontrarme a m3 mismo¹²³ y, entrando en m3 mismo, encontrar a Dios y mi *theosis* (divinizaci3n), mi verdadera esencia, mi verdadera autonom3a. Precisamente renunciando a la autodeterminaci3n individualista se entra en lo 3ntimo del propio ser, mediante la comuni3n con Cristo. As3 se llega a ser uno mismo y, encontrando la aut3ntica comuni3n con Dios se alcanza la verdadera libertad.¹²⁴

Igual que de la autonom3a hemos de decir de la libertad, “tan central para la sagrada Escritura y para el debate con la modernidad”: c3mo entenderla a la luz de la visi3n cristol3gica del hombre. Esto es, se es “libre no cuando se defiende contra Dios, sino cuando acepta la uni3n con Dios, que se le ofrece en Cristo. La libertad humana es siempre una libertad compartida y solo en el compartir la libertad puede crecer la verdadera libertad de cada uno. El compartir la libertad se hace posible en la apertura de nuestra libertad a la libertad divina”.¹²⁵ En ese sentido, “La verdad no es una imposici3n. Tampoco es un mero conjunto de reglas. Es el descubrimiento de Alguien que jams nos traiciona; de Alguien del que siempre podemos fiarnos. Buscando la verdad llegamos a vivir basados en la fe porque, en definitiva, la verdad es una persona: Jesucristo. 3sta es la raz3n por la que la aut3ntica libertad no es optar por «desentenderse de». Es decidir «comprometerse con»; nada menos que salir de s3 mismos y ser incorporados en el «ser para los otros» de Cristo (cf. *Spe salvi*, 28)”.¹²⁶

3/ Superar el concepto subjetivista de conciencia, es decir, aquel que reduce la religi3n y la moral a «privat Sache» (Hegel), a cosa privada, ya que “en una concepci3n evolucionista no se pueden hallar elementos objetivos de religi3n ni de moral”. El sujeto humano es su propio tope, su *maximum*, su esperanza; y en ese sentido, su conciencia, en la medida en que es propia, es la norma «suprema» de actuaci3n. As3, si el hombre es la medida de s3 mismo lo ser3 de todo lo dem3s y por eso tendr3 “la 3ltima y decisiva palabra”. Se trata de autonom3a que encierra la conciencia escondi3ndola de la luz, “porque le falta aquella luz que podr3a realmente dar valor a su subjetividad”. Mientras el

¹²³ Cf. RH 10; VS 8. Cf. R. TREMBLAY, *Ritrovarsi donandosi. Alcune idee chiave della teologia di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI* (Citt3 del Vaticano: Lateran University Press, 2012); C. BERTERO, *Persona e comunione. La prospettiva di Joseph Ratzinger* (Citt3 del Vaticano: Lateran University Press, 2014).

¹²⁴ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 44.

¹²⁵ *Ib3d.* Cf. M-E. G3MEZ DE PEDRO, *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea* (Madrid: Encuentro, 2014).

¹²⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con los j3venes y los seminaristas en el Seminario de San Jos3, Yonkers, Nueva York* (19.04.2008).

concepto clásico de conciencia expresa “la apertura del ser humano a la luz divina, a la voz del otro, al lenguaje del ser, al Logos eterno, perceptibles en la interioridad misma del sujeto. Me parece pues necesario retornar a esta visión del ser humano como abierto al infinito, en el que se trasparenta y habla la luz infinita”.¹²⁷

Un párrafo de esa encíclica sintetiza buena parte de esta intención profunda:

Sería un error gravísimo concluir (...) que la norma enseñada por la Iglesia es en sí misma un «ideal» que ha de ser luego adaptado, proporcionado, graduado a las -se dice- posibilidades concretas del hombre: según un «equilibrio de los varios bienes en cuestión». Pero, ¿cuáles son las «posibilidades concretas del hombre»? ¿Y de qué hombre se habla? ¿Del hombre dominado por la concupiscencia, o del redimido por Cristo? Porque se trata de esto: de la realidad de la redención de Cristo. ¡Cristo nos ha redimido! Esto significa que él nos ha dado la posibilidad de realizar toda la verdad de nuestro ser; ha liberado nuestra libertad del dominio de la concupiscencia. Y si el hombre redimido sigue pecando, esto no se debe a la imperfección del acto redentor de Cristo, sino a la voluntad del hombre de substraerse a la gracia que brota de ese acto. El mandamiento de Dios ciertamente está proporcionado a las capacidades del hombre: pero a las capacidades del hombre a quien se ha dado el Espíritu Santo; del hombre que, aunque caído en el pecado, puede obtener siempre el perdón y gozar de la presencia del Espíritu». ¹²⁸

4. El horizonte teológico de la moral: “La cuestión es Dios”

Hoy el cristiano ha de vivir moralmente en medio muchas veces de un mundo realmente «des-moralizado»; por eso, precisamente, ha de evitar caer en la tentación de vivir prestando demasiada atención a los datos y análisis meramente sociológicos. No es éste el horizonte de la moral por mucho que parezcan influir las corrientes mayoritarias de opinión y de estilo de vida. El horizonte de la moral, en cuanto que pertenece al seguimiento de Cristo, es un horizonte netamente

¹²⁷ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 44. Sobre la conciencia, véase su conferencia pronunciada en Siena (16.03.1991): “Conciencia y verdad”, en *Ser cristiano en la era neopagana* (Madrid: Encuentro, 1995) 29-50; *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino* (Madrid: Paulinas, 1992) 95-115; *Verdad, valores, poder* (Madrid: RIALP, 2006) 46-80; *Elogio de la conciencia: La verdad interroga al corazón* (Madrid: Palabra, 2010).

¹²⁸ VS 103.

teológico: “en efecto, sin Dios no se puede construir una moral”¹²⁹. Porque el mismo Decálogo quedaría reducido a ley en vez de ser don, el evangelio como gracia, que tiende a culminar en Cristo. Se trata de “una dinámica abierta a una profundización cada vez más grande”. Los Mandamientos son para la Biblia “autorrevelación de Dios (...) las diez palabras son una concreción, una articulación del único mandamiento del amor”.¹³⁰

Y como no se pueden reducir a una de las dos tablas sin más, sino que expresan una totalidad orgánica, viva, tampoco se puede prescindir del verdadero trato con Dios, del culto a Dios en espíritu y en verdad, como fuente de amor que capacita para amar al prójimo. De tal modo que sin la Liturgia “tampoco la segunda tabla funciona”.¹³¹ Por otro lado, ¿cómo leer el libro de la creación, la verdad inscrita en el ser, su gramática personal, sin la presencia y amistad de la Palabra? Por eso mismo, la moral tiene como centro el encuentro con Cristo que suscita un seguimiento,¹³² cuya imagen más elocuente pudiera ser la del peregrinar de nuestro padre en la fe, Abrahán, que en la noche miraba al Cielo y veía que no podía contar las estrellas, entonces su noche se iluminaba al recordar la promesa divina.¹³³ Y el de los Magos o Sabios de Oriente, que, mirando al Cielo, hicieron

¹²⁹ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 45: “Creo por tanto que para la Teología Moral el momento racional sea de grandísima importancia. Precisamente porque el cristianismo como tal, el Evangelio y en particular la moral, quiere comunicarse y debe ser comunicable, exige entrar en el debate común de la humanidad. Ahora bien, a esta dimensión racional pertenece propiamente también la existencia de Dios. No se puede ceder en este punto: sin Dios nada de todo lo demás tiene coherencia lógica”.

¹³⁰ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 45. Véase J Naz I, cap 4.

¹³¹ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 45. Sobre esta circularidad Liturgia-Moral, véase: *El espíritu de la liturgia. Una introducción* (Madrid: Cristiandad, 2001) 38-39; R. TREMBLAY, “L’eucaristia e il fondamento della vita morale secondo «Sacramentum caritatis» di Benedetto XVI”, en R. NARDIN–G. TANGORRE (eds.), «*Sacramentum caritatis*». *Studi e Commenti sull’Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI* (Città del Vaticano: Lateran University Press) 2008, 541-549; J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* [trad. de J. Fernando del Río, del or. alemán: *Jesus von Nazareth. Vom Einzug in Jeruslaem bis zur Auferstehung*, (Città del Vaticano: LEV, 2011)] (Madrid: Encuentro, 2011) 273.

