

CAMINOS HACIA JESUCRISTO

JOSEPH CARDENAL RATZINGER



m
morgan

C
EDICIONES
CRISTIANDAD

© Este libro fue publicado por
Sankt Ulrich Verlag GmbH.
Augsburg 2003

Título original:
UNTERWEGS ZU JESUS CHRISTUS

Lo tradujo al español
A. QUARRACINO

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, S. A.
Madrid 2004

ISBN: 84-7057-490-6
Depósito legal: M. 15.715-2004

CONTENIDO

Prólogo	9
I. En camino hacia Jesús	13
II. La figura del Redentor	53
Epílogo	125
Publicación	161
Índice general	165

PRÓLOGO

En medio de la crisis que afecta al cristianismo en grandes zonas del mundo, la figura de Jesús de Nazareth permanece asombrosamente actual. También fuera del cristianismo él está cerca de los hombres: el Islam lo conoce como profeta, en la India muchas personas han acogido la imagen de Jesús en sus casas. El Cristo del *Sermón de la Montaña*, que había impresionado tan profundamente a Gandhi, se ha convertido para muchos no-cristianos en un mensajero de la bondad de Dios, en aquél a través del cual la luz de lo eterno resplandece en el mundo. La historia, relatada por los evangelios sinópticos, de la mujer enferma que tocó por detrás la ropa de Jesús y que por eso se curó, tiene lugar ciertamente también hoy, en formas muy diversas.

Pero contemporáneamente con la presencia múltiple de la figura de Jesús, hay justamente en la cristiandad una perturbadora pérdida del significado propio de la cristología. Este proceso había comenzado con el intento de mostrar nuevamente al hombre Jesús, más allá del brillo dorado del dogma, para retornar a la simplicidad de los evangelios; pero al hacer esto, se ha visto rápidamente que la figura de Jesús en los evangelios no se deja reducir a la figura de un amable filántropo, ya que evidentemente también el Jesús de los evangelios excede el marco de lo meramente humano y pone frente a problemas y decisiones que exigen al hombre en lo más profundo de sí. En consecuencia, habría que comenzar a diferenciar precisamente también en los evangelios mismos, para encontrar tan sólo un consuelo y no estar ya expuesto a una preocupación por la propia imagen del mundo. En amplios círculos, 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 sólo 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. Hace poco F. Schulz ha encontrado algo similar, en un análisis que ha llevado a cabo sobre las nuevas oraciones de la praxis del culto evangélico. En ellas ha encontrado un doble proceso de descristologización: «en primer lugar, el retroceso, un ocultamiento del nombre de la persona de Cristo..., después un desplazamiento del acento, que consiste en el hecho que Cristo no es ya anunciado con atributos sublimes, sino que se acentúa su solidaridad con los hombres...»¹. La presencia de la figura de Jesús mismo separa, también respecto a los contemporáneos no-cristianos que nos rodean, ya que la figura se transforma, a partir del «Señor» (una palabra que es evitada) en un hombre que de ninguna manera intercede por todos los hombres. 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. El Jesús de los evangelios no es ciertamente cómodo para nosotros. Pero justamente así él responde al interrogante más profundo de nuestra existencia, la cual —querámoslo o no— busca ansiosamente a Dios, un estado de paz más allá de todos los límites, el infinito. Nosotros tenemos que ponernos nuevamente en camino hacia este Jesús real.

El pequeño libro que presento aquí ha surgido de tales estímulos. Sus artículos, elaborados a partir de diferentes circunstancias externas, tienen en común el hecho de que todos ellos quieren ser intentos de acercarse a Jesús, una búsqueda acorde a su auténtica figura integral. El artículo «universalidad y catolicidad» extiende la cuestión de Cristo hacia la Igle-

¹ F. Schulz, «Entchristologisierung del gottesdienstlichen Gebete? Beobachtungen an neuen evangelischen Gottesdienstbüchern»: LJ 50 (2000), 195-204.

sia, sin la cual no hay una presencia activa de Cristo en el mundo. El capítulo sobre el *Catecismo de la Iglesia católica*, que concluye el libro, sólo en apariencia sale de lo habitual. La crisis de la fe en Cristo ha comenzado en la época moderna con una forma diferente de leer la Sagrada Escritura, la única aparentemente científica, pero el problema respecto a la forma en que hay que leer la Biblia está ligado inseparablemente al problema de Cristo. En la temática del sacramento y del culto se trata de la presencia de Cristo entre nosotros, de Cristo no sólo ayer sino también hoy. La problemática de la teología moral remite a la cuestión de la «ortopraxis»: ¿de qué manera la fe se convierte en vida? Espero que este pequeño libro con todas sus imperfecciones pueda ser una ayuda para todos aquéllos que están en camino hacia Jesús.

JOSEPH CARDENAL RATZINGER
Roma, en la fiesta de San Buenaventura, 2003

I

EN CAMINO HACIA JESÚS

I

EL ROSTRO DE CRISTO EN LA SAGRADA ESCRITURA

«Quien me ve a mí está viendo al Padre» (Jn 14,9)

1. LA MIRADA SOBRE JESÚS EN EL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN

Los discursos de despedida de Jesús, tal como son presentados en el Evangelio según san Juan, se mueven en una oscilación peculiar entre el tiempo y la eternidad, entre la actualidad de la pasión y la nueva actualidad ya implantada por Jesús, porque la pasión misma es al mismo tiempo «exaltación». Por un lado, pesa sobre estos discursos la oscuridad de la traición, de la negación y de la entrega de Jesús en la deshonra última de la cruz, pero por otro lado resplandece en ellos todo esto ya vencido y superado en la gloria venidera. Por eso Jesús describe la pasión como un marcharse que conduce hacia una meta nueva y más plena, como un estar en camino que los discípulos ya conocen¹. A la sugestiva pregunta de Tomás: «Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?», Jesús responde con una frase que se ha convertido en un texto central de la cristología: «yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie se acerca al Padre sino por mí». Pero esta revelación del Señor provoca ahora un nuevo interrogante, mejor dicho, una petición que esta vez

¹ En forma muy hermosa Romano Guardini ha descrito la importancia de los discursos de despedida en *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (Mainz - Paderborn 1997), 513-525 [hay trad. esp.: *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, (Ediciones Cristiandad, Madrid 2002)].

presenta Felipe: «Señor, preséntanos al Padre; con eso nos basta». Nuevamente responde Jesús con una palabra reveladora, que por otra parte introduce en lo más profundo de su autoconciencia, en lo más profundo de la fe en Cristo que es propia de la Iglesia: «[...] quien me ve a mí está viendo al Padre» (Jn 14,2-9). El anhelo humano originario de ver a Dios había adoptado en el Antiguo Testamento la forma de una «búsqueda del rostro de Dios». Los discípulos de Jesús son hombres que buscan el rostro de Dios. Por este motivo ellos se han acercado a Jesús y lo han seguido. Ahora, Felipe presenta este deseo vehemente al Señor y obtiene una respuesta sorprendente, en la que la novedad del Nuevo Testamento, lo nuevo que llega por medio de Cristo, aparece reflejado sintéticamente como en un cristal: sí, se puede ver a Dios, puesto que quien ve a Cristo, ve a Dios.

Pero esta respuesta que caracteriza al cristianismo como religión de la plenitud, como religión de la presencia divina, inmediatamente suscita una nueva pregunta. Aquí se vuelve justamente visible lo que significa «ya, pero todavía no» como constitución fundamental de la existencia cristiana, pues la pregunta inmediata resuena ahora, en todo caso para todo el cristianismo postapostólico: ¿pero cómo se puede ver a Cristo, y verlo de tal modo que al mismo tiempo se vea al Padre? Esta pregunta permanente a lo largo del tiempo no está asentada en los diálogos durante la cena del Señor, sino en el relato del Domingo de Ramos, cuando se nos informa que unos griegos que habían peregrinado a Jerusalén para rendir culto a Dios, se acercaron a Felipe, el discípulo que en la comida pascual presenta la súplica de ver al Padre. Estos griegos presentan su petición a Felipe, oriundo de Betsaida en Galilea, de una región fuertemente helenizada de Tierra Santa: «Señor, queremos ver a Jesús» (Jn 12,20 y ss.). Es el ruego del mundo pagano, pero también el ruego de los fieles cristianos de todas las épocas, es decir, nuestro ruego: queremos ver a Jesús. ¿De qué manera puede ocurrir esto último? La respues-

ta de Jesús a esta petición que le transmite Felipe junto con Andrés es misteriosa, al igual que la mayoría de las respuestas de Jesús en el cuarto Evangelio a los grandes interrogantes de la humanidad que le acercan a él. No se sabe si se produjo un encuentro entre Jesús y esos griegos. La respuesta de Jesús traza más bien un horizonte totalmente inesperado en este lugar, ya que él ve ciertamente indicado en este ruego que ha llegado su glorificación. Pero de qué manera esta glorificación tiene lugar en lo inmediato, él lo interpreta con las siguientes palabras: «[...] si el grano de trigo cae en tierra y no muere, queda infecundo; en cambio, si muere, da fruto abundante» (Jn 12,24). La glorificación tiene lugar en la pasión, de la cual proviene mucho fruto, en una forma tal que podemos concluir que este fruto es la Iglesia de los gentiles, el encuentro entre Cristo y los griegos, quienes representan a los pueblos del mundo. Se puede afirmar entonces que la respuesta de Jesús excede el momento y se introduce extensamente en el futuro: efectivamente, los griegos me verán y no sólo estos que ahora han ido a Felipe, sino el mundo de los griegos en general. Ellos me verán, sí, pero no en mi existencia terrenal e histórica, «según la carne» (cf. 2 Cor 5,16), sino en virtud de la pasión. Mediante ésta yo vengo y vengo ahora ya no simplemente a un lugar geográfico particular, sino que voy lejos, más allá de todos los límites geográficos, a lo largo del mundo que quiere ver al Padre. Jesús anuncia su llegada a partir de la resurrección, su llegada con la fuerza del Espíritu Santo, con lo cual anuncia un nuevo ver que tiene lugar en la fe. En este sentido, la pasión no ha quedado atrás como algo pasado, más bien ella es el lugar desde el cual y únicamente en el cual él puede ser visto. Jesús extiende la comparación del grano de trigo que muere y que es fructífero sólo en la muerte, a una forma fundamental de la verdadera existencia humana, a la existencia en la fe: «Quien tiene apego a la propia existencia, la pierde; quien desprecia la propia existencia en el mundo, éste la conserva para una vida sin tér-

mino. El que quiera servirme, que me siga, y allí donde esté yo, esté también mi servidor; a quien me sirva lo honrará el Padre» (Jn 12,25 y ss.). El ver tiene lugar en el seguimiento. El seguimiento es un vivir en el lugar donde está Jesús, y este lugar es la pasión. En ella y únicamente en ella está presente su gloria.

¿Qué se indica allí? El concepto de ver ha obtenido una dinámica inesperada. El ver tiene lugar mediante una forma de existencia que llamamos seguimiento; el ver tiene lugar al adentrarse en la pasión de Jesús. En consecuencia, es allí donde se ve también al Padre. Desde allí, la palabra del profeta citada por Juan al final de la historia de la pasión obtiene toda su grandeza: «Verán al que traspasaron» (Jn 19,37; cf. Zac 12,10)². El ver a Jesús, en el cual se ve al mismo tiempo al Padre, es un acto de toda la existencia. Desde el punto de vista lingüístico tenemos que añadir que el concepto de «rostro de Cristo» no figura en estos textos joánicos. Pero están en relación íntima con una línea central del Antiguo Testamento, cuya actitud piadosa esencial se circunscribe en una serie de textos como «buscar el rostro de Dios». Pese a la diferencia terminológica hay una profunda continuidad entre el joánico ver a Cristo y el veterotestamentario estar en camino de contemplar el rostro de Dios. En san Pablo, en la Segunda carta a los Corintios, se encuentra también el mismo enlace lingüístico, cuando se habla de la gloria de Dios que aparece en la faz de Cristo (2 Cor 4,6). Sobre esto tendremos que volver más tarde. Tanto Juan como Pablo nos remiten al Antiguo Testamento, pues los textos neotestamentarios referidos a la visión de Dios en Cristo hunden profundamente sus raíces en la piedad de Israel, y mediante ella introducen en la vastedad de la historia de las religiones, o quizás mejor dicho, ele-

² Para la interpretación de Jn 19,37 cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III (Herder 1975), 343-345 [hay trad. esp.: *El evangelio de san Juan* III (Herder, Barcelona 1980)].

van hasta Cristo el deseo oscuro de la historia de las religiones y lo reconducen así a la respuesta que busca. Si queremos entender la teología neotestamentaria del rostro de Cristo, tenemos que mirar retrospectivamente al Antiguo Testamento. Sólo así se torna clara toda su profundidad.

2. LA BÚSQUEDA DEL ROSTRO DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La palabra *pānīm* —rostro— aparece alrededor de 400 veces en el Antiguo Testamento. Casi la mitad de los textos se refieren al ser humano o al misterioso ser intermedio, como son los querubines y los serafines. Casi una cuarta parte de los textos, aproximadamente 100 pasajes, se refieren a Dios mismo³. La difusión del término sobre toda la literatura veterotestamentaria ya permite reconocer algo del sentido de la idea a la cual sirve. Inmediatamente a continuación tendremos que aclarar con más precisión alguna de las expresiones características: buscar el rostro de Dios, el resplandor del rostro de Dios, etc. ¿Cómo hay que entender este deseo vehemente de ver a Dios en una religión que, en virtud de la prohibición de venerar imágenes, en general parece excluir la visión en el culto y en la piedad? ¿Qué piensa realmente el israelita, cuando él busca y conoce el rostro de Dios, si no puede haber una imagen de él? Se ha intentado reducir todo el ámbito lingüístico con sus múltiples modificaciones a las formas culturales paganas, por ejemplo, el «ver el rostro» a la observación de una imagen, la «luz del semblante» tendría que remitir a las divinidades astrales, etc. Estas hipótesis permanecen indemostrables y en el conjunto de la investigación también

³ Cf. H. Simian-Yofre, *pānīm*, en H. J. Fabry-H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* V (Stuttgart 1989) 629-659; aquí en particular 633 y ss.

apenas han tenido aceptación⁴. Pero sin embargo bien se puede concluir que, de alguna manera, la forma de hablar sobre la búsqueda del rostro de Dios procede de la iconolatría. Justamente por eso se torna visible la grandeza del tránsito que ha llevado a cabo el Antiguo Testamento, ya que la imagen es abandonada, pero la búsqueda del rostro permanece. Aquí declina la forma objetiva, la objetivación de la divinidad, pero Dios conserva su «rostro». Justamente si Dios es el no-retratable, sin embargo permanece como aquél que tiene un rostro que puede ver y ser visto. Se elimina la antigua forma cúllica, que había materializado a Dios y lo había depositado en lo particular, pero precisamente así resalta su orientación más profunda: este Dios tiene un rostro, es una «persona». En su artículo filológico *pānīm*, detallado hasta el extremo, Simian-Yofre ha resumido así este estado de cosas: «respecto a expresar su capacidad, sus sentimientos y reacciones, *pānīm* describe al sujeto, en cuanto pone atención en los otros... Esto significa en cuanto es sujeto de relaciones. *Pānīm* es un concepto que define relaciones»⁵. Podemos decir que justamente con la palabra *pānīm* ha sido configurado el concepto de persona, y por cierto como concepto de relación, al ser abandonada la iconolatría. Junto a *pānīm* estaría aquí como segundo acceso al mismo significado la partícula —*šem*—, como forma de mencionar un nombre: el Dios veterotestamentario revela su nombre, y así él puede ser llamado. También el nombre es un concepto de relación: quien posee un nombre, puede también oír y hablar, por otro lado puede ser llamado por el nombre⁶. La filosofía griega ha encontrado la idea de esencia, pero no

⁴ Simian-Yofre, *op. cit.*, V, p. 648.

⁵ *Op. cit.*, p. 650.

⁶ He expuesto esto más ampliamente en mi libro *Einführung in das Christentum* (nueva edición en München 2000) 106-125, en particular 122-124 [hay trad. esp.: *Introducción al cristianismo* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1969) 89-108, en particular 103-106].

ha conocido el concepto y la esencia de la persona, la cual no existe en la mencionada filosofía. Para ésta sólo existe el individuo, pero éste es exclusivamente una de las muchas expresiones de la única esencia que cuenta en definitiva. Por el contrario, en el camino de la fe bíblica, ese ser particular que nosotros describimos con el concepto «persona» ha sido conocido al ser dejada de lado la imagen: como lo auténtico que resalta es esa esencia que puede ver y ser vista, que puede oír, que habla y a la cual se le puede hablar. Por eso es absolutamente lógico que *pānīm* haya sido traducido comúnmente en el mundo griego con el término *prosopon* (rostro), con una palabra que no existía en la filosofía griega como término técnico. Y era correcto que en latín *prosopon* se convirtiese en *persona*, ámbito en el cual la palabra ha obtenido paulatinamente su significación clara, también en lo filosófico. Y tampoco es casual que este desarrollo de un nuevo conocimiento, el divisar el misterio de la persona, haya sido posible precisamente en el contexto de la doctrina trinitaria⁷. Afirmamos enfáticamente entonces que el término hebreo *pānīm* reconoce a Dios como persona, como una esencia que se dirige a nosotros, que nos oye, ve y habla, que puede amar y enojarse, como el Dios que está más allá de todo y que sin embargo tiene un rostro. En eso el hombre es semejante a él, en su imagen. Por el rostro él puede conocer quién, qué y cómo es Dios. Él ha llamado la atención sobre este rostro, respecto al cual, en lo más íntimo de sí, él está a la búsqueda. Me parece importante destacar que ambos conceptos «nombre» y «rostro», por un lado se basan en una profunda concepción totalmente espiritual que sólo fue posible al ser dejada de lado la imagen exterior, al abandonarse la imagen, pero por otro lado,

⁷ Cf. para la conformación del concepto de persona a M. Fuhrmann, «Person», en J. Ritter - K. Gröner, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII, 269-283. La contribución de la Biblia no se percibe prácticamente allí en forma realmente efectiva.

no ha formado simplemente un concepto, ya que la percepción sensible y la idea del rostro se mantienen esencialmente unidas. Pero en un par de indicios intentemos al menos ver con más precisión cómo se presenta concretamente en la fe y en la piedad de Israel la relación a la que la palabra *pānīm* alude.

Está en primer lugar la actitud fundamental de la «búsqueda del rostro de Dios». «¡[...] que se alegren los que buscan al Señor. Recurrid al Señor y a su poder, buscad continuamente su rostro», reza el Salmo 105,3 y ss. El Salmo 24 habla de las condiciones que tienen que cumplirse si se quiere entrar en el espacio sagrado del Señor, ante todo, las manos limpias y el corazón puro. Todo esto se resume posteriormente en la frase: «Así son los que te buscan, los que vienen a visitarte, Dios de Jacob» (Sal 24,6). Ambos salmos tienen que ver con el camino que conduce al santuario, con el camino que conduce al arca sagrada en el templo. En esto no se puede negar un contexto cultual: es en el templo donde se encuentra al rostro de Dios, se lo busca en tanto se está en camino hacia allí. No obstante, la significación de la frase sobrepasa ampliamente lo meramente cultual. En Os 5,15 esto se torna todavía más claro, ya que allí Dios afirma sobre Israel: «voy a volverme a mi puesto, hasta que se sientan reos y acudan a mí y en su aflicción madruguen buscándome [con la mirada]». Este buscar mediante la mirada es una actitud que abarca al hombre en todo su ser. Sólo si él es «justo» con todo su ser, es decir, si se asimila a Dios, está en camino para encontrarse con el rostro de Dios. «Buscar el rostro de Yahveh», dice con razón Simian-Yofre, es «un mandato de validez universal y permanente»⁸. Esto se vuelve hermosamente claro en el Salmo 17. Éste es la oración de un justificado, quien insiste en recorrer los caminos de Dios, pero está bajo la amenaza violenta

⁸ *Op. cit.*, p. 640.

de los enemigos. Al final del salmo se tornan claros dos modos de existencia. Por un lado, están los hombres que viven totalmente en lo material y se satisfacen en ello hasta el hartazgo. Sin envidia alguna, el justo que padece le dice al Señor: «¡De tus reservas llénales el vientre, que sus hijos se sacien, y dejen las sobras para sus pequeños!». El que reza ve para sí un destino diferente: «Mas yo, en la justicia, contemplaré tu rostro, al despertar me hartaré de tu imagen». Él está pendiente de una satisfacción completamente diferente a la del vientre, puesto que se satisface con la visión de Dios: él sabe que su búsqueda culmina en la contemplación. Dos cosas son importantes en este texto. La primera es que lo que le permite al orante poder ver a Dios es la justicia. En esta palabra está resumida la actitud fundamental de la piedad veterotestamentaria, es la concordancia veterotestamentaria con aquello que en el Nuevo Testamento y en la Iglesia se llamará «fe». La justicia es la forma de vida que toma su criterio de la Palabra de Dios, es la forma de vida que está asentada en esta Palabra y en su mandato. Podríamos decir entonces que la justicia significa la vida que está asimilada a Dios. El Salmo 17 coincide así con aquello que antes hemos escuchado del Salmo 24: buscar el rostro de Dios es una actitud que abarca toda la vida, con la cual el hombre puede ver en definitiva el rostro de Dios, ya que él tiene que ser iluminado íntegramente por Dios. Lo segundo es que hay que tener en cuenta que el orante aguarda esta visión, la satisfacción de todo anhelo y la felicidad será simplemente para el momento del «despertar». Con esto el Salmo trasciende claramente la existencia histórica del hombre, aguarda un despertar con el que comienza la vida auténtica. Precisamente así se distingue de sus adversarios ateos, quienes solamente conocen el cumplimiento momentáneo, el resultado y la satisfacción material como felicidad y, en consecuencia, como fin de la existencia humana. Permanecen en lo material y por eso también en la limitación temporal de la vida terrenal. Para ellos, la «justicia» no puede ser

el criterio, por eso tienen que aprovechar allí donde se ofrecen resultados y satisfacciones tangibles. La justicia como una vida formada de acuerdo a Dios, señala por sí misma más allá de lo meramente material y de la mera temporalidad de la vida terrenal, en tanto el disponer y la orientación escatológica pertenecen interiormente al Derecho divino. Aun cuando la idea de la vida nueva no es puesta en práctica aquí y sólo se la esboza, no obstante ello la orientación escatológica de la existencia es totalmente clara para aquél que busca y conoce con su vida el rostro de Dios, al que él contemplará «al despertar». La búsqueda del rostro de Dios lleva a traspasar el tiempo, lleva esencialmente en sí la esperanza escatológica⁹.

Evidentemente hay también una anticipación de lo venidero. En el Salmo 24 habíamos visto la conexión de la búsqueda del rostro de Dios con el culto, pero también habíamos comprobado que esta búsqueda sobrepasa el culto. En el Salmo 17 falta el elemento cúltico, no obstante en la mayoría de los textos veterotestamentarios la expresión «buscar el rostro de Dios» tiene un sentido cúltico, es precisamente el *terminus technicus* del encuentro cultural. Cada uno de los tres calendarios litúrgicos (Ex 23,14-19; 34,18-26; Dt 16,1-17) menciona dos veces la expresión. Con una formulación casi idéntica se establece allí la obligación de los hombres de visitar tres veces al año el santuario («contemplar el rostro de JHWH»). «Dt 31,11 prevé la proclamación de la Ley cada siete años para todo el pueblo que ha llegado al santuario (de Jerusalén) en la fiesta de las tiendas, para contemplar “el rostro de JHWH”»¹⁰. El acontecimiento cultural se convierte en un encuentro con Dios, pero en una forma de contemplación que se muestra siempre a la luz del conjunto de los textos

⁹ Para la historia de la interpretación del texto, cf. H. J. Kraus, *Die Psalmen I* (Neukirchener Verlag 1960), 134 [hay trad. esp.: *Los Salmos I*, Ediciones Sígueme, Salamanca].

¹⁰ Simian-Yofre, *op. cit.*, 647-649.

encontrados como una especie de anticipación que remite más allá de sí.