¹³² J. RATZINGER, *Intervento durante il convegno dei catechisti e dei docenti di religione* (10.12.2000): “Seguir a Cristo no significa: imitar al hombre Jesús. Tal intento fracasaría necesariamente: sería un anacronismo. El seguimiento de Cristo tiene una meta mucho más elevada: asimilarse a Cristo, es decir, llegar a la unión con Dios. Tal palabra quizás suene extraña al oído del hombre moderno. (...) El seguimiento de Cristo no es un argumento sobre moral, sino un tema de «misterio»: una combinación de la acción divina y nuestra propia respuesta”. Y, en *Palabra en la Iglesia*, 44: “Pues el cristianismo no es un sistema metafísico que se deba exponer a los hombres: es una realidad en la que estos deben ser iniciados”.

¹³³ Gén 15,5: “Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas. Y añadió: Así será tu descendencia”.

el mejor camino, siguiendo la estrella que el Niño iluminaba: “Queda la idea decisiva: los sabios de Oriente son un inicio, representan a la humanidad cuando emprende el camino hacia Cristo, inaugurando una procesión que recorre toda la historia. No representan únicamente a las personas que han encontrado ya la vía que conduce hasta Cristo. Representan el anhelo interior del espíritu humano, la marcha de las religiones y de la razón humana al encuentro de Cristo”.¹³⁴

Concluye nuestro autor su intervención refiriéndose a la importancia del martirio (cf. VS 90-95), pues en él se realiza plenamente el seguimiento de Cristo crucificado, manifiesta que hay un bien por el que vale la pena dar la vida, es decir, hay actos que son intrínsecamente malos y por eso, «antes morir que pecar»:

“A lo largo de toda la historia humana, los mártires representan la verdadera apología del hombre y demuestran que la creatura humana no es un fracaso del Creador, sino que, a pesar de todos los aspectos negativos que se verifican en la historia, tal creatura está realmente iluminada por el Creador. En el testimonio hasta la muerte se demuestra la fuerza de la vida y del amor divino. Así, precisamente los mártires nos indican también al mismo tiempo el camino para comprender a Cristo y para comprender qué signifique ser hombres”.¹³⁵

Mirar a Cristo, al que traspasaron, como aquellos israelitas que miraban el estandarte que Moisés elevó en el desierto, no solo nos reporta sanación, sino participación en la Vida de Aquél que nos ama: una vida de fe, esperanza y caridad.¹³⁶ Y estas son justamente los objetos tratados en sus encíclicas: *Deus caritas est*, *Spe salvi* y *Lumen Fidei* (terminada por el Papa Francisco).

Conclusiones

“¡Elige la Vida!” es el grito de la misma Palabra, que a su vez nos ha elegido llamándonos: «Venid a Mí», que doy la vida por vosotros «para que tengáis

¹³⁴ J Naz III, 102.

¹³⁵ J. RATZINGER, “Il rinnovamento”, 45. Cf. T. NADEAU-LACOUR, “Il martirio, splendore dell'agire per la vita del mondo,” en L. MELINA-P. ZANOR (eds.), *Quale dimora per l'agire umano? Dimensione ecclesiologicalhe della morale* (Roma: PUL/Mursia, 2000) 161-172.

¹³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad* (Valencia: Edicep, 1990); *Miremos al traspasado* (Santa Fe: Fundación san Juan, 2007); P. IDE, *Le Christ donne tout: Benoît XVI, une théologie de l'amour* (París: Éditions de l'Emmanuel, 2007); R. TREMBLAY, “La figura del buon Samaritano, porta d'entrata nell'Enciclica di Benedetto XVI «Deus Caritas est»” en *Studia Moralia* 44 (2006) 393-409; “Le Christ «fait péché pour nous» (2Co 5,21). À la lumière de l'agonie et de la mort de Jésus d'après le «Jésus de Nazareth» de Joseph Ratzinger/Benoît XVI”, en *Studia Moralia* 52 (2014) 5-19.

vida en abundancia». En la Palabra hay Vida y, al hacerse carne, condesciende al nivel de nuestra libertad, seduciéndola por amor hasta el extremo, para que acogiénola pueda hacernos capaces de participar y asimilar Su Vida, podamos compartir su filiación y llegar a ser semejantes a Él (divinizados), culmen de la vocación del hombre, según GS.

La belleza paradójica de esta Vida en comunión es la expresión de la Verdad que llenando nuestra libertad la va llevando a su plenitud. De modo que elegir la vida es darla libremente, mostrando así que coincide con el amor más grande.

Justo ahí, en el camino pascual de la Palabra que se hace carne y da la vida, nace la Moral y por eso ésta ha de habérselas siempre con la lógica sacramental de la Encarnación, reconciliando en su orden persona y acción, verdad y libertad, fe y vida. La Torá de Jesús: La Moral, que comienza en la Palabra, es una dimensión intrínseca de la *sequela Christi*. De ahí que el método adecuado en Teología Moral no sea el dialéctico, sino el de la integración; a partir precisamente de ese amor y Vida que se manifiestan en la humanidad del Verbo, en su Iglesia Cuerpo-Esposa.

La gracia de la recepción adecuada del Concilio pasa por la superación de la marginación sufrida por la sagrada Escritura en cierta parte de la Moral posconciliar. Esta marginación fue la antesala de la no adecuada recepción de la encíclica *Veritatis Splendor*, cuya intención profunda era precisamente acoger aquel don conciliar en lo que la Moral se refiere. De aquí se derivan no pocas contradicciones y relatos, pues si no partimos de la revelación no queda más novedad que la de la razón autónoma; y sin el nexo Logos-Agape se evapora cualquier teórica referencia a Cristo en Moral, encerrados —en vez de liberados— en una dinámica progresivamente desencarnada. Solo el realismo de la Encarnación nos predispone al realismo de la Cruz gloriosa de Cristo y a sus frutos pascuales; entre ellos, la gracia de leer la gramática de la Creación y el sentido de la Historia. ¡Cuánta armonía en vez de contradicciones! Donde está el Logos está la Paz (*ubi Logos, ibi Pax*), porque cuando el sentido del actuar acoge, respeta y sigue el Agape —que es el sentido verdadero de cada realidad—, entonces, al realizar la verdad en el amor, puede germinar y sustentarse la Paz, *communio personarum*. Elige la Vida también resuena en la razón como un eco de la Palabra.

Para que nuestra libertad pueda tener la experiencia de la alegría de elegir la vida, hemos de mirar a Cristo, «al que traspasaron», que nos da su Espíritu y,

en consecuencia, el crecimiento en sus virtudes —la vida en Cristo—, centrada en la fe (*Lumen Fidei*), la esperanza (*Spe salvi*) y la caridad (*Deus caritas est; Caritas in veritate*). Vida de Dios, revestimiento de Cristo en nosotros, camino en el Espíritu. Éste es el fruto de haber elegido la Vida.

Fe y razón, fe y moral (vida y amor) son inseparables. «La fe ve en cuanto camina», por eso, es encuentro que se hace camino de seguimiento (seguir a quien te lleva), participación en su misma Vida; entonces hay futuro. Si Péguy decía que «la fe que más amo es la esperanza», Ratzinger añadiría: «la esperanza que más amo es la fe, porque la fe es el futuro».

Una de las imágenes del evangelio más queridas para nuestro autor es la del grano de mostaza. Solo en los que son como niños, en los pequeños y humildes pueden anidar los pájaros: “El reino de los cielos se parece a un grano de mostaza que uno toma y siembra en su campo; aunque es la más pequeña de las semillas, cuando crece es más alta que las hortalizas; se hace un árbol hasta el punto de que vienen los pájaros del cielo a anidar en sus ramas” (Mt 13,31-33); y “si tuvierais fe como un grano de mostaza, le diríais a aquel monte: «Trasládate desde ahí hasta aquí», y se trasladaría. Nada os sería imposible” (Mt 17,20).