Este horizonte abarcador se torna visible una vez más, en forma sumamente breve, por la luz de la faz divina y por el ocultamiento del rostro de Dios, si contemplamos la Palabra. Para el hombre veterotestamentario, la luz y la vida están mutuamente unidas. Si se habla a la luz del rostro divino, entonces Dios es reivindicado como fuente de la vida. El Salmo 4 pide: «¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro!»; con lo cual ruega vida y salvación. En otros textos esto aparece especificado sobre la base de la fertilidad de la tierra, sobre la liberación y proliferación: «¡Oh Dios restáuranos, muestra tu rostro radiante y nos salvaremos!» (Sal 80,4.8.20). Pero también se trata de la iluminación del corazón, para que el hombre pueda conocer sus pecados (Sal 90,8)¹¹, e inversamente: allí donde Dios aparta su rostro, entonces todo retorna finalmente al polvo¹². Por eso la súplica es para que Dios no oculte su rostro, el ruego es por la vida misma, por la fuerza de la visión, sin la cual nada puede ser bueno, mientras que el silencio de Dios, el velamiento de su rostro, es el castigo por excelencia. Es verdad que este auto-ocultamiento de Dios puede dar al pecador una seguridad engañosa, por cuanto parece que Dios no se ofrece. Parece entonces que se puede vivir seguro sin él, contra él, de espaldas a él, pero precisamente esta seguridad del ateo es su calamidad más profunda. Aterrados respecto a lo que significa el ocultamiento de Dios, ¿no tendríamos que pensar en una época de silencio de Dios, en una época en la que su rostro parece haberse convertido en algo desconocido? ¿No tendríamos que ver en esto la verdadera ruina del mundo y por eso llamar con más fuerza y con más urgencia a Dios, para que él muestre su rostro? ¿No es peyoratoria en esta situación la búsqueda de su rostro?

¹¹ *Ibid.*, 638 y 640.

¹² *Ibid.*, 646.

3. MOISÉS Y CRISTO

En definitiva, yo querría presentar un texto central del Antiguo Testamento para concluir con estas observaciones sobre los fundamentos veterotestamentarios de la contemplación neotestamentaria del rostro de Cristo, del rostro de Dios. Tal como ya fue explicado, san Pablo ha retomado nuevamente este texto en 2 Cor 3,4-6 y lo ha leído de nuevo a la luz de Cristo, de tal modo que aquí la novedad del cristianismo puede hacerse visible como la unidad interna de ambos Testamentos. Pienso en el pasaje de Ex 32-34, en el que se describe el pecado original de Israel, la adoración del becerro de oro; luego el castigo de los pecadores y la disputa de Moisés con Dios; finalmente, cuando él admite nuevamente a su pueblo, del cual amenazaba separarse totalmente. La entrada en acción de Moisés alcanza su punto máximo en el ofrecimiento: «Este pueblo ha cometido un pecado gravísimo..., o perdona su pecado o me borras de tu registro» (32,31-32). Posteriormente, en el capítulo 33 aparece nuestro tema en dos textos, que están en una cierta tensión recíproca. Ambos han alcanzado una gran significación para la búsqueda cristiana del rostro de Dios. En primer lugar, se describe de qué modo Moisés una y otra vez está en diálogo con Dios, y en ellos se dice: «El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (33,11). Al final del capítulo Moisés suplica: «Enséñame tu gloria». La respuesta resuena claramente: «pero mi rostro no lo puedes ver; porque nadie puede verlo y quedar con vida [...]. Ahí, junto a la roca, tienes un sitio donde ponerte; cuando pase mi gloria te meteré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado, y cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás» (33,18-23).

Por un lado está el hablar cara a cara, como entre amigos. Por otro lado está la imposibilidad en esta vida de ver el rostro de Dios, de quien el hombre sólo puede conocer sus es-

palidas. Es claro que en la *relectura* cristiana del Antiguo Testamento este texto tenía que obtener una nueva significación. Como señala el discurso de Esteban (Hch 7,37), estaba a la vista de los cristianos la promesa del Deuteronomio: «Un *profeta* de los tuyos, de tus hermanos, como yo, te suscitará el Señor, tu Dios; a él le escucharéis» (Dt 18,15). Pero en las etapas posteriores Israel fue absolutamente consciente también de las palabras melancólicas con las que concluye el Deuteronomio: «Pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara» (Dt 34,10). En su discurso, Esteban quiere decir que en Jesús de Nazareth se había cumplido la promesa hasta entonces pendiente. Al igual que Moisés, Jesús se había presentado a sí mismo en el monte como sacrificio de expiación. El ofrecimiento de Moisés no fue aceptado. Pero en realidad Cristo se había hecho pecado y maldición por nosotros (Gal 3,13), por eso él está siempre para nosotros como intercesor ante el Padre (1 Jn 2,1). Y él era el que estaba siempre cara a cara con el Padre —más que un profeta, más que un amigo— como el Hijo. Él podía ver el rostro de Dios, y sobre su rostro hacernos visible la gloria de Dios (2 Cor 4,6). La búsqueda del rostro de Dios se ha convertido en algo más concreto para los hombres de este momento, ya que ella consiste en el encuentro con Cristo, en la amistad con él, quien no nos llama ya siervos sino amigos (Jn 15,15).

Si para el lector cristiano del libro del Éxodo el diálogo de Moisés con Dios cara a cara remite inequívocamente a Cristo, por su parte la negación de la visión de Dios y el limitarse a observar las «espaldas de Dios» no podía referirse justamente al mismo Jesús. En la figura única de Moisés se representaba tanto el misterio de Cristo como el camino de los discípulos de Jesús. A estos últimos, es decir, a todos nosotros, los creyentes en Cristo, tenía que referirse el segundo texto. Ésta es la idea fundamental de la exégesis de Ex 33 en los Padres de la Iglesia. En lo individual varía naturalmente

la interpretación justamente de este complejo texto sobre la contemplación de las espaldas de Dios, del estar frecuentemente en la hendidura de la roca, con las manos de Dios cubriendo nuestros ojos. Personalmente, me impresiona siempre en particular la exégesis que Gregorio de Nisa ha hecho de este pasaje. Él dice que poder ver solamente las espaldas de Dios quiere dar a entender otra cosa: que solamente podemos encontrar a Dios en tanto seguimos a Jesús; que solamente podemos verlo en el modo del seguimiento de Jesús, el cual es un caminar a sus espaldas y, en consecuencia, a espaldas de Dios¹³. Ver a Dios tiene lugar en este mundo en el modo del seguimiento de Cristo. Ver es ir, es toda nuestra existencia que está en camino hacia el Dios vivo, para lo cual Jesucristo nos ofrece el rumbo con toda su trayectoria, ante todo con el misterio pascual de la pasión, muerte, resurrección y ascensión.

4. CONTEMPLAR A CRISTO EN LA EXISTENCIA CRISTIANA

El texto veterotestamentario central sobre la visión del rostro de Dios nos ha trasladado por sí mismo al Nuevo Testamento. ¿Qué es ahora lo nuevo del Nuevo Testamento? Lo nuevo no es propiamente una idea, lo nuevo es un hecho, mejor

¹³ Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, PG 44, 408 D [hay trad. esp.: *Vida de Moisés*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, § 252]: «Así, pues, Moisés, que anhela ver a Dios, ahora aprende cómo poder verlo: seguir a Dios a donde quiera que él guíe. Eso es ver a Dios». La interpretación de Ex 33 por Gregorio de Nisa sobrepasa efectivamente estas concepciones e incluye todo el tema de la belleza de Dios, la cual nos arrebató hacia lo alto, como elevación interior del hombre (PG 44, 400 A - 409 B [§§ 219-255]). Si bien en este contexto Gregorio de Nisa no habla directamente de Cristo, sino solamente de «seguir a Dios a donde quiera que él guíe», Agustín interpreta explícitamente en sentido cristológico encarnado el discurso sobre la «espalda de Dios»: «Non incongruenter ex persona Domini nostri Iesu Christi praefiguratum solet intelligi, ut posteriora eius accipiantur caro eius». Tal como indica el «solet intelligi», él supone ya en este pasaje una tradición exegética análoga.

dicho, una persona: Jesucristo. A partir de él se reordenan los diversos motivos de la piedad veterotestamentaria y obtienen, justamente también después de la desaparición del templo, una nueva concreción. Él mismo es el rostro de Dios para nosotros. A partir de este conocimiento ha surgido el gran arte de los iconos, que efectivamente no pueden pretender ser el punto final de nuestra búsqueda del rostro de Dios. Lo mismo vale naturalmente también para los *acheiropoietá*, las imágenes que según la tradición no han sido fabricadas por mano del hombre y que han inspirado los iconos de Cristo. En la lucha entre la piedad iconográfica y la iconoclastia estaba en juego este punto crucial: los iconos no pueden convertirse en imagen de los dioses, la cual se mantiene en sí misma y hace materialmente perceptible justamente a Dios. Más bien la imagen tiene que llevar en sí misma la dinámica del trayecto, debe llevar más allá de sí y ser una invitación que nos lleva al camino, a la búsqueda del rostro del Señor, una invitación que nos guía más allá de todo lo material y nos mantiene permanentemente en el camino del seguimiento, el cual no debe concluir en esta vida. Si queremos expresarlo en forma técnicamente teológica, podemos afirmar que el icono lleva en sí una dinámica escatológica. Sólo si lo consideramos así lo vemos correctamente¹⁴. En el siglo XIX, a partir de estos estímulos y vinculándose a las formas piadosas de la tardía Edad Media, ha surgido nuevamente la veneración de la santa Faz, veneración que encuentra en Teresa de Lisieux una cima, cuando ella se llamó a sí misma «del Niño Jesús» y «de la santa Faz». Ambos títulos aluden a la *kenose* de Dios, a su hacerse pequeño, a su descenso hacia la pobreza de la existencia humana. Si el primer título muestra más el valor amoroso de este descenso, el segundo título acentúa por su parte el aspecto de la pasión, pues en este mundo la faz de Cristo es una «cabeza

¹⁴ Sobre esto puedo remitir a mi libro *Der Geist der Liturgie* (Herder 2000) 99-116 [hay trad. esp.: *El espíritu de la liturgia* (Ediciones Cristiandad, Madrid 2001)].

llena de sangre y heridas». Justamente así señala el misterio del amor de Dios y su verdadero rostro¹⁵.

Si observamos más en detalle, podemos distinguir tres puntos arduos en la piedad cristiana, fundada en el Nuevo Testamento, respecto a la búsqueda del rostro de Cristo y del rostro de Dios. Fundamental es ante todo el seguimiento, la orientación de toda la existencia al encuentro con Jesús. Al seguimiento pertenece intrínsecamente el amor al prójimo, el amor que procedente del Crucificado puede conocer el rostro de Jesús en los pobres, en los débiles, en los que sufren. Quien sigue a Jesús puede verlo formalmente en ellos; lo ama en el servicio al que está necesitado de ayuda, está cerca de él, lo ve y se preocupa por él (cf. Mt 25,31-46). Pero podemos reconocer siempre a Jesús mismo en los pobres sólo si nos ha sido confiado su mismo rostro, y este rostro se acerca íntegramente a nosotros en el misterio de la Eucaristía, en el que siempre se actualiza entre nosotros el círculo de Moisés en el monte: el Señor está en el monte y se deja hacer pecado por nosotros. Así como él se convierte en el grano de trigo que muere, así también él se ofrece a todos en la Eucaristía, se pone en nuestras manos como el verdadero pan de la vida. Por eso la Eucaristía se convierte en la visión, tal como ocurrió ejemplarmente con los discípulos de Emaús: lo reconocemos al partir el pan, luego de lo cual se cae la venda que cubre nuestros ojos. En la Eucaristía contemplamos a aquél que ellos han traspasado, con la cabeza llena de sangre y heridas. De este modo, aprendemos a conocerlo y podemos volver a conocerlo en los pobres. En este sentido, corresponde a la piedad litúrgica toda la piedad de la pasión, el encuentro interior con Jesús, también la piedad popular. El verdadero icono deriva de este encuentro con Jesús y conduce en consecuencia hacia él,

¹⁵ Una exégesis sugestiva de estos dos aspectos coordinados entre sí de la espiritualidad teresiana se encuentra en un autor evangélico: U. Wickert, *Leben und Liebe. Therese von Lisieux* (Vallendar-Schönstatt 1997), en particular 41-50.

pero por eso conduce de esta manera necesariamente también al prójimo.