A los grandes, es mejor acceder directamente a sus escritos; este artículo no puede ser más que una cata, una recopilación de algunos atractivos motivos para dicha lectura que, por sí misma, va provocando que uno se encuentre a sí mismo cada vez más motivado, sugerido, implicado en la belleza de la verdad revelada como clave interpretativa de la naturaleza y de la historia, en la belleza de la moral.

Leerle es una experiencia por la que al sujeto se le abren horizontes atractísimos, preciosos, fecundos; y, por eso quizás, es inevitable cuestionarse: ¿por qué no lo aplicamos mejor? ¿qué habría sido de mi vida, de mi parroquia, de la Iglesia y del mundo si hubiésemos asimilado personalmente y aplicado a cada uno de esos ámbitos las luces que emergen de la obra de este autor? ¡Qué grande y gozoso sería ese caudal al servicio de la alegría de nuestro prójimo! ¿Qué hubiera pasado si hubiésemos vivido como si Dios existiera? En esa línea, cabe preguntarse: ¿qué podría llegar a pasarnos si lo aprovecharíamos mejor?

Síntesis de su legado: Siempre «humildes trabajadores de la viña del Señor», siempre aprendiendo a ser «servidores de vuestra alegría» porque «cooperadores de la Verdad».

**SÍNTESIS HISTÓRICA DEL PRIMITIVO
CRISTIANISMO ASIDONENSE
Y DEL OBISPADO DE ASIDONIA-JEREZ**

**Eugenio Vega Geán
Francisco Antonio García Romero
Profesores en ITSJA e ISCRA**

1. Orígenes del Cristianismo en la región del Guadalete¹

La conversión de la Roma constantiniana durante el IV no supondrá una aceptación generalizada del cristianismo en la región del Guadalete. Lejos quedan los tiempos heroicos que cuentan las leyendas que sitúan a uno de los “varones apostólicos”, San Hircio, en una apócrifa sede en *Carteia*.

Incluso a principios del V, con el imperio cristianizado, cuando es ya incuestionablemente hegemónica nuestra religión, se inaugura una etapa crítica de inestabilidad política e invasiones germanas y bizantinas que no concluirán hasta siglo y medio más tarde. Este desconocido y oscuro cristianismo asidonense arcaico constituirá el germen del trascendental período posterior, tras la erección del primitivo obispado.

Tras esta victoria teológica sobre sus antagonistas, antiguos y significativos lugares sagrados paganos (púnicos, latinos...), se reconvierten en centros monacales y basílicas.

2. El Antiguo Obispado Asidonense

Cuando hablamos de un obispado en la antigua *Asido* (o *Assidona*), nos referimos a una estructura eclesíástica con centro en dicha ciudad, que surge en la etapa tardorromana o bizantina y con anterioridad al período visigótico. Era esta urbe el centro del rincón al sur del Guadalquivir y el punto medio de mayor entidad entre *Hispalis*, la metrópolis de la provincia Bética, y el océano. Y no es extraño que, cuando deje de ser la capital de la región (ya avanzada la época musulmana), este centro urbano bautice con el nombre *Sidonia* o *Saduna* a todo el territorio y mantenga un cierto carácter de capital espiritual cristiana. Habrá que esperar a que la cultura, la vida religiosa y la liturgia alcancen su madurez en la Hispania goda isidoriana en el último cuarto del VI y principios del VII, cuando coincida con una región del Guadalete que ha dejado de ser lugar de frontera.

¹ Para la bibliografía pertinente remitimos a nuestros trabajos: *Origen e Historia del Antiguo Obispado Asidonense*, Jerez de la Frontera, CEHJ, 1997; *Una comunidad andalusí olvidada. El obispado mozárabe asidonense*, Jerez de la Frontera, Periepeías libros (colec. “E de ensayo”), 2013; “El primitivo cristianismo asidonense: de la antigüedad tardía al epílogo mozárabe”, *Asidonense* 8 (2013), Jerez de la Frontera, IS CRA-ITSJA, 95 ss.; y, en colaboración con otros autores, *XXV Aniversario de la creación de la Diócesis de Asidonia-Jerez*, en la revista *XX Siglos* 54 (2005), año XVI, Madrid, Fundación XX Siglos.

La carencia de líderes capaces de vertebrar la región y la comunidad en conjunto dio paso a un poder político-religioso ostentado por los obispos católicos asidonenses, que prolongará su liderazgo ya con la monarquía arriana y católica en el poder. En el período que nos concierne la estructura episcopal en torno a *Hispalis* la componen otras nueve sufragáneas. Una diócesis (también denominada *parochia* en las fuentes) fue el elemento básico de la organización a cargo del *episcopus* o *pontifex*, con autoridad sobre un nutrido número de monasterios semiautónomos (fundados por discípulos de San Ambrosio y San Paulino de Nola en los albores del siglo V y San Fructuoso de Braga en el VII).

Antes de la conversión de Recaredo (en el 589), sabemos que la elección de los altos dignatarios recaía en el clero y el pueblo de la provincia, pero en el siglo VII un obispo ya podía ser elegido por el rey o por los demás obispos. De los siglos V y VI conocemos los nombres de varios obispos asidonenses que nos han llegado por fuentes apócrifas: Máximo, Manucio, Puperio y Basiliano; y del siglo siguiente: Suetonio, Paciano y Fulgencio (a quien la tradición hace monje). Tenemos constancia historiográfica y epigráfica de Rufino (de principios del VII, coetáneo de San Isidoro), el célebre y longevo Pimenio, Teodoraces (ambos de origen griego: cf. ποιμήν, “pastor”; θεοδωρητος, “donado por Dios”) y Geroncio, con el que cerramos la centuria.

3. El Obispado mozárabe y *Sharish* como nueva sede

La llegada de los musulmanes supone un impacto y la confrontación de dos creencias-culturas, con la desaparición, muy al final del período, de la autoridad eclesiástica cristiana y el traslado de la silla episcopal a Jerez, *Sharish* (desde luego tras la destrucción de Medina Sidonia por los normandos en el año 844). Es muy difícil precisar el número de prelados mozárabes asidonenses durante los casi cuatro siglos y medio que nuestro obispado estuvo bajo la dominación de la autoridad política islámica. Apócrifos son los primeros de los que tenemos noticias (todos de la primera mitad del siglo VIII): Cesario, Exuperio (martirizado por los musulmanes) y Juan (monje). De la segunda mitad de la siguiente centuria son los obispos Miro y Pedro, y de mediados del X es Esteban. La entrada de los almohades provocó el exilio a Toledo de algunos obispos andaluces en 1146, entre ellos el asidonense, tal como lo relata el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada. Por tanto la sede es suprimida hasta 1980.

4. La Reconquista y la reincorporación del Guadalete a la Cristiandad

Desde la segunda mitad del XIII (1264-1266) se emplearon más de doscientos años en recuperar el terreno que va desde el valle bajo del Guadalete a la Serranía de Grazalema. Esta larga duración del conflicto reconquistador y repoblador va a configurar el carácter de plaza fuerte de la mayoría de los sitios, muchos de los cuales sumaron a su nombre el añadido “de la Frontera”. La margen derecha del Guadalete, desde la Sierra de Grazalema hasta la costa, incluyendo la campiña jerezana, pertenecía a la nueva circunscripción religiosa creada al norte, la archidiócesis de Sevilla, y definitivamente quedará sin restaurar la primitiva circunscripción asidonense.

En materia religiosa, Fernando III y Alfonso X reutilizan los lugares sagrados de los antiguos moradores, aunque no en su totalidad, y en torno a las antiguas mezquitas crean las cabeceras, las parroquias, como células religiosas y civiles de las collaciones.

Una colegial bajo la advocación del Salvador se instaura en Jerez. Pero la imprecisión de los límites entre las diócesis de Sevilla y Cádiz provocaría no pocos litigios. Del mismo modo, los estatutos de la diócesis de Sevilla de 1261 establecen cinco arcedianatos, uno de los cuales, desde 1267, es el de Jerez, al que pertenecían Lebrija, Arcos y Matrera. Y así se inaugura la Edad Moderna, heredera de esta estructura medieval.

La vida espiritual se caracteriza aquí, lo mismo que en otras regiones españolas, por una buena cantidad de manifestaciones exteriores, de asociaciones religiosas y una fuerte e inspiradora vitalidad monacal.

5. La Modernidad y los pleitos para la erección de un obispado en Jerez

En el último cuarto del XVI, en 1580, el cabildo municipal de Jerez acordó los días 3 y 6 de octubre comisionar al corregidor y a varios caballeros veinticuatro para que acudiesen al rey Felipe II y le solicitaran la erección del obispado en Jerez, a imagen del que se erigía entonces en Valladolid. Felipe II no desechó sin más la pretensión de los jerezanos de tener su propio obispado, sin embargo, la adhesión del cabildo colegial y de los primeros estamentos sociales no fue tan grande como para conseguir el propósito. Esta petición no tuvo continuidad y quedó solo en una acción simbólica.

Los siglos XVII y XVIII fueron las centurias en las que se gesta la construcción de la nueva colegial barroca y en las que las principales ciudades y localidades de la zona del Guadalete se configuran como entidades caracterizadas como conventuales, debido a la gran cantidad de fundaciones monacales de ambos sexos.

Carlos III y el Consejo de Castilla dejarán sentir su despotismo ilustrado con severos decretos supresores de ciertas prácticas penitenciales y de las asociaciones pasionistas jerezanas, así como con la expulsión de los jesuitas de sus colegios-monasterios.

Ya a partir del último tercio del siglo XVIII, en el marco de la política regalista de los primeros borbones, se abrirá un enconado pleito para conseguir la silla episcopal para Jerez, por razones pastorales y sobre la base historiográfica de una supuesta identificación de nuestro Jerez con la primitiva urbe romana asidonense.

En efecto, en enero de 1782 el ayuntamiento decidió iniciar un expediente para conseguir la silla episcopal. Incluso la capital gaditana se convierte en eventual aliada y propone la creación de una nueva diócesis con una concatedral Cádiz-Jerez en 1786. Se dilatará la respuesta negativa hasta 1798, y no cambia el resultado de las apelaciones a Carlos IV y a Godoy en 1804: el silencio servirá de contestación.

No obstante, el 7 de enero de 1815, el cabildo eclesiástico acogerá la propuesta del ayuntamiento de reanudar el pleito para conseguir el obispado, pero el asunto requería unos fondos de los que carecía la colegial, así que quedó aplazado el asunto *sine die*, y en este intervalo Cádiz volverá a plantear la concatedralidad.

6. La Colegiata de Jerez en la Contemporaneidad

En todo este prolongado proceso habrá una pequeña crisis, coincidente con la firma del Concordato de 1851, con Isabel II, pues varias colegiatas iban a ser suprimidas, entre las que se contaban las de Osuna, Olivares y el Salvador de Sevilla (en lo que respecta a nuestra diócesis), pero esta decisión no afectó a la de Jerez.

Ya finalizando la centuria decimonónica, el cabildo colegial establecerá muy buenas relaciones con puestos de privilegio para los cardenales-arzobispos D. Benito Sanz y Forés y D. Marcelo Spínola y Maestre.

Posteriormente, desde 1937, el arzobispo y cardenal D. Pedro Segura y Sáenz advertirá la importancia de nuestra ciudad e intentará que Jerez sepa reconocida su valía dentro del arzobispado, viendo satisfechas sus exigencias pastorales.

En esta misma dirección, desde 1957 el arzobispo D. José María Bueno Monreal hará que la vida religiosa jerezana cobre nuevo impulso. Estableció la Vicaría General del arzobispado, cuyo primer titular será D. José María Cirarda Lachiondo, que fue presentado a Jerez de la Frontera en la colegial el 16 de julio de 1960 como obispo auxiliar-vicario (fue ordenado el 9 de abril de ese año y estuvo en el cargo hasta el 22 de julio de 1968). Le sucedió D. Juan Antonio del Val Gallo (desde el 10 de abril de 1969 hasta que el 4 de diciembre de 1971 fue designado obispo de Santander).

Pero será trascendental la llegada del nuevo obispo auxiliar D. Rafael Bellido Caro, vicario desde 1973. Tras las reticencias iniciales, en septiembre de 1977 la Conferencia Episcopal Española dará el impulso definitivo para crear nuestro obispado (Jerez de la Frontera y la comarca al norte del Guadalete). La solicitud se remite en el segundo trimestre de 1978 a la Santa Sede, que publicará el 3 de marzo de 1980 la bula *Archiepiscopus Hispalensis*, en el pontificado de Juan Pablo II, y vendrá a colmar las aspiraciones diocesanas de Jerez-Asidonia.

7. La fundación del Obispado de Asidonia-Jerez

El 5 de febrero de 1980, monseñor Bellido Caro recibe la carta de la Nunciatura que contenía la erección de la nueva diócesis y su designación como el primer prelado de la misma. El 4 de marzo la Santa Sede, la Nunciatura Apostólica en España y el cardenal arzobispo de Sevilla, a través de Radio Popular, informan de la noticia. El 5 de junio, fiesta del Corpus, al terminar la procesión, el obispo anuncia a todos la llegada de las bulas y su ejecución para el día 29 de junio de 1980, festividad de San Pedro y San Pablo. El 10 de junio es la fecha del Decreto de Ejecución del Nuncio Apostólico en España, D. Luigi Dadaglio, que tendría vigor desde el momento de su lectura en acto solemne con la participación de clero y pueblo.

Se instauró, asimismo, en la diócesis un diaconado permanente. El 7 de noviembre de 1985 en la calle Taxdirt se creó el Seminario Diocesano (que desde el 18 de diciembre del año 2000 llegó a tener durante un tiempo otra

sede en la avenida Cardenal Bueno Monreal de la capital hispalense). Desde el 2007 hasta el 2013 residiría en las dependencias que dejó la orden de la Compañía de María en su colegio jerezano (hoy Colegio Montaigne) y ya en noviembre de 2021 se instaló en el que fue convento de clarisas de Madre de Dios.

El 22 de noviembre de 1998, D. Rafael Bellido celebró sus cincuenta años de vida consagrada a Dios y los veinticinco de obispo. El 15 de octubre de 1999, el Ayuntamiento de Jerez, en pleno extraordinario, lo nombrará Hijo Adoptivo de la ciudad. Sus exhortaciones pastorales se recogen en las tres ediciones de la *Iglesia en marcha* (diciembre de 1988, octubre de 1997 y diciembre de 1998) y las cartas pastorales en sus obras *Sobre el diaconado permanente en nuestra diócesis* (octubre de 1992 y octubre de 1993).

El segundo prelado de la diócesis fue D. Juan del Río Martín, ordenado obispo el 29 de junio del año 2000, con un pontificado que acaba en 2008 (el 30 de junio de ese año será nombrado arzobispo castrense). Fue la primera vez en la que un obispo titular diocesano se ordenaba en nuestra catedral.

El cardenal Carlos Amigo Vallejo ordenará el tercer obispo de nuestra diócesis, D. José Mazuelos Pérez, el 6 de junio de 2009, que estará en nuestra Iglesia hasta 2020 (el 6 de julio fue nombrado obispo de Canarias).