En definitiva, en los dos modos, mutuamente entrelazados e inseparables, de contemplar el rostro de Cristo, modos con los que nos encontramos, hay un tercer elemento, precisamente el elemento escatológico. Así como la contemplación del icono siempre sobrepasa a éste, de la misma manera la celebración de la Eucaristía lleva también en sí esta dinámica: ella es acercamiento al Cristo que viene, a ese «despertar» en el cual él mismo nos sacia con su mirada, con la mirada del Dios trinitario. Y precisamente también la entrega al prójimo, es decir, la misión social, sobrepasa la mirada. El amor obra ciertamente antes que nada, lo que ahora es necesario: la ayuda ofrecida ahora a los que sufren y a los necesitados. La teología política quería posponer esta ayuda que hay que dar ahora, para privilegiar el mandato fundamental de la construcción de un mundo mejor. Ésta era y es una actitud arrogante, en la cual el individuo se convierte en el instrumento para sueños políticos futuros, los que por su parte permanecen irreales. Pero el famoso pequeño grano de la verdad tampoco falta aquí: la prestación de auxilio a los individuos pertenece al círculo del amor, al círculo de la fe para la venida del Reino de Dios. En efecto, el Reino de Dios no es una construcción política que deba ser efectuado por nosotros, sino un don de Dios que nosotros no podemos forzar. Pero sin embargo tenemos que esforzarnos para recorrer el camino del seguimiento servicial, por cuanto el amor que no se da a Dios más allá de lo material no conduce a Dios y no se orienta hacia su rostro, siempre da menos. El amor al prójimo y el culto son anticipación de aquello que en este mundo mantiene la esperanza. Pero precisamente por eso son fuerzas de la esperanza que conducen la contemplación del rostro de Dios hacia la grandeza que viene, es decir, hacia la verdadera salvación y la verdadera satisfacción.

5. PERSPECTIVA: LAS RELIGIONES MUNDIALES Y LA FE

Para concluir, todavía tenemos que retornar en suma al problema de la relación de esta forma de vida bíblica con la historia de las religiones. Habíamos visto que el abandono de la imagen cültica, que sin embargo conservaba la búsqueda del rostro de Dios, llevaba al conocimiento personal de Dios y, en consecuencia, al conocimiento en general de lo que es una persona. En este punto se separan los caminos de la historia de las religiones. Las grandes formas religiosas que no conocen a Dios en persona, como el neoplatonismo y el budismo, o también las configuraciones esenciales del hinduismo, conocen muy bien a dioses a quienes se les puede rezar, que ayudan o que también pueden dañar. Se puede retratar a estos dioses, ya que tienen un rostro. De algún modo estos «dioses» son personas, pero no son Dios. Ellos son poderes en el ámbito intermedio, a los que muchos no llegan a conocer. De todos modos, ellos no forman parte del ámbito de lo definitivo, de lo totalmente diferente, de lo auténtico. Esta realidad auténtica, que Plotino llama el «Uno» más allá de todo ser y de todo nombre y que en la visión budista es la «Nada» absoluta, esta realidad no tiene nombre ni rostro. La finalidad auténtica de todas las purificaciones y salvaciones consiste en salirse del ámbito de los nombres y de los rostros, del ámbito de la separación y del estar frente a frente, para ir hacia la carencia de nombre del «Uno» o incluso de la «Nada». La novedad de la religión bíblica era y es lo que este mismo ser originario, el «Dios» auténtico del cual no se puede dar una imagen, pero que no obstante ello tiene rostro y nombre, es persona. Aquí la salvación no consiste en hundirse en lo indecible, sino en el «saciarse de su semblante» que nos es deparado al despertarnos. El cristiano va al encuentro de este despertar y de este saciarse en la contemplación del traspasado, en la contemplación de Jesucristo.

II

HERIDO POR LA FLECHA DE LA BELLEZA. LA CRUZ Y LA NUEVA «ESTÉTICA» DE LA FE

Cada año me llama permanentemente la atención la paradoja que se encuentra en la *Liturgia de las Horas* para el tiempo de Cuaresma, en el Salterio de las Vísperas del lunes de la segunda semana. Nos encontramos ahí con dos antifonas, una para el tiempo de Cuaresma, otra para la Semana Santa, las que introducen el Salmo 44 [45], pero al cual le atribuyen una clave interpretativa totalmente contradictoria.

El salmo describe las bodas del Rey, su belleza, sus virtudes y su misión, y luego enaltece a la novia. En el tiempo de Cuaresma, el Salmo 44 está enmarcada por la misma antifona que se utiliza el resto del año. El tercer verso del salmo dice: «Eres el más bello de los hombres, de tus labios fluye la gracia». Es evidente que la Iglesia lee este salmo como una representación poética y profética de la relación sponsal de Cristo con su Iglesia. Ella reconoce a Cristo como el más bello de los hombres, la gracia que se derrama en sus labios señala la belleza interior de sus palabras y la grandeza de su testimonio. No se alaba simplemente la belleza externa de la manifestación del Redentor, más bien aparece en él la belleza de la Verdad, la belleza de Dios mismo que nos arrebató, en cierto modo nos ocasiona una herida de amor, el santo *Eros* que nos permite salir con y en la Iglesia, su Esposa, hacia el Amor que nos llama. Sin embargo, el miércoles de Semana Santa, la Iglesia cambia la antifona y nos invita a interpretar el salmo a la luz de Is 53,2: «creció en su presencia como brote, como raíz en tierra árida, sin figura, sin belleza. Lo vimos sin aspecto atrayente, despreciado y evitado de los hombres». ¿Cómo podemos conciliar esto? «El más bello de los hombres» tiene tan mal aspecto que no se lo quiere contemplar.

Pilatos lo presenta a la multitud diciendo: «¡Ecce homo!», para reclamar compasión por el quebrantado y torturado, en quien no ha quedado ninguna belleza exterior. Agustín, quien en su juventud había escrito un libro sobre la belleza y la armonía *De pulchro et apto* y era un enamorado apasionado de la belleza en las palabras, en la música y en la pintura, ha experimentado muy enérgicamente esta paradoja y ha considerado que la gran filosofía griega de la belleza no era simplemente rechazada en este pasaje, sino dramáticamente cuestionada: lo que es bello, lo que significa la belleza tendría que ser debatido y experimentado nuevamente. Refiriéndose a la paradoja presente en estos textos, él hablaba de los sonidos contrastantes de «dos trompetas», producidos por el mismo resuello, es decir, por el mismo Espíritu. Él sabía que la paradoja es un contraste, no una contradicción. Ambas antífonas provienen del mismo Espíritu que inspira a toda la Escritura, pero que hace sonar notas diferentes en ella, de tal modo que nos sitúa frente a la totalidad de la verdadera Belleza, de la Verdad misma¹⁶. Frente al texto de Isaías surge en primer lugar la pregunta que ha ocupado a los Padres de la Iglesia: si en ese momento Cristo era hermoso o no. Aquí está implícita la pregunta más radical: si la belleza es verdadera o si, por el contrario, es la fealdad la que nos conduce a la verdad propia de la realidad. Quien cree en Dios, en el Dios que se ha revelado precisamente en la apariencia desfigurada del Crucificado por amar «hasta el extremo» (Jn 13,1), sabe que la belleza es la verdad y que la verdad es la belleza, pero en el Cristo sufriente también aprende que la belleza de la verdad contiene la ofensa, el dolor e incluso el oscuro misterio de la muerte, y que esto sólo puede ser encontrado cuando se acepta el sufrimiento, no cuando se le ignora.

¹⁶ Cf. J. Tscholl, *Dio ed il bello in san't Agostino* (Edizioni Ares, Milano 1996), en particular 112 y ss.

Un primer conocimiento del hecho de que la belleza también tiene que ver con el dolor está absolutamente presente en el mundo griego —pensemos, por ejemplo, en el *Fedro* de Platón—. Platón contempla el encuentro con la belleza como esa saludable sacudida emocional que arranca de sí al hombre y lo «arrebata». El hombre, así dice Platón, ha perdido la perfección original que fue pensada para él, y ahora está permanentemente buscando la primitiva forma sanadora. La nostalgia y el deseo vehemente lo impulsan a perseverar en esta búsqueda, y la belleza lo arranca de la tranquilidad de la vida cotidiana, puesto que le hace sufrir. En sentido platónico, podríamos decir que la flecha de la nostalgia atraviesa al hombre, lo hiere y de esta manera le da alas, lo exalta y eleva¹⁷. En su discurso de e *El Banquete*, Aristófanes dice que los amantes no saben lo que realmente quieren uno del otro, pero es obvio que las almas de ambos están sedientas más bien de algo que es diferente al placer amoroso. Pero el alma no puede expresar esta otra cosa, «solamente presiente lo que quiere realmente y habla de ello en forma enigmática»¹⁸. En el siglo XIV se vuelve a encontrar esta experiencia de Platón en el teólogo bizantino Nicolás Cabasilas —en su libro *La vida en Cristo*—, experiencia en la que el fin del deseo vehemente sigue siendo innombrable. Ahora este último está transformado en sentido cristiano, cuando Cabasilas dice: «los hombres que tienen en sí un anhelo tan impetuoso que sobrepasa su naturaleza, desean fervientemente y son capaces de llevar a cabo cosas que trascienden el pensamiento humano. Es el novio mismo quien ha herido a tales hombres, es él mismo quien

¹⁷ Me remito aquí a la espléndida interpretación del *Eros* platónico elaborada por J. Pieper, «Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog *Phaidros*», en *Werke*, Tomo 1: *Darstellung und Interpretationen: Platon* (ed. B. Wald, Hamburg 2002), 248-331; para este pasaje, 314 y ss. Una reseña del ensayo «Begeisterung und göttlicher Wahnsinn» ha aparecido en la editorial Schwaben de Stuttgart.

¹⁸ J. Pieper, *op. cit.*, 315; Platón, *Banquete*, 192c-d.

ha enviado un rayo de su belleza a sus ojos. La grandeza de la herida muestra que la flecha ha dado en el blanco, y el anhelo les indica que la herida ha sido infligida»¹⁹.

La belleza lastima, pero así es exactamente como impulsa al hombre a su destino supremo. Lo que Platón dice, y más de 1500 años más tarde afirma Cabasilas, no tiene nada que ver con el esteticismo superficial ni con el irracionalismo, con el vuelo hacia la claridad y la importancia de la razón. Por cierto, la belleza es conocimiento, una forma superior de conocimiento, porque alcanza al hombre con toda la grandeza de la verdad. Aquí Cabasilas ha permanecido enteramente griego, dado que él pone el conocimiento al comienzo, cuando dice que «la causa originaria del amor es el conocer, el conocer hace nacer al amor»²⁰. Prosigue diciendo que ocasionalmente podría el conocimiento ser tan fuerte que ejercería un efecto parecido a un filtro amoroso, pero él no se contenta con hacer esta afirmación en términos generales. Con su característico pensamiento riguroso distingue entre dos clases de conocimiento. El primero es el conocimiento a través de la instrucción, el cual permanece como conocimiento de segunda mano, ya que no proporciona un contacto directo con la realidad misma. El segundo es, en cambio, el conocimiento a través de la experiencia personal, a través de la relación directa con las cosas mismas. «En tanto que no hemos valorado un ser, tampoco amamos al objeto tal como tendría que ser amado»²¹. 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», tal

¹⁹ Nicolás Cabasilas, *Das Buch vom Leben in Christus*, traducida por G. Hoch (Johannes Verlag, Einsiedeln 1991), Libro 2, 79 y ss. [hay trad. esp.: *La vida en Cristo* (Ediciones Rialp, Madrid)].

²⁰ *Ibíd.*, 78.

²¹ *Ibíd.*, 79.

como él dice. Ser subyugado por la belleza de Cristo es un conocimiento más real y más profundo que una mera deducción racional. No podemos desestimar la importancia de la reflexión teológica, del pensamiento teológico 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.

A partir de esta idea, Hans Urs von Balthasar ha edificado su *opus magnum* de la *Estética Teológica*, a partir de la cual muchos de sus detalles han pasado a la labor teológica, mientras que su empeño fundamental, el que configura lo propiamente esencial del conjunto de su obra, apenas ha sido aceptado²². Por supuesto, esto no es precisamente o principalmente un problema teológico sino también un problema de la pastoral, la cual tiene que proporcionar nuevamente al hombre el encuentro con la belleza de la fe. Con frecuencia, los argumentos caen en el vacío, porque en nuestro mundo demasiados argumentos compiten entre sí en forma contradictoria, de modo que se impone inmediatamente al hombre la idea que han concebido los teólogos medievales en la fórmula que dice que la razón tiene una nariz cubierta de cera, lo que significa que se la puede dirigir en cualquier dirección, sólo si se es lo suficientemente inteligente. Todo es tan razonable, tan evidente —¿en quién debemos confiar?— El encuentro con la belleza puede convertirse en el impacto de la flecha que hiere el alma y así ésta abre sus ojos, de tal modo que ahora —a causa de lo experimentado— posee un

²² Me remito en particular al primer tomo de su *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik: Schau der Gestalt* (Einsiedeln 1961) [hay trad. esp.: *Gloria. Una estética teológica* (Ediciones Encuentro, Madrid 1985)].

criterio y también entonces puede evaluar correctamente los argumentos. Para mí es inolvidable el concierto de Bach que Leonard Bernstein dirigió en Munich después de la súbita muerte de Karl Richter. Yo estaba sentado al lado del obispo luterano Hanselmann. Cuando la última nota de una de las grandes cantatas del gran cantor de la iglesia de santo Tomás en Leipzig se extinguió triunfalmente, nos miramos espontáneamente y nos dijimos sencillamente unos a otros: todo aquél que ha escuchado esto, sabe que la fe es verdad. En esta obra musical se percibió la fuerza inaudita de una realidad tan actual, que sabíamos ya no por deducción lógica sino por la emoción profunda que nos embargaba que esta obra no había podido originarse de la nada, sino que sólo podía haber nacido gracias al poder de la Verdad que se hace presente en la inspiración del compositor. ¿Y no sucede lo mismo, cuando dejamos que nos impacte el icono de la Trinidad de Rublëv? En el arte de los iconos, como en las grandes pinturas occidentales de los períodos románico y gótico, la experiencia descrita por Cabasilas se ha desplazado desde el interior hacia el exterior y así ha sido compartida. Pavel Evdokimov ha señalado con ahínco cuál es la senda interior que supone el icono. Éste no es justamente una reproducción sencilla de lo que es percibido por los sentidos, sino que supone —como él dice— «un ayuno de la vista». La percepción interior tiene que liberarse ella misma de la impresión meramente sensible y, en la oración y en el esfuerzo ascético, cultivar una nueva y más profunda visión, tiene que pasar de lo meramente externo a la profundidad de la realidad, de tal manera que el artista ve lo que los sentidos no ven y que sin embargo aparece en lo sensible como tal: el esplendor de la gloria de Dios, «la gloria de Dios brillando en la faz de Cristo» (2 Cor 4,6)²³. Admi-

²³ P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* (Desclée 1970), en particular 153-165. Cf. J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie* (Herder 2000), 99-116 [hay trad. esp.: *El espíritu de la liturgia* (Ediciones Cristiandad, Madrid 2001)].

rar los iconos y las grandes obras maestras del arte cristiano en general nos conduce a un camino interior, a un camino de superación de nosotros mismos, y nos lleva entonces, en esta purificación de la visión que es una purificación del corazón, a la belleza del rostro o al menos a un destello de él, con lo cual nos pone en contacto con el poder de la verdad. Con frecuencia he afirmado mi convicción de que la verdadera apología del cristianismo, la demostración más convincente de su verdad contra todo lo que lo niega, la constituyen, por un lado, los santos, y por otro, la belleza que la fe ha generado. Para que hoy la fe se pueda extender, tenemos que conducirnos a nosotros mismos y guiar a las personas con las que nos encontramos al encuentro con los santos y a entrar en contacto con lo bello.

Pero ahora tenemos que afrontar una objeción. Ya hemos rechazado la aseveración que afirma que esto sería un vuelo hacia lo irracional, un mero esteticismo, porque en realidad es verdad justamente lo contrario: es de esta manera como la razón se libera de su letargo y es capaz de actuar. Pero hay otra objeción que hoy tiene incluso más peso: el mensaje de la belleza está cuestionado en general, en virtud del poder de la mentira, de la seducción, de la violencia y del mal. ¿Puede ser verdad la belleza, o de últimas, es solamente una ilusión? ¿O quizás la realidad es mala por principio? Ha acosado a los hombres de todas las épocas la angustia ante el temor de que al final de todo no es la flecha de la belleza la que nos lleva a la verdad, sino la mentira —que lo feo y lo vulgar serían la «verdad auténtica»—. Actualmente, esta mentira se expresa en la frase que dice que después de Auschwitz no es ya posible escribir poesía, ya no es posible hablar de un Dios que es bueno. La gente se pregunta: ¿dónde estaba Dios cuando las cámaras de gas estaban operando? Esta objeción, que sonaba como algo suficientemente razonable también ya antes de Auschwitz, a causa de todas las atrocidades de la historia, muestra en todo caso que un concepto meramente armonio-

so de la belleza no es suficiente. Este concepto no afronta la seriedad de la pregunta respecto a Dios, la verdad y la belleza. Apolo —quien para el Sócrates de Platón era «el dios» y garantizaba la belleza serena como lo verdaderamente divino— no es suficiente. Por eso retornamos a las «dos trompetas» de la Biblia de las que habíamos partido, a la paradoja que tanto se puede decir de Cristo «tú eres el más bello de los hombres», como también «tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana». En la Pasión de Cristo, la maravillosa estética griega con su contacto vislumbrante con lo divino (que sin embargo permanecía inexpresable) no está suprimida, pero ha sido superada. La experiencia de lo hermoso ha recibido una nueva profundidad y un nuevo realismo. Aquél que es la Belleza misma se dejó abofetear y escupir el rostro y coronar con espinas —el sudario de Turín nos puede ayudar a imaginar esto en una forma conmovedora—. Pero justamente en el rostro tan desfigurado se manifiesta la verdadera y definitiva belleza, la belleza del amor que avanza «hasta el fin» y que se muestra en esto más fuerte que la mentira y la violencia. Quien ha percibido esta belleza 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. Es, por así decir, un nuevo ardid de la mentira que ella se presente a sí misma como tal y nos diga: más allá de mí no hay en definitiva nada, dejen de buscar la verdad o incluso de amarla, por cuanto ustedes están en el camino equivocado. El icono del Crucificado nos libera de esta réplica mentirosa, hoy por demás tan vehemente, por cuanto supone indudablemente que nos dejamos herir por él y que confiamos en el Amor que puede arriesgarse a despojarse de su belleza externa para proclamar, de esta manera, la verdad de la belleza.

Es cierto que la mentira conoce todavía otro ardid: la belleza engañosa y falsa, una belleza deslumbrante que no arranca de sí a los hombres al éxtasis del ascenso a las alturas, sino

que los encierra totalmente en ellos mismos. 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. Es ese tipo de experiencia de la belleza de la que habla el Génesis en el relato del pecado original: Eva vio que el fruto del árbol era «hermoso» para comer y «apetecible a la vista». La «belleza», tal como ella la experimenta, provoca en ella la mentira de la posesión, por así decir la repliega sobre ella misma. ¿Quién no reconocería, por ejemplo en la publicidad, las imágenes hechas en forma sumamente refinada, para seducir irresistiblemente a los hombres a posesionarse de todo, a buscar la satisfacción momentánea más que estar abiertos a los demás? Por eso hoy el arte cristiano está atrapado entre dos fuegos (como quizás lo ha estado siempre): tiene que oponerse al culto de lo feo, el cual nos dice que todo lo demás y toda belleza es un engaño, ya que sólo la exposición de lo que es atroz, indigno y vulgar sería la verdad y la verdadera explicación. En consecuencia, el arte cristiano tiene que oponerse a la belleza engañosa que disminuye a los hombres en lugar de agradecerlos, razón por la cual es precisamente una mentira.

¿Hay alguien que no conozca la frase de Dostoievsky citada con frecuencia: «la belleza nos salvará»? Por lo general se olvida mencionar que con la belleza redentora Dostoievsky se está refiriendo a Cristo. Tenemos que 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 sólo de segunda mano. De este modo hemos encontrado la belleza de la Verdad, de la Verdad que redime. 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.

III

COMUNICACIÓN Y CULTURA. NUEVOS CAMINOS DE LA EVANGELIZACIÓN EN EL TERCER MILENIO*

El tema que me ha sido propuesto incluye tres conceptos principales: comunicación —cultura— evangelización. Ante todo, es necesario decir que los dos conceptos de *comunicación* y *evangelización* coinciden claramente, ya que la evangelización es comunicación de una palabra que es algo más que una palabra, es un modo de vivir, más aún, la vida misma. Es por eso que el problema del tema se plantea en primer lugar de este modo: ¿de qué manera el Evangelio puede franquear el umbral entre el otro y yo? ¿De qué manera se puede llegar a una comunión en el Evangelio, de tal modo que no sólo me uno al otro sino que ambos nos unimos con la Palabra de Dios, con lo cual nace una verdadera unidad que se profundiza?

Entre las palabras *comunicación* y *evangelización* se encuentra en nuestro tema la palabra *cultura*. Evidentemente, con eso hay que señalar el medio de comunicación, el espacio en el que se puede llevar a cabo la comunicación. De hecho, el Evangelio no es llevado a los hombres cuyo espíritu sería una «tabula rasa» («tabla rasa»), como Aristóteles y santo Tomás de Aquino concebían al espíritu humano en el primer momento del despertar a la vida. No, la tabla del espíritu a la que llega nuestra predicación, está llena de múltiples escritos y está continuamente en contacto con innumerables comunicaciones, de

* Este texto fue presentado en el marco de un encuentro de la Conferencia Episcopal italiana sobre el tema «Evangelio y cultura». Conscientemente he mantenido el breve panorama trazado sobre la situación cultural de Italia que se presentó allí. Para el lector será sencillo adaptar lo dicho a su propia situación cultural. En este volumen he incluido el texto, porque en el centro de sus reflexiones está la figura de Cristo.

tal modo que parece casi imposible colocar todavía alguna otra cosa. ¿Con la actual sobreabundancia de información hay en general un lugar en la tabla de nuestras almas, o como parece ocurrir tan a menudo, se puede escribir el Evangelio sólo en su margen más externo? ¿O quizás el Evangelio no es una información entre otras, una raya sobre la tabla junto a otras, sino la clave, un mensaje de especie totalmente diferente a la gran cantidad de información que nos invade día tras día? De la pregunta por el carácter distintivo de este mensaje depende también la pregunta por la forma correcta de su comunicación. Si el Evangelio sólo aparece como una noticia entre otras, quizás puede ser apartado a causa de otros mensajes más importantes. ¿Pero cómo explica la comunicación que llamamos Evangelio que hay justamente otra clase de información, que en el uso lingüístico actual hay más bien una «performance» —«comportamiento»—, un proceso vital sólo por el cual el instrumento de la existencia se afina correctamente?

Estamos desorientados. He dicho que la tabla del espíritu no está privada de escritos, pero tenemos que agregar que el hombre jamás está solo, es modelado por una comunidad que le proporciona formas de pensar, de sentir y de obrar. Llamamos cultura a este conjunto de formas de pensar y de representar que modela al hombre. A la cultura pertenece ante todo el idioma común, luego la constitución de la comunidad, es decir, el Estado con sus formas de articulación, el Derecho, las costumbres, las concepciones morales, el arte, las formas del culto, etc. La palabra del Evangelio se inserta en este conjunto vital de la «cultura», tiene que ser comprensible en ésta, y en ella debe tornarse eficaz, modelar toda esta forma de vida, por así decir tiene que ser levadura que penetra toda la masa. En cierta medida, el Evangelio supone la cultura, no la sustituye sino que la modela. En el mundo griego corresponde a nuestro concepto de *cultura* más que nada la palabra *paideia*, es decir, formación en el sentido más elevado, en cuanto lleva al hombre hacia la verdadera humanidad. Los latinos han expre-

sado lo mismo con la palabra *eruditio*: el hombre es desem-brutecido, formado como un verdadero ser humano. En este sentido, el Evangelio es íntegramente *paideia* —cultura—, pero en esa educación del hombre se une con todas las fuerzas que forman al ser humano como un ser comunitario.