Y el 9 de junio de 2021 se anunció el nombramiento del obispo auxiliar de Getafe, D. José Rico Pavés, como nuevo obispo de Asidonia-Jerez. Y en abril de 2022 fue elegido presidente de la Comisión Episcopal para la Evangelización, Catequesis y Catecumenado. La diócesis se divide en tres Zonas Pastorales: Jerez de la Frontera, Litoral y Sierra (que se fraccionan a su vez en arciprestazgos y parroquias). La realidad humana de la diócesis hoy día es la de un cuerpo sacerdotal con licenciados y doctores. Cuenta también nuestra diócesis con un crecido número de órdenes de religiosos y religiosas, de vida contemplativa y activa. Para una visión panorámica de las realidades que conforman en la actualidad nuestro diócesis puede verse: <https://www.diocesisdejerez.org/organigrama/>

RECENSIONES



Juan AZCÁRATE CASANOVA
Profesor en ITSJA e IS CRA,

**Eugenio José VEGA GEÁN
y Francisco Antonio GARCÍA
ROMERO,**
*Semana Santa de Jerez.
Patrimonio/Literatura. Arte/
Curiosidades. Saeta/ Fenomenología*
(Córdoba: Almuzara, 2023) 552 págs.
ISBN 978-84-1131-395-7.

Me llena de alegría y enorme satisfacción el poder realizar la recensión de este escrito sobre la Semana Santa de Jerez, por el cariño y la admiración que tengo por los autores D. Eugenio y D. Francisco Antonio. No solo por el respeto y reconocimiento ante sus trayectorias profesionales y académicas, sino sobre todo porque tuve el privilegio de ser alumno de ambos.

La Semana Santa es el acontecimiento religioso, cultural y social anual, sin lugar a duda, más importante de la Muy noble, Muy leal y Muy ilustre ciudad de Jerez, y este gran volumen viene a recordárnoslo.

El libro tiene infinidad de datos interesantísimos acerca de la Semana Santa jerezana, aunque los autores no pretenden hacer un análisis particular de las diversas hermandades y cofradías de la ciudad, sino más bien, considerar su papel en la celebración de la Semana Santa, como actores necesarios, esenciales, de esta escenificación anual. No es menos cierto que durante toda la obra se ofrecen al lector datos de gran interés y curiosidades acerca de las mismas, conectadas a su vez con la devoción, cultura e historia de Jerez de la Frontera.

El volumen está estructurado en veinte bloques temáticos que seguidamente esbozo brevemente parafraseando a los autores:

1. A modo de introducción: una religiosidad forjada en la frontera geográfica y espiritual

El jerezano de la etapa bajomedieval, como no podía ser de otra manera, es un inmigrante de orígenes «ultrabéticos» que se asienta en una tierra azotada por una guerra cotidiana y asediada por una peligrosa y continua inestabilidad. Esta sociedad guerrera, mayoritariamente castellanoleonesa, introdujo en el renovado alfoz jerezano cristianizado una serie de devociones que hacían directa referencia a ese ideal cruzado de expulsión de la media luna. En esta cruz se cimenta una devoción que es el sustrato más primitivo sobre el que se erige la conmemoración de la pasión.

Del mismo modo la fenomenología medieval religiosa jerezana también se circunscribe a la frontera de una nueva espiritualidad: la «penitencia», que a finales del Medievo será de sangre o disciplina, y de ahí pasa a las primeras cofradías penitenciales del s. XVI.

2. El siglo del cambio

Con el s. XVI renace una concepción de la existencia en la que el Dios medieval se adapta en muchos aspectos a la medida del hombre. Las estructuras socio-religiosas toman caminos devocionales muy diversos y de ellos sobresalen nuevas cofradías, con funciones cultuales y socioeconómicas similares a sus precedentes medievales, pero con marcado carácter penitencial, cuyo centro ritual es la conmemoración de la pasión, muerte y resurrección del Señor, así como los dolores de la Virgen María.

Las primeras procesiones penitenciales comparten varios elementos que les son característicos: la autoflagelación (disciplina) pública (hermanos de sangre), un estandarte corporativo, unos cofrades que alumbran (hermanos de luz), la representación iconográfica de la pasión de Jesucristo y los dolores de María y la estación en las iglesias estipuladas o humilladeros de las afueras de la ciudad.

3. Se conforma la Semana Santa Antigua

Apenas un siglo después del nacimiento de la Semana Santa popular jerezana, esta adquiere unas marcas definitorias que la hacen reconocible.

El Barroco de los ss. XVII y XVIII conecta directamente con la Semana Santa coetánea y, si se trata de acuñar una fórmula clásica y clasificadora del fenómeno y del período, esta sería «Semana Santa jerezana antigua».

Las cofradías jerezanas durante el s. XVII cambian su fisonomía, hecho que responde a una evolución intrínseca de la propia fiesta y a una nueva concepción de la vida. La austeridad es cosa trasnochada y los pasos de pasión adquieren un protagonismo que no tuvieron en el siglo anterior.

4. Décadas prodigiosas

La imaginería jerezana de finales del s. XVII y del s. XVIII es el más bello desenlace de los grandes talleres barrocos de Andalucía Occidental. Tallas de enorme categoría enriquecen el patrimonio cofrade y pueden competir con las mejores muestras de la estatutaria nacional.

5. Boato, teatralización y espectáculo

Las escenificaciones con esculturas y con personajes de carne y hueso en nuestra localidad fueron muy corrientes durante la Edad Moderna. Puede afirmarse que se prestaban a completar y perfeccionar los «autos» o antiguas representaciones teatrales, que tenían como marco urbanístico los templos, sus atrios o las plazas públicas, con una finalidad puramente catequética y didáctica. Era una concepción intermedia entre los cuadros estáticos que componían la iconografía de los misterios y esa, diríamos, «teatralización» en la que participan los sacerdotes, religiosos y cofrades como personajes secundarios en torno a la figura central de una imagen de Cristo, que es también actor, pero protagonista del acto sacro.

En el Jerez del s. XVIII se representaban con los pasos de misterio y de dolorosas hasta cinco teatralizaciones, encuentros y veneraciones barrocas distintas, con diversos modelos dentro del tejido celebrativo del triduo sacro.

6. Carlos III contra la Semana Santa jerezana

La crítica ilustrada, hasta la más moderada, llevó a la administración a un choque con las estructuras de una de las instituciones más ancladas en la tradición: la Iglesia.

Nuestra Semana Santa y sus cofradías sufrieron la ofensiva tanto de prelados como de políticos reformadores, cuya labor legislativa chocó con la resistencia

y la perseverancia del pueblo. Sus directrices giraban en torno al control de toda la explosión de la religiosidad popular: normas relativas a las penitencias (únicamente se permitían las cruces y se desterraba la autoflagelación), los horarios con luz solar en los días tradicionales de las procesiones pasionistas o las representaciones y ceremonias. Desde luego no hay que achacar estos embates a una supuesta «impiedad» del monarca ni al puro laicismo de las corrientes ilustradas, porque no se quiere acabar con una práctica piadosa, sino tan solo despojarla de desviaciones heterodoxas y de supersticiones alejadas de la penitencia profunda. No hay duda de que lo que pretendían las disposiciones del Consejo de Castilla sobre las cofradías y hermandades era el encauzamiento de sus manifestaciones. Nunca antes de 1770 se había actuado con esta contundencia ni con este alcance.

Aunque estas disposiciones tendrán una dimensión nacional, la primera ciudad del reino que sufre el proceso de extinción de sus hermandades de Semana Santa es Jerez. La tormenta social tiene su origen en una marejadilla político-religiosa. Comienza con la acusación de un representante popular, el síndico, capitán del ejército Juan de Trujillo y Villegas, el 2 de marzo de 1770 que denuncia una serie de abusos que provocan el desorden público: la profusión de demandas de cofradías, las vestimentas inadecuadas, el lujo y el despilfarro...