Pero el tema que me propusieron agrega una determinación temporal al problema general de la comunicación del Evangelio en el *medium* de la cultura: el tercer milenio. En consecuencia, no se trata de la relación abstracta entre Evangelio y cultura, sino del modo que puede comunicarse en el ámbito de la cultura de hoy. Por eso hay que preguntarse, aunque sea en forma muy breve: ¿qué es entonces nuestra cultura, la que hoy escribe en la tabla de nuestras almas? La precisión temporal está acompañada además, en virtud del marco de este encuentro, por una determinación territorial: se trata de la Iglesia en Italia. Ahora bien, con sus características totalmente específicas, Italia forma parte del mundo occidental y de su cultura. Por un lado, esta cultura ha sido elaborada por el cristianismo, y en Italia esta elaboración mediante la fe católica es indudable y sustancialmente más vigorosamente eficaz que en muchos otros países occidentales. En este sentido, el Evangelio no habla simplemente aquí en un ambiente totalmente extraño. No podemos menospreciar estos elementos permanentes de una cultura cristiana, y en el fervor renovador no queremos apartarlos como si fueran trastos viejos pasados de moda, tal como ha ocurrido aquí y allá con los primeros arrebatos de la época postconciliar, donde toda la cultura cristiana existente, con una extraña división del tiempo, fue repentinamente tildada de preconiliar y, en consecuencia, etiquetada como superada. No, tendríamos que estar contentos con estas formas cristianas que modelan nuestra vida comunitaria, donde es necesario tendríamos que asearlas y purificarlas, pero por lo demás reforzarlas y estimularlas. Pero siempre, también en la Edad Media, esta cultura cristiana estaba flanqueada por elementos no-cristianos y anticristianos. A par-

tir de la ilustración, la cultura occidental se aleja a velocidad creciente de sus fundamentos cristianos, como lo muestra en forma por demás clara, la disolución de la familia y del matrimonio, los progresivos ataques a la vida humana y a su dignidad, la reducción de la fe a la realidad subjetiva y la consiguiente secularización de la conciencia pública, como también la fragmentación y relativización del *ethos*. En este sentido, la cultura de hoy en Italia, y en formas contrastantes en todo el mundo occidental, es también una cultura desgarrada por contradicciones internas. Están las modalidades de cultura cristiana que se afirman o que emergen nuevamente, en contraste con esto hay, con un progresivo efecto de difusión, formas opuestas a la *paideia* cristiana. En consecuencia, la evangelización que habla en esta cultura no tiene que tratar con un receptor homogéneo, tiene que ejercitar el arte del discernimiento en una formación contradictoria y en las zonas secularizadas de esta cultura también tiene que encontrar caminos que se pueden abrir a la fe.

Antes que intente concretar posteriormente estas ideas en un par de tesis, quisiera presentar para este camino de encuentro y de confrontación cultural una imagen que he encontrado en Basilio el Grande († 379), quien en el enfrentamiento con la cultura griega de su tiempo se vio colocado frente a una tarea absolutamente similar a la que se nos ha planteado a nosotros. Basilio se refiere a la presentación de sí mismo que hace el profeta Amós, quien decía de sí: «soy ganadero y cultivo higueras» (7,14). La traducción griega del libro de los Profetas, la Septuaginta, traduce en forma más clara la última expresión: «yo era uno que tajea los sicómoros». La traducción se basa en el hecho de que hay que hacer un tajo a los frutos del sicómoro antes de la cosecha, los cuales maduran después a los pocos días. En su comentario a Isaías 9,10 Basilio supone esta práctica, pues él escribe: «el sicómoro es un árbol que produce muchísimos frutos. Pero éstos no tienen gusto a nada, excepto que se les haga con cuidado un tajo y se deje escurrir su jugo, así se

vuelven sabrosos. Por este motivo creemos que (el sicómoro) es un símbolo para el conjunto de los pueblos paganos: forma una gran cantidad, pero al mismo tiempo es insípido, lo cual se deriva de la vida en las costumbres paganas. Cuando se consigue hacerle un tajo por medio del Logos, esa vida se transforma, se vuelve sabrosa y aprovechable»²⁴. Christian Gnilka comenta así este pasaje: «en este símbolo se encuentran la plenitud, la riqueza y la exuberancia del paganismo... pero también su defecto está en que así como es, es insípido e inutilizable. Necesita un cambio total, pero en una forma tal que no destruye la sustancia, sino que le da la calidad que le falta... Los frutos permanecen como frutos, su abundancia no disminuye sino que se reconoce como un valor... Por otra parte la transformación necesaria apenas puede resaltar más fuerte en la imagen, pero en una forma tal que quiere significar que se torna comestible lo que antes no se podía comer. En el “escurrirse” del jugo parece insinuado además el proceso de purificación»²⁵. Todavía hay que destacar una cosa más: la transformación necesaria no puede derivar de lo peculiar del árbol y de su fruto, es necesaria una intervención del horticultor, una intervención externa. Aplicado esto al paganismo, a lo peculiar de la cultura humana, significa que el *Logos* mismo tiene que hacer un tajo a nuestras culturas y a sus frutos, por eso lo que no se puede comer se purifica y no sólo se vuelve comestible, sino bueno. Si consideramos atentamente el texto y sus afirmaciones, todavía podemos agregar una consideración ulterior: por cierto, en definitiva es sólo el *Logos* mismo el que puede conducir nuestras culturas a su auténtica pureza y madurez, pero el *Logos* se sirve de sus

²⁴ Basilio, en Is 9,228 (comentario a Is 9,10) PG 30, 516D/517A. Se discute la adjudicación de este comentario de Isaías a Basilio. Cito aquí de acuerdo con Christian Gnilka, *Chrēsis II. Kultur und Conversion* (Basel 1993) 84, y me adhiero aquí en lo que sigue a Gnilka, cuyo libro es fundamental para la problemática de Evangelio y cultura.

²⁵ Gnilka, *op. cit.*, 85.

siervos, de los «que pican sicómoros»: la intervención necesaria supone un estado de cosas, un conocimiento del fruto y de su proceso de maduración, experiencia y paciencia. Por eso Basilio habla aquí de la totalidad de los paganos y de sus hábitos, y es evidente que en esta imagen no se trata simplemente de la guía individual de las almas, sino de la purificación y maduración de las culturas, toda vez que el término «hábitos» es una de las palabras que en los Padres de la Iglesia corresponden más o menos a nuestro concepto de *cultura*. De esta manera, en este texto está caracterizado exactamente esto sobre lo cual nos estamos cuestionando: el camino de la evangelización en el ámbito de la cultura, las relaciones del Evangelio con la cultura. El Evangelio no está junto a la cultura, no está dirigido simplemente al individuo sino a la cultura, la cual modela el crecimiento y el proceso espiritual del individuo, su fecundidad o infertilidad para Dios y para el mundo. La evangelización no es tampoco una simple adaptación a la cultura, tampoco un revestirse con elementos de la cultura en el sentido de un concepto superficial de inculturación, de la que se piensa que se la realiza con un par de nuevos elementos en la liturgia y con formas lingüísticas modificadas. No, el Evangelio es un corte, una purificación que se convierte en maduración y curación. Es un corte que exige una introducción y una comprensión pacientes, para que se realice en el tiempo justo, en el modo correcto y en las formas justas; es un corte que exige tacto, comprensión de la cultura desde su interioridad, de sus riesgos y de sus posibilidades ocultas o también abiertas. De este modo, es claro que este corte «no es cosa de un momento, al cual entonces» tendría «que seguir sencillamente una maduración obvia», sino que es necesario un encuentro paciente y permanente entre el *Logos* y la cultura, mediatizado por el servicio de los creyentes.

Me parece que con esto se ha dicho realmente lo esencial de aquello que exige el encuentro hoy urgente de la fe con la cultura. Por eso se ha corregido también la concepción unilateral que hoy asociamos ampliamente con el concepto de in-

culturación. Pero quizás es oportuno todavía aclarar en forma breve con tres tesis lo que hemos querido decir.

1. La fe cristiana está abierta a todo lo que es grande, verdadero y puro en la cultura del mundo, tal como san Pablo lo ha expresado en la Carta a los Filipenses: «Por último, hermanos, todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo limpio, todo lo estimable, todo lo de buena fama, cualquier virtud o mérito que haya, eso tenedlo por vuestro» (4,8). Pablo se refiere ciertamente aquí ante todo a los elementos esenciales de la concepción moral estoica, que él encontró afín al cristianismo, pero en general se refiere a todo lo que había de insigne en la cultura greco-romana. Lo que él ha afirmado en ese ámbito, vale universalmente. Quien evangeliza hoy, buscará en nuestra cultura ante todo lo que en ella se abre al Evangelio y se esforzará, por así decir, por desarrollar posteriormente estas «semillas del Verbo». Naturalmente, tendrá en cuenta también los espacios sociológicos y psicológicos que hoy se oponen a la fe o que pueden llegar a ser puntos de acceso a ella. El cristianismo había comenzado primeramente en una cultura urbana y sólo lentamente pudo abarcar la campiña, ya que los habitantes de ésta por lo general permanecían «*pagani*». Luego se ha asociado con la cultura agraria y hoy, en las culturas urbanas, tiene que reencontrar dónde poder habitar. Los *movimenti*, las nuevas formas de estar en camino hacia la fe en las peregrinaciones, etc., el encuentro en los santuarios, las Jornadas mundiales de la juventud señalan los modelos sobre los cuales las Conferencias episcopales tendrán que reflexionar con sus expertos.

2. La fe conoce el punto de contacto, recoge lo bueno, pero también está en contradicción con lo que en las culturas obstruye las puertas al Evangelio. Ella es un «corte», como ya escuchamos. Ella también ha sido siempre crítica de las culturas y también hoy tiene que ser impasible y valiente, pues los irenismos no ayudan a nadie. Hugo Rahner ha mostrado esto convincentemente en su disertación sobre las *pompa*

diaboli: pertenece efectivamente al rito bautismal la renuncia a las «pompas del demonio». ¿Qué es esto? ¿De qué cosa se separaba el cristiano? En este contexto, la frase se refería ante todo al teatro pagano, a los juegos del circo en los que el exterminio de los hombres se había convertido en un espectáculo deseado, en crueldad, en violencia: el desprecio del hombre se convertía en la culminación del entretenimiento. Pero con esta renuncia al teatro está designado naturalmente todo un tipo de cultura, mejor dicho, el trastorno de una cultura, de la que ante todo se tenía que desprender aquél que quería ser cristiano y que se animaba a ver en el hombre la imagen de Dios y a vivir como tal²⁶. De este modo, esta renuncia bautismal es una síntesis del carácter crítico frente a las culturas propio del cristianismo y un signo para el «corte» que allí se hace necesario. ¿Quién sería incapaz de ver la analogía con el presente y sus trastornos culturales?

3. Nadie vive solo. La referencia a la relación entre Evangelio y cultura quiere aclarar esto. Ser cristiano necesita un vínculo vital en el que se pueda realizar la curación y la transformación cultural. Jamás la evangelización es sólo una comunicación intelectual, ella es un proceso vital, una purificación y transformación de nuestra existencia, razón por la cual es necesario una comunidad itinerante. Por eso la catequesis tiene que asumir necesariamente la forma del catecumenado, en el que se puedan realizar las curaciones necesarias, en el que se instituya ante todo el vínculo entre pensamiento y vida. Elocuente es al respecto el relato que Cipriano de Cartago († 258 d. C.) ha proporcionado sobre su conversión a la fe cristiana. Nos dice que antes de su conversión y bautismo él no se podía imaginar cómo en general se podía vivir como cristiano y sobreponerse a los hábitos de su tiempo²⁷. Aquí

²⁶ H. Rahner, «Pompa diaboli», en ZkTh 55 (1931), 53-108; cf. J. Holdt, *Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken* (Paaderborn 1997), 67.