7. Las crisis en los inicios de la contemporaneidad

El severo castigo contra nuestras cofradías, sin excepciones, provocó un mal que podría haber sido definitivo. Nuestras hermandades entraron en la contemporaneidad: «sometidas» a los nuevos tiempos, a un juicio desde la laicidad y desde una visión materialista de la existencia, y tratadas como mercancía. El traspaso del umbral hacia el mundo contemporáneo conllevó una evolución palpable y una ruptura general; y eso también ocurrió en Jerez. Las disposiciones ilustradas del Siglo de las Luces y sus herederas, las normativas emanadas de regímenes liberales decimonónicos, no tenían nada que ver con el espíritu de los preceptos anteriores al reformismo borbónico. Las enmarañadas relaciones entre el poder civil y el religioso pesaron aún más cuando a las dificultades institucionales se sumó la obcecación del ejecutivo por controlar y por restringir aquellas manifestaciones más genuinas de la religiosidad popular, que, de una forma u otra, pudieran también contravenir

el orden y el «progreso». Por todo ello y por el proceso sociopolítico de tanta inestabilidad que se avecinaba eran poco propicios los tiempos que corrían para nuestras hermandades. Pero, una pertinaz resistencia por parte de unos pocos fieles reconocidos y por otros muchos devotos anónimos mantuvo un hálito cofrade que a la postre se convirtió en un prolífico germen.

8. Las hermandades clásicas

Las revoluciones europeas de 1820, 1830 y 1848 provocaron un ansia de libertad y una esperanza en el progreso, que tuvo necesariamente sus efectos en una Iglesia muy anclada en el pasado, que veía el mal por todas partes y cuyos privilegios se iban disipando. Sus relaciones con los distintos gobiernos no facilitarían siempre la vida de asociaciones cristianas como nuestras hermandades: el caso es que no volverá a vivirse una Semana Santa con signos de recuperación hasta la última década del siglo.

Sí serán estos momentos de conformación del Estado liberal en los que nuestras hermandades experimenten la mayor «desubicación» de su historia. La misma Iglesia tendrá que asumir con valentía su reconstrucción y afrontar su «paso del desierto», valiéndose de la reorganización de antiguas congregaciones o la fundación de otras nuevas.

9. Entre lo popular y lo burgués

Tras el experimento sociopolítico del Sexenio (1868-1874), quedó claro que los intereses de la burguesía monárquica y lo de los obreros eran muy distintos. Con la llegada del «buen español y católico» Alfonso XII en 1875, los liberales a la izquierda y los conservadores a la derecha se ponen de acuerdo para alternarse en el poder sin sobresalto alguno. A esta invocación a la tranquilidad se adapta bien el impulso regenerador de la Semana Santa jerezana, con vistas a resurgir son las pasadas trabas y consolidar sus logros.

Era agua pasada aquella inseguridad de nuestras corporaciones penitenciales, que por fin notaban el beneplácito de amplios sectores sociales de una manera, diríamos, transversal. La Semana Santa triunfaba incluso en los baluartes liberales, como era el caso de Cádiz, y conectaba perfectamente con el concepto global de religiosidad popular, ya fuera en su vertiente más confesional o como aséptica manifestación de cultura.

Solo así es posible entender el papel que el arzobispo Marcelo Spínola y Maestre asigna a la acción pastoral en las cofradías y a su protagonismo en la reevangelización del pueblo, si bien es función del prelado tutelar y encauzar convenientemente esta religiosidad.

10. Nace la saeta jerezana flamenca

Es en el seno de la población gitana de Jerez donde se genera un aflamencamiento musical de la saeta, lo que cambiará su estética popular para siempre. El momento exacto debe situarse en uno de los últimos años del s. XIX. Fue una evolución popular y una adaptación al cante gitano de la antigua saeta durante el último cuarto de ese siglo y son tres los componentes en conjunción: la población gitana, la popularización del «cante jondo» y el contexto favorable para la Semana Santa de la España de la Restauración.

11. Germán Álvarez Beigbeder y la música jerezana

La música siempre desempeñó un papel relevante en la liturgia y en los cultos con su poderosa fuerza pastoral y sagrada.

La Semana Santa barroca trajo consigo un boato que se extendió al propio culto de las imágenes, por lo que desde al menos el s. XVIII las piezas musicales en triduos, quinaros, septenarios o novenas, dedicadas a los titulares de nuestras cofradías, no eran un aditamento, sino la esencia misma de la liturgia.

La Semana Santa de Jerez necesitaba de un compositor que conociera la esencia de nuestra celebración y la personalidad de nuestras corporaciones. Esa figura, sin duda excepcional, la tenemos en la persona de Germán Álvarez Beigbeder (1882-1968).

12. La nueva costalería autóctona

Desde el s. XVIII nuestro Jerez toma un modelo determinado de cargar las andas sobre las que van colocadas las imágenes de las distintas cofradías, y este estilo se mantuvo sin demasiadas variantes hasta el primer tercio del S. XX. Desde el S. XVII los pasos eran uno de los elementos procesionales que se subastaban entre los hermanos, con el fin de responsabilizarse de organizar su carga y contar con los cuadrilleros necesarios durante la estación de penitencia.

Todo comienza a cambiar cuando llegamos a las últimas décadas del s. XIX, el sistema de carga en Jerez comienza a diversificarse: se comienza a portar por dentro del paso en algunas corporaciones. Incluso los cargados por fuera contaban con capataces y cuadrillas alquiladas. Esta duplicidad de cuadrilleros y cargadores hermanos y contratados, y de costaleros profesionales se mantuvo en Jerez durante el s. XX.

Al igual que «costal» dio nombre a quien cargaba con la cerviz desde el s. XVII, el «costalero», y marcó un estilo y dio una significación esencial al portador de pasos de Sevilla, los portadores se adaptan en todos los lugares a las condiciones sociolaborales y a las nuevas formas plataformas. Pues bien, Jerez de la Frontera posee su propia forma de llevar los pasos con estructuras que tienen como base la trabajadera transversal, como la de Sevilla, pero para este trabajo de carga creó su propio artilugio: la «molía».

13. La irrupción de lo sevillano

Un jerezano que hubiera emigrado en 1920 y hubiera vuelto a su tierra en 1930 no habría reconocido la Semana Santa que antaño dejó atrás, en la que entonces contemplaría «rediseñada». Nunca en su historia la celebración pasionista jerezana experimentó un cambio tan drástico como cuando a mediados de los veinte tome como nuevo y, digámoslo así, el definitivo modelo a la hispalense. Nuestro Jerez se hace más grande y conecta con la capital de la nación.

14. Una profunda crisis coyuntural

Fueron, claro está, tiempos duros los que le tocó vivir a los cofrades durante los años treinta: las rémoras del pasado, en ambos extremos de la balanza, no ayudaban al consenso entre el inmovilismo y el progresismo socialdemócrata integrador. Por un lado, estaba el caciquismo secular aliado con las tendencias conservadoras, monárquicas y confesionales; por otro, una tradición anarcosindicalista alimentada por esa idea difusa de una agrocuidad mal estructurada económicamente y con graves carencias socioculturales y demográficas.

La culminación del fracaso del entendimiento y la antesala de la guerra fratricida es la reproducción de la quema de conventos y templos en diversos

puntos de la geografía regional. Los cofrades, ante el temor a perder sus imágenes titulares, procedieron a refugiarse, clandestinamente, en humildes establecimientos y casas particulares. La ciudad de Jerez es controlada desde el primer momento por la facción de los militares sublevados y el miedo de unos a perder sus iconos devocionales va dando paso al terror de otros de perder...la vida.

15. La expansión de un nuevo tipo cofrade en el marco nacionalcatólico

No cabe ninguna duda que con el final de la Guerra Civil y con la victoria del bando acaudillado por el general Franco se inicia una larga etapa de tranquilidad y esplendor para las cofradías y, en consecuencia, para la Semana Santa. Serán nuestras corporaciones instrumentalizadas por el nuevo régimen nacional y ultracatólico, y en nuestras hermandades se refugiarán personas con ideología «templada» que huirán de cualquier sospecha en tiempos muy difíciles.

En nuestra ciudad se vivirá un gran número de reorganizaciones y fundaciones a partir de 1939, aunque un buen impulso se empezó a dar en el año anterior, inmersa España aún en su confrontación civil, con la creación de la Unión de Hermandades, muestra inequívoca de que Jerez, al encontrarse muy alejada de los lugares de combate, mantenía cierta normalidad en su vida cotidiana, interrumpida por sangrientas represalias.

Las hermandades que a partir de 1939 se van a fundar en Jerez, junto con las antiguas, marcarán una etapa tal de esplendor en nuestra Semana Santa que tendrá pocos precedentes.

16. Las incertidumbres de una Semana Santa «yeyé»

El Arzobispo Bueno Monreal decretará en 1967 unas nuevas ordenanzas para el gobierno de las hermandades, en consonancia con el espíritu del Concilio Vaticano II, haciendo especial hincapié en la estación de penitencia, en concreto, en la disciplina cofrade y la dignidad de la música.

Aunque el año clave fue el 1973, el del sínodo que aspiraba a dar una nueva respuesta diocesana a los preceptos romanos. Evidentemente fue difícil casar la tradición popular del culto hispalense con los nuevos elementos intelectuales del cristianismo.

La visión concreta que tenía el sínodo sobre las asociaciones de laicos se manifestaba en los siguientes criterios de renovación: la revisión de las reglas y el compromiso evangelizador, vocacional y formativo, la coherencia de vida, el testimonio apostólico y la espiritualidad, la revalorización del laicado, la reforma y la participación pastoral y liturgia, así como las relaciones con las autoridades y la política patrimonial.

El último capítulo de las reformas que se vivieron en el seno de las hermandades a raíz del concilio fue la renovación de las reglas para adaptarlas al nuevo Código de Derecho Canónico de 1983.

Las autoridades eclesíásticas veían con mejores ojos las llamadas «cofradías austeras» y de «estricta penitencia», con cinturón de esparto de esparto, sin música y sin niños nazarenos, ya que representaban la esencia del espíritu religioso.

17. La revitalización popular y democrática: la Semana Santa de las treinta cofradías urbanas

Tras el concilio, el mundo confrade vuela en libertad y sin ataduras, y puede explorar su estética e imponer un clasicismo secular casi tipificado. Sin complejos, encuentra en la prensa y los regidores municipales unos aliados que le permiten tomar la calle en un clima de respeto, sin incidentes. No cabe la menor duda de que la Semana Santa constituye hoy un fenómeno cultural cada vez más enraizado en una sociedad como la jerezana en conjunto, que cuida su tradición. Igualmente, el poder civil se ha implicado en este fenómeno de masas y ha buscado, en consecuencia, sus réditos electoralistas.

Si bien es verdad que para la sociedad andaluza de finales del s. XX no podría concebirse una Semana Santa sin cofradías, tampoco estas existirían sin su salida anual, pues, aunque la estación de penitencia no es el todo de una hermandad, sí es lo más importante para un altísimo porcentaje del pueblo y de los cofrades. Con esto no queremos decir que nuestras cofradías desaparecerán sin más si dejan de salir en Semana Santa, más bien se irían transformando en asociaciones religiosas exclusivas y más incontestablemente dependientes de la jerarquía (lo que agradaría a algunos), muy reducidas en miembros y trascendencia social (lo que no gustaría a muchos otros).

18. Las cofradías en el contexto del nuevo obispado asidonense-jerezano: la Pasión según las cincuenta y seis corporaciones urbanas y rurales

El 29 de junio de 1980, solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, quedaba constituida la diócesis de Asidonia-Jerez, con su primer obispo, Rafael Bellido Caro. La jovencísima diócesis posconciliar sigue las líneas doctrinales del Vaticano II y, por ello, los estatutos de las cofradías también se han de adaptar a los nuevos tiempos.

Fundamental es el papel de las asociaciones públicas de fieles, entre las que nuestras hermandades se convierten en protagonistas de una religiosidad que supera los límites de la tradición o la cultura popular, en una especie de respuesta de los laicos a un culto muy clericalizado. No es extraño, por tanto, que desde la autoridad eclesiástica se vigile el «cristianismo cofrade». El 14 de marzo de 1983 se creó el Secretariado de Hermandades y Cofradías y fue este el órgano desde el que se desarrolló el nuevo Código de Derecho canónico, en el que ya no se habla de «hermandades y cofradías», sino de «asociaciones públicas o privada de fieles». Las públicas necesitan la aprobación jerárquica, se someten al control del ordinario y entre ellas se encuentran nuestras corporaciones penitenciales.

En los noventa, la Semana Santa jerezana de las treinta cofradías se había afirmado, tras casi un cuarto de siglo de inmovilismo. Jerez de la Frontera crecía y se expandía a muchos kilómetros del casco histórico, pero no así su Semana Mayor. Pero gracias al «movimiento o fenómeno juvenil cofrade de barriadas» se insufla nuevos aires renovadores a un movimiento que siempre ha estado en permanente evolución y revolución. Es la labor de estos noveles comprometidos la que amplía las fronteras de una Semana Santa que siempre se ha adaptado a sus tiempos.

19. Las pedanías y entidades locales autóctonas también tienen su Semana Santa

La Semana Santa jerezana alcanza el s. XXI con signos de expansión y con una madurez asentada. En una comarca tan grande como la nuestra, el movimiento pasionista debía calar necesariamente entre las poblaciones rurales. Los vecinos jerezanos de estas agrupaciones poblacionales querrían revivir en sus propias localidades esa Semana Santa a la que asistían en el núcleo urbano.

Y es que histórica y tradicionalmente el concepto tipológico de la Semana Santa se ajustaba al mundo urbano, mientras que la religiosidad rural se centraba casi exclusivamente en las peregrinaciones y romerías. El hecho de que un núcleo sea tan centralizador y dinámico como Jerez de la Frontera en su relación con el entorno ha propiciado una tendencia mimética en cuanto a las características religiosas populares.

20. Los *mass media* y la Semana Santa sin frontera: mirando al futuro

La década de los noventa tuvo una especial transcendencia en la que sería la Semana Santa «moderna» en la ciudad de Jerez de la Frontera. Tras más de treinta y cinco años en los que no nacieron nuevas corporaciones, la expansión territorial y demográfica de la ciudad, unida a la creación de nuevos barrios, incidieron en que esa Semana Santa estática de treinta confradías aumentase en un 50%, llegando a alcanzar las cuarenta y cinco hermandades de penitencia en el año 2016.

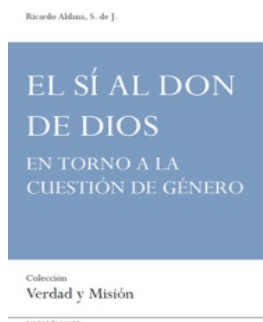
Una de las razones que, creemos más ha coadyuvado al aumento del número de nazarenos y de hermandades de penitencia ha sido la llegada progresiva de las «mass media» a la Semana Santa por medio de las televisiones locales, las aplicaciones multimedia y las páginas web cofrades.

Tanto es así que hay figuras y canales televisivos y de YouTube con un seguimiento espectacular, no solo dentro de nuestras fronteras municipales, sino en otros muchos puntos de la geografía andaluza, española y, diríamos, mundial.

Podemos afirmar que esta segunda década del s. XXI trajo un *boom* de lo cofrade en la ciudad, que pudo apreciarse en el aumento del número de cofradías, en la cantidad de nazarenos y en los eventos cofrades a lo largo de todo año y especialmente en la Cuaresma.

En definitiva, nos encontramos ante una inmensa contribución a la Semana Santa jerezana, que ayudará a conocer y entender mucho mejor su evolución a lo largo de la historia y su actualidad. Un libro muy recomendable que merece ser leído con detenimiento e interés, no solo por los jerezanos o los cofrades de la ciudad, sino también por todos aquellos que quieran hacer «un viaje» a través de la devoción, la religiosidad popular, la cultura y la historia de la Semana Santa de esta Muy noble ciudad.