²⁷ Cipriano, *Ad Donatum* 3 (CSEL 3, 1,5); también aquí sigo a Gnlika, *op. cit.*, 93 y ss.

ofrece una descripción drástica de esos hábitos, que recuerda precisamente las *Sátiras* de Juvenal, pero también permite pensar en el contexto en el que hoy tienen que crecer los jóvenes: ¿se puede ser cristiano aquí? ¿No es una forma de vida superada? En realidad, todos aquéllos que se preguntan esto tienen razón hablando desde un punto de vista puramente humano. Pero lo imposible, así nos cuenta Cipriano, se hizo posible por la gracia de Dios y por el sacramento de la regeneración, que naturalmente está pensado en el lugar concreto en el que puede ser eficaz, es decir, en la comunidad itinerante de los creyentes, que se animan a vivir un camino alternativo y lo señalan como posible. Aquí estamos de nuevo en el tema de la cultura, en el tema del «corte», puesto que Cipriano habla justamente de la violencia de los «hábitos», es decir, de una cultura que hace aparecer a la fe como algo imposible. Más de cien años después Gregorio de Nazianzo ensalza la conversión de Cipriano con las siguientes palabras: «Por sus conocimientos... testifican también las obras, de las cuales él redactó muchas y espléndidas para nuestra causa, después de lo cual él, gracias a la bondad de Dios, “quien crea todas las cosas” y “transforma para mejor” (Am 5,8 LXX) había puesto a salvo su formación y había doblegado la irracionalidad por el poder de la razón»²⁸. Justamente porque él, por el camino de la conversión, a través del corte del *Logos*, ha modificado la cultura de su mundo, «ha puesto a salvo» su esencia y su verdad. A través del corte en el sicómoro de la cultura antigua los Padres de la Iglesia las han puesto a salvo para nosotros en su totalidad, y de ser un tejido estropeado las han transformado en un fruto espléndido. Ésta es la tarea que hoy se nos propone frente a la cultura secularizada de nuestro tiempo, ésta es la evangelización de la cultura.

²⁸ Gregorio de Nazianzo, 24, 7 (Sources chrétiennes 284, 50/52); cf. Gnllka, *op. cit.*, 94.

II

LA FIGURA DEL REDENTOR

I

CRISTO —EL REDENTOR DE TODOS LOS HOMBRES—. LA UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD DE CRISTO Y DE SU IGLESIA

1. LA PROFESIÓN DE FE DE LA IGLESIA QUE DEFINE A JESÚS COMO EL SEÑOR

Dominus Iesus (Jesús es el Señor): con estas palabras comienza el documento publicado en el año 2000, en el gran Año Jubilar del nacimiento de Jesucristo del seno de la Virgen María. Con este documento, la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Santa Sede quiso hacer una solemne profesión de fe sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de su Iglesia, en medio de un mundo modelado por el relativismo. La Congregación retoma con esto la profesión de fe originaria de la Iglesia naciente, la que Pablo ha transmitido en 1 Cor 12,3 (cf. Rom 10,9), como una palabra que nos fue otorgada por el Espíritu Santo, una palabra que es del Espíritu Santo. Esta palabra está allí para él como expresión de una verdad que nosotros no inventamos sino que solamente encontramos, una verdad que sólo podemos recibir al sernos otorgada por aquél que es él mismo la luz y el principio interior de toda visión y conocimiento. Esta fórmula paulina de la profesión de fe es, en cuanto tal, recepción y reiteración de una profesión de fe que es considerada en general en el Nuevo Testamento como origen de la tradición confesional cristiana —la profesión de fe de Pedro—, que en la redacción de Marcos resuena con sencillez: «Tú eres el Mesías» (Mc 8,29). Así como Pablo considera su fórmula confesional como don del Espíritu Santo y no como expresión de una interpretación humana, así también dice Jesús en el texto paralelo de Mateo sobre la profesión de fe petrina: «eso no te lo ha revelado na-

die de carne y hueso, sino mi Padre del cielo» (Mt 16,17). En ambos casos se pone de relieve el carácter revelado de la profesión de fe, en la que se constituye un conocimiento que es más que una experiencia humana y su interpretación, es específicamente un nuevo conocimiento inaccesible al hombre por sí mismo, el cual, como comprensión otorgada desde lo alto, es justamente «revelación».

La fórmula confesional paulina y la petrina se distinguen en dos puntos. La forma petrina es un título aplicado a Jesús, es «oración», mientras que la fórmula paulina es un Credo ofrecido espiritualmente, que la comunidad proclama ante Dios en el culto, aunque también la pone frente al mundo como expresión de su identidad y como núcleo de aquello que ella tiene que decir a la humanidad. A esto se agrega lo segundo: el título de dignidad *Cristo* (Mesías, Rey), en el que Pedro, inspirado por Dios, intenta resumir el misterio de Jesucristo, es el título vinculado a la figura de David y derivado de la esperanza del Israel sufriente y humillado, para la que vendrá un nuevo David, un rey definitivo, al cual fueron aplicadas las palabras del Salmo 2 de la coronación: «tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (2,7). Es el mismo Jesús quien ha evitado este título, porque él, a pesar de estar sujeto al núcleo de la esperanza de Israel, había señalado muy críticamente la interpretación errónea que se hacía del mismo. Por eso, la sencilla fórmula de Marcos de la profesión de fe en Lucas ya es explicada con el agregado: «tú eres el Mesías de Dios» (Lc 9,20) y en Mateo es ampliada con la fórmula: «tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). En Pablo, el concepto mal comprendido de Cristo —Mesías— es sustituido por la palabra *Kyrios* —Señor—, que en la versión griega del Antiguo Testamento reemplaza al nombre de Dios que no hay que pronunciar, con lo cual manifiesta en forma completamente clara la identificación de Jesús con Dios, su verdadera divinidad. Por medio del desplazamiento del nombre de Dios con la palabra *Señor*, la traducción griega del Antiguo Testamento

había introducido categóricamente la fe bíblica de Dios en el mundo pagano y en definitiva había sacado a luz el carácter monoteísta de esta fe frente a los diversos dioses con sus nombres individuales¹. En la cristología hay que observar un idéntico proceso de transferencia, ya que el tránsito que había realizado la versión griega del Antiguo Testamento en la clarificación de la idea de Dios se lleva a cabo ahora por segunda vez en este ámbito. De esta manera, se pone en evidencia lo que designa la caracterización de Jesús como Cristo: justamente que él es «el Señor», el mismo Dios de Dios y no simplemente un hombre agraciado por Dios².

2. IMÁGENES DEL «JESÚS HISTÓRICO» Y SU ORIGEN

La versión sinóptica, con la profesión de fe petrina en Cesarea de Filipo, nos ayuda a encontrar un vínculo entre esta profesión de fe fundamental y nuestro presente, con lo cual nos ayuda también a clarificar el mandato frente al cual se ven hoy requeridos los cristianos. Según el relato sinóptico, Jesús había preguntado primero a los discípulos por

¹ A. Schmitt ha aludido brevemente a la interpretación universalista de la traducción del nombre de Dios con Kyrios - Señor en la *Septuaginta*, el Antiguo Testamento griego: «Ha sido... la proeza teológica del traductor de la *Septuaginta* asociar por medio de la traducción con Kyrios a Yahveh, el Dios del pequeño pueblo de Israel, con el Dios grande del mundo griego-helenístico, como Dios de todo acontecer en la historia y en la naturaleza», en M. Görg (ed.), *Biblische Notizen*, Cuaderno 17 (München 2002). Schmitt remite para el tema a A. Deissmann, «Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus», en *Neue Jahrbücher für den klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* X, Leipzig 1903, 161-177, así como también W. W. Graf Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte* (Gießen 1928-1929, 4 tomos).

² Para el primer desarrollo de la profesión de fe cristológica me remito al artículo fundamental tanto ahora como antes de H. Schlier, «Die Anfänge des christologischen Credo», en H. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Herder 1970), 13-58.

quién lo tomaba en ese momento «la gente». La respuesta sonó así: unos te tienen por Juan el Bautista, otros por Elías, otros por Jeremías o uno de los profetas. De estas opiniones de la gente, que procedían de la interpretación que ellos hacían del fenómeno Jesús, se separa luego la profesión de fe revelada que Pedro expresa en nombre de los discípulos. Hoy «la gente» no piensa sobre Jesús diferente a lo que lo hacía antes, y en tanto sólo depende de nuestras propias ideas, todos nosotros como tales somos «la gente». Significativo es aquí, por ejemplo, Karl Jaspers, quien considera a Jesús junto a Sócrates, Buda y Confucio como uno de los cuatro «hombres ejemplares»³. En las imágenes del «Jesús histórico» que la exégesis crítica ha presentado desde la época de Reimarus (1694-1768) con el aporte de los métodos de interpretación científica, encontramos antes que nada las opiniones que los hombres desarrollan hoy por sí mismos sobre Jesús. Ciertamente ya al comienzo del siglo XX Albert Schweitzer ha afirmado que «no hay nada más negativo que el resultado de la investigación sobre la vida de Jesús... No le ha sido concedido a la historia separar lo permanente y eterno de la esencia de Jesús de las formas históricas en las que se ha configurado...»⁴. Pero su crítica no avanzó en una forma suficientemente profunda, y por eso también luego de él la construcción del Jesús histórico prosiguió su marcha y ha suplantado a la figura viva, la cual en efecto no puede ser conocida únicamente con los métodos históricos, sino solamente en la fe —en una fe que no aparta la historia sino que sólo abre los ojos para poder comprenderla íntegramente—. La credibilidad de la ciencia, lo cual forma parte de los rasgos que definen a nuestra época, trae consigo que tanto ahora como antes las imágenes cambiantes del Jesús histórico forman la creencia «de la gente» y

³ K. Jaspers, *Die großen Philosophen* (München 1957) 186-228.

⁴ Citado según W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg/München 1958) 305 y ss.

al mismo tiempo, con la reivindicación de la razón autónoma, obstruyen el acceso a la fe. Aquí hay que reconocer simplemente que para la construcción de la figura del Jesús histórico es válido realmente lo que el Fausto de Goethe objeta a Wagner, quien cree en la ciencia: «Lo que ella llama el espíritu de las épocas es en principio el espíritu propio de los señores, espíritu en el que las épocas se miran al espejo».

Al comenzar el siglo XX se encuentra la imagen de Jesús de la teología liberal, imagen que se encuentra trazada convincentemente en el libro de Harnack, *Wesen des Christentums*. Para Harnack es esencial que Jesús pone la moral en lugar del culto y lo individual en lugar de lo colectivo. Jesús es esencialmente un individualista y un moralista: «Jesús tiene siempre a la vista sólo lo individual y el sentimiento continuo del corazón en el amor»⁵. «El Evangelio se agota en el signo distintivo que hemos detallado en las primeras lecciones, nada extraño debe entrometerse: Dios y el alma, el alma y su Dios»⁶. Medio siglo más tarde el Jesús existencialista de Bultmann ha determinado universalmente el pensamiento teológico. Una sola cita podría ilustrar el notable vacío de contenido y, al mismo tiempo, la pasión devota que se expresa en esta imagen de Jesús: «en este sentido la idea divina de Jesús está deshistorizada. Y el hombre considerado bajo esta idea de Dios está deshistorizado, es decir, la relación de Dios y el hombre ha retirado los vínculos con la historia universal... Por Jesús..., el hombre se desmundaniza en virtud de la exigencia de Dios que lo alcanza directamente, lo arranca de esa seguridad y lo pone frente al fin. Y Dios es desmundanizado, en cuanto su obrar es concebido como obrar escatológico: él arranca al hombre de los vínculos mundanos y lo coloca directamente frente a su mirada»⁷. Posteriormente, la *Teología*

⁵ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Stuttgart 1950) 67.

⁶ *Ibid.*, 85.

⁷ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1958) 25 y ss.

de la esperanza de Moltmann (1966) introduce a su vez una nueva imagen de Jesús, que está completamente orientada al futuro y a la promesa: «el conocimiento de Cristo se convierte en el conocimiento anticipado, provisorio y fragmentario de su futuro, precisamente de aquello que él será»⁸. Lo que en Moltmann todavía es pensado con gran seriedad teológica, degenera rápida y posteriormente en el Jesús marxista, en Jesús el revolucionario, quien muere como combatiente por la liberación política y social: Jesús es confundido con Barrabás, Bar Kochba, etc.⁹. Mientras tanto, hay otra vez nuevas imágenes de Jesús, que incluyen a Jesús en las ideas de la New Age y desde allí quieren hacerlo presente.