Querría terminar agradeciendo a los profesores Eugenio y Francisco Antonio su publicación, más meritoria aun cuando deben hacer compatible el cuidado de sus respectivas familias y su labor docente, con la investigación. Espero sinceramente que puedan seguir dedicándose muchos años más, con su competencia habitual, a la labor investigadora.



Alejandro Holgado

Profesor en ITSJA e ISCRA

Ricardo ALDANA, *El sí al don de Dios. En torno a la cuestión de género*

(Madrid: Maior, 2023) 55 págs.

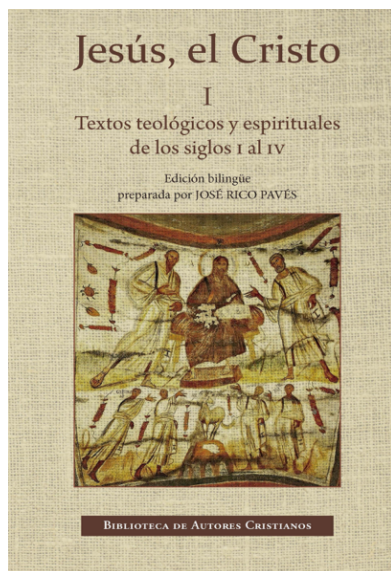
La colección Verdad y Misión de la Fundación Maior nos ofrece este brevísimo pero enjundioso volumen preparado por el profesor Ricardo Aldana Valenzuela, Siervo de Jesús (Granada); que, si bien había sido publicado originalmente en alemán, en 2016, en 2023 ha visto la luz en lengua española. Y tiene el enorme mérito de abordar con precisión, claridad y hondura una serie de cuestiones, de actualidad máxima, sobre nuestra postura libre ante el don primero y fundamental que nos ha sido dado y confiado, nuestra propia vida, en su totalidad, también nuestro cuerpo. A la luz de este principio y fundamento, responde a 17 cuestiones, relacionadas con la llamada *gender stream*, cuestión de género.

Al leer estas respuestas, el lector es invitado a una especie de conversión creciente que, paso a paso, le va amabilísimamente desmontando prejuicios y tópicos mediáticos y ambientales, complejos inhibidores de la alegría en la libertad de la sabiduría, así como le va abriendo los ojos a las raíces históricas e ideológicas que han propiciado dicha corriente expandida acríticamente; y, al mismo tiempo, le va subyugando un respeto y ternura hacia la persona humana, eco del grandísimo amor del Creador por el don de la vida que Él mismo nos dio y mantiene en el ser. Tierra sagrada ante la que el autor pasea descalzo y, en ese sentido, dispuesto plenamente a arrimarse a la Palabra que ofrece Redención. La comprensión delicadamente humana de las arduas

circunstancias por las que brega nuestra libertad hoy es afrontada personalmente desde la roca firme del realismo de la fe y la caridad; por eso, siempre hay esperanza.

Consiguientemente, verdad y amor, desde su fuente trinitaria, pasando por la extrema expresión pascual, se desposan dando como fruto luz que guía, lejos de dialécticas estériles, por el camino de la paz. El sí al don de Dios nos libra de volcarnos hacia extremismos acrílicos y, prestando así el gran servicio de la verdad por amor a toda persona humana, sabe complacerse en recibirse del Dios que es Vida y Amor. Amor que es tan fuerte y valiente como para no devolverse al Dador, sino elegir con determinada determinación la esperanza de la más auténtica sed saciada: “Si conocieras el don de Dios” (Jn 4,10).

De nuestros profesores



José RICO PAVÉS (ed.),
Jesús, el Cristo. I: Textos teológicos y espirituales de los siglos I al IV

(Madrid: BAC Normal 0764, 2023)
614 págs. ISBN: 978-84-220-2302-9.

Título original: *Il Cristo. I: Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo.*

Comentarios de Antonio Orbe y Manlio Simonetti. Traductores: José Rico Pavés, Francisco M.^a Fernández Jiménez, Juan Carlos Mateos González.

Este libro es una antología de textos, seleccionados por Antonio Orbe, de los primeros siglos del cristianismo sobre la figura de Cristo. Como se señala en la Introducción, «se trata de la etapa de los “nombres de Cristo”, cuya matriz inspiradora es el Antiguo Testamento. “Hijo de David”, “Hijo de Dios”, “Siervo de Dios”: cada uno de estos títulos evoca un mundo de ideas. Lo mismo vale para “el profeta”, “el ángel” (es decir, “el mensajero”). Algunos títulos implican numerosas connotaciones, con referencias a Dios y a los hombres. Tómese como ejemplo la larga historia de “Hijo del hombre”, que hasta un cierto punto tiene resonancias en el ambiente de los misterios paganos. Como también “principio”, “sabiduría”, “ley”, “logos”, “Cristo”: títulos todos que tienen su fundamento en el Antiguo Testamento. Algunos se usan con frecuencia durante el período intertestamentario. A su variedad viene confiada la descripción de la multiforme misión del hombre de Nazaret».

Cada uno de los textos recogidos se acompaña de un comentario realizado por Antonio Orbe y Manlio Simonetti.

<https://bac-editorial.es/es/normal/1875-jesus-el-cristo-i-textos-teologicos-y-espirituales-de-los-siglos-i-al-iv.html>



Eugenio José VEGA GEÁN

y **Francisco Antonio GARCÍA ROMERO,**

Semana Santa de Jerez. Patrimonio/Literatura. Arte/ Curiosidades. Saeta/ Fenomenología

(Córdoba: Almuzara, 2023)

552 págs. ISBN 978-84-1131-395-7.

Eugenio José VEGA GEÁN. Licenciado en Geografía e Historia, con especialidad en Antigua y Medieval por la Universidad de Sevilla. Profesor de La Salle-Buen Pastor de Jerez de la Frontera, del Instituto de Ciencias Religiosas Asidonenses “San Dionisio Areopagita” y del Instituto Teológico “San Juan de Ávila” (patrocinados

por la Facultad de Teología de San Isidoro de Sevilla).

Miembro de número del Centro de Estudios Históricos Jerezanos (CEHJ, fue su presidente) y de la Real Academia de San Dionisio (perteneció a su junta directiva). Especialista en Historia de la Iglesia y en el estudio de la religiosidad popular con varias publicaciones sobre el tema. Ponente y coordinador de numerosos cursos, encuentros, congresos y jornadas; columnista, coordinador y colaborador de las páginas culturales de Jerez Información, Diario de Jerez y Onda Jerez Radio y Televisión, así como de un buen número de medios de comunicación. Miembro del Consejo de Redacción de varias revistas especializadas. Autor y coautor de libros y monografías, y de varios centenares de artículos y estudios.

Francisco Antonio GARCÍA ROMERO. Licenciado con premio extraordinario por la Universidad de Sevilla. Doctor en Filología Clásica por esa misma universidad en 1988. Profesor del IES “Santa Isabel de Hungría” de Jerez de la Frontera, del Instituto de Ciencias Religiosas Asidonenses y del Instituto Teológico “San Juan de Ávila” (patrocinados por la Facultad de Teología de San Isidoro de Sevilla). Miembro del Centro de Estudios Históricos Jerezanos (CEHJ, fue su vicepresidente) y de la Real Academia de San Dionisio (actual vicepresidente). Además de sus artículos en revistas especializadas y periódicos, y colaboraciones con varios medios de comunicación audiovisuales regionales, sus trabajos sobre historia local incluyen varios títulos escritos en colaboración con el profesor Vega Geán y otros autores sobre la Semana Santa y las cofradías jerezanas, el obispado asidonense, la historia del libro y la cultura en Jerez de la Frontera, etc. También tiene publicados diversos estudios y traducciones comentadas de autores griegos y latinos como Quinto de Esmirna, Sinesio de Cirene, los gnósticos, Procopio de Cesarea, Teodoro Pródromo, Basilio de Cesarea, Hipólito, Sócrates Escolástico o San Buenaventura.

(<https://almuzaralibros.com/fichalibro.php?libro=6641&cedi=6>)