¿Pero cómo se llega a estas imágenes de Jesús? Ellas están integradas por dos componentes. Uno de ellos es el análisis de los textos evangélicos con los instrumentos de la crítica histórica. En esta crítica se introduce en realidad un supuesto filosófico de gran trascendencia: se supone que la historia es fundamentalmente siempre de una misma clase y que en ella sólo cabe aquello que es posible a partir de las causas de la naturaleza conocidas por nosotros, como también las del obrar humano. Si hay discrepancias respecto a ellas, entonces son transgresiones de un poder divino que superan la siempre eficaz trama de acciones, en consecuencia esas discrepancias no pueden ser históricas; en este caso, el historiador tiene que «explicar» cómo es que se pueden elaborar tales representaciones. Es decir, a partir de las formas literarias como también de la estructura de representación de una época, él tiene que hacer comprensible cómo pueden formarse tales modos de ver y debe retornarlos al ámbito de la racionalidad. Así, estas exposiciones se tornan comprensibles según la crítica, y así sale a la luz su contenido real. No es posible, de acuerdo a esta suposición, que un hombre sea realmente

⁸ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München 1966), 184.

⁹ Cf. en este mismo volumen el inciso «Contemplar a Cristo».

Dios y realice acciones que exigen un poder divino y que rompen la relación causal universal. En consecuencia, las palabras de reivindicación divina que se atribuyen a Jesús y las acciones correspondientes tienen que ser «explicadas», es decir, hay que mostrar cómo se podrían elaborar exposiciones adecuadas y reconducirlas a su núcleo «histórico». De esta preocupación ha surgido una malla, cada vez más complicada, de las hipótesis de las fuentes y de las construcciones históricas de la transmisión, una malla que impresiona en virtud de su esforzada cientificidad, pero que también aparece problemática en virtud de sus contradicciones. Entre tanto, el convencimiento de que «la ciencia» nos dice hoy que todo lo que excede lo meramente humano en la figura de Jesús es «explicable» históricamente, aunque no es históricamente real, se ha grabado fuertemente en la conciencia pública, hasta introducirse profundamente en la comunidad de los creyentes en todas las Iglesias.

A este primer componente, constituido por el método histórico con sus implicaciones filosóficas, se agrega en las imágenes del Jesús histórico un segundo elemento. Los análisis textuales llevan a Jesús al pasado, con lo cual el Jesús de las fuentes no habla con nosotros y no nos dice nada. Pero sin embargo, como Jesús es buscado como una figura actual, en un segundo curso de ideas se añaden a esta figura las ideas e ideales de una época. Efectivamente, esta necesidad no se subordina simplemente a los análisis históricos, sino que obra de tal modo que influye poderosamente en su curso interior, con lo cual constituye en realidad un segundo supuesto filosófico en el mismo trabajo puramente histórico en apariencia. Las explicaciones respecto a la autenticidad o inautenticidad de las palabras de Jesús, la determinación de los procesos de desarrollo y el juicio de las formas literarias dependen esencialmente de aquello que aparece como posible de ser representado en la figura de Jesús. Por ejemplo, a partir de la idea del Jesús revolucionario, del Jesús «de la teología de la libe-

ración», abandonan por un lado toda la complejidad de un texto y convierten en centrales otros elementos que aparecen aludiendo a un bien perdido y postulan otros sentidos que se derivan del hallazgo textual. Las ideas que suponen lo que Jesús no puede ser (Hijo de Dios) y lo que él tenía que ser se convierten en instrumento de interpretación y pueden aparecer en definitiva como fruto de un análisis histórico llevado a cabo con rigor, pero en realidad es únicamente el resultado de supuestos filosóficos.

Procediendo de esta manera, se legitima en forma absoluta el supuesto de la igualdad de las causas eficaces como principio de una crítica histórica. En consecuencia, tanto las leyendas de los santos medievales como también las antiguas historias de milagros fueron regresadas a su núcleo verdadero, y desde allí se ha desarrollado una imagen realista de los acontecimientos históricos. Pero el supuesto legitimado en general —que hay que considerar críticamente las exposiciones de las irrupciones de lo totalmente diferente en el contexto de la historia universal— se vuelve fatal y peligrosa cuando ese supuesto se convierte siempre en una exclusión válida de lo totalmente diferente (es decir, de Dios) que excede a nuestras experiencias habituales. Ésta es precisamente la situación en la que nos encontramos: nuestra forma de cientificidad prohíbe a Dios el acceso al mundo. J. Monod ha formulado drásticamente este principio para el ámbito de las ciencias naturales: «pilar fundamental del método científico es el postulado de la objetividad de la naturaleza. Esto significa negarse *sistemáticamente* a toda reflexión que pueda conducir a un conocimiento “verdadero”, cuando se interpretan las manifestaciones mediante una causa final, es decir, un “proyecto”». Sobre la exigencia de objetividad así definida por él nos dice luego: «es un postulado puro, siempre imposible de demostrar, pues es evidentemente imposible imaginar un experimento por el cual se pueda demostrar... la no-existencia de un proyecto... Pero la objetividad misma

nos obliga a reconocer y añadir el carácter teleonómico de los seres vivos que realizan un proyecto en sus estructuras y producciones. Aquí hay entonces, aparentemente al menos, una profunda contradicción teórica del conocimiento»¹⁰. Monod ha intentado solucionar esta contradicción en el ámbito de la naturaleza mediante la tesis de que todo el concierto de la naturaleza animada habría derivado de ruidos incómodos¹¹. Siguiendo únicamente el postulado no demostrable de la *no-existencia* de un proyecto, postulado que él considera el fundamento de toda científicidad, Monod ha asumido esta tesis absurda. La contradicción no es tan visible en el ámbito de la historia. Pero justamente frente a la figura de Jesús se llega en realidad a una contradicción semejante, si se quiere mantener radicalmente «el principio de la objetividad», es decir, la exclusión de toda posibilidad de un obrar divino en la historia. En el área de la historia, las imágenes contradictorias del Jesús histórico son expresión del desatino que supone un principio de la objetividad que es llevado más allá de sus límites. Por eso ahora hay también aquí «ruidos incómodos», desarrollos y combinaciones casuales que han producido el misterio de la figura de Jesús, tal como nos lo presenta el Nuevo Testamento y tal como en la fe, a lo largo de los siglos, se ha convertido en una senda de luz para los hombres.

Si el «postulado de la objetividad» posee una validez absoluta ilimitada, todo lo que tiene que ver con Dios y su manifestación en la historia puede ser trasladado solamente a las experiencias y sensaciones del sujeto. Es entonces «subjetivo» el postulado en el que queda sin respuesta el problema del modo de la realidad, la cual debe someterse a lo «subjetivo». En consecuencia, Jesús no puede ser Dios, sino que en todo caso él ha hecho una particular *experiencia de Dios*. Por eso,

¹⁰ J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit* (München 1973, original en francés, Paris 1970) 30.

¹¹ *Ibid.*, 149.

bajo este supuesto no hay un obrar real de Dios en el mundo y, en consecuencia, tampoco un efectivo hablar de Dios, así como tampoco ninguna «revelación» en sentido auténtico. Aquí sólo hay experiencias religiosas (subjetivas) de hombres particularmente sensibles, y reflejos inexplicables y fragmentarios de una realidad a la que nos intentamos aferrar, pero que sin embargo no pueden ser una irrupción de esta realidad misma: están las luces, pero no la Luz; están las palabras, pero no la Palabra. En esta situación es inevitable el relativismo religioso. En consecuencia, muy bien se puede agregar —tal como acontece también hoy fuera del cristianismo— que Jesús es una figura de grandes experiencias religiosas, un iluminado y un iluminador. Pero su experiencia permanece sin embargo como un fragmento, y junto a ella hay otras experiencias y otras iluminaciones que jamás podemos reunir en una totalidad y que en definitiva de alguna manera tienen el mismo rango, y que quizás también se completan de alguna manera. Por eso, de todas estas experiencias sólo queda seleccionar lo siempre accesible y beneficioso la mayoría de las veces para el individuo: la subjetividad y quizás el cálculo de los resultados constituyen entonces la instancia última en cuestiones de religión. Para esta concepción religiosa, considerar a Jesús como el Mesías único y universal se convierte en una pura actitud arrogante.

3. FE Y SEGUIMIENTO COMO ACCESO AL JESÚS REAL

El auténtico problema en la búsqueda de Jesús, del Jesús real, es el problema de Dios, o más precisamente, la ausencia de Dios en nuestro mundo, la «crisis de Dios», como la ha llamado J. B. Metz. Si no resolvemos esta crisis, tampoco encontraremos a Jesús. Nadie puede ir hacia Jesús, si el Padre no lo atrae, dice Jesús en el evangelio joánico (6,44). Hasta cierto punto, este principio teológico se puede verificar em-

píricamente también hoy. Si llegamos a conocer a Dios Padre, tal como Jesús lo ha presentado, entonces sus palabras iluminan imprevistamente bajo una luz completamente distinta, entonces todo se vuelve razonable y creíble, entonces el Padre nos lleva al Hijo, de la misma manera que el Hijo antes nos ha llevado al Padre. Tenemos que plantear nuevamente la pregunta con toda seriedad: ¿existe Dios, y él es realmente Dios, es decir, es capaz de obrar en el mundo y de ponernos en relación con él? «Mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando», dice Jesús en el evangelio joánico (Jn 5,17), y con esto se enfrenta a la imagen de Dios propia del deísmo, según la cual Dios se ha retirado luego del *Big Bang* y ahora no puede obrar más. Justamente de esto trata esta pregunta: ¿existe el Dios que obra, o no existe? ¿Dios es Dios, o no lo es? Monod ha dicho que el principio de objetividad es el principio de toda ciencia, pero el principio mismo no es fundamentable. Ahora bien, en definitiva tampoco es fundamentable la pregunta que se plantea si hay o no un Dios que actúa. Monod justifica el principio de objetividad basado en sus consecuencias científicas. Esto es totalmente similar a la decisión a favor de Dios: en definitiva es una decisión a favor de la razón y una decisión respecto a si el bien y el mal, la verdad y la falsedad son simplemente categorías subjetivas o son realidad. En este sentido, al principio está la fe, la única que ofrece su dignidad y su amplitud a la razón.

En las cuestiones últimas que preocupan al hombre no hay que separar más pensamiento y existencia. La decisión a favor de Dios es una decisión del pensamiento y al mismo tiempo de la vida, es decir, ambos se condicionan recíprocamente. En sus *Confesiones*, san Agustín ha descrito dramáticamente este vínculo. Él habla de la forma de vida errada de una existencia orientada totalmente a lo material, formas que se convierten en hábitos, hábitos que se convierten en necesidades y finalmente en cadenas, en ceguera del corazón. Él habla de los intentos por evadirse y de estar liberado del ca-

mino hacia Dios, hacia el Dios que obra, y compara esto con la situación de un soñador, a quien su sueño lo tiene encarcelado, quien intenta despabilarse y evadirse y sin embargo siempre recae una y otra vez en el mundo de los sueños. Habla respecto a la forma en que, por así decir, él se había escudado en su propia espalda y respecto a la forma cómo Dios lo arrancó de su madriguera a través de la palabra de un amigo, de tal modo que él tuvo que mirarse a sí a la cara¹². A un nuevo conocimiento le corresponde una vida renovada, la cual abre nuevamente nuestro horizonte cerrado. De este modo, la Iglesia antigua ha considerado el proceso de conversión a la fe como un camino absolutamente intelectual, en el que el hombre se confronta con la «doctrina de la verdad» y sus argumentos, pero también obtiene una nueva comunidad de vida, en la que se vuelven posibles para él nuevas experiencias y aperturas interiores. Justamente en nuestra época se exigen sin más nuevas formas de catecumenado: el camino para conocer a Dios y a Cristo es un camino de vida. Expresado bíblicamente: para conocer a Cristo es necesario seguirlo, ya que únicamente así experimentamos dónde vive. A la pregunta «¿dónde vives?», su respuesta resuena en forma ininterrumpida: «Venid y lo veréis» (Jn 1,38 y ss.). De este modo, los discípulos podían dar otra respuesta a la pregunta sobre Jesús, distinta a la que daba «la gente», porque ellos estaban en comunidad de vida con él. Sólo así, para decirlo con Platón, somos llevados desde la «caverna» que consideramos que es el mundo y que sin embargo sólo es una parte limitada de él¹³.

«A Dios nadie lo ha visto jamás; es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado», dice en el Evangelio según Juan (1,18). En efecto, a Dios nadie lo ha

¹² Cf. Confesiones VIII 5, 12 y VIII 7, 16. Tractatus in Joannes 17, 7 y ss. CCL 36, 174 y ss.

¹³ Cf. Platón, *Politeia* [República], VII 514 a-518 d.

visto. Las visiones de los grandes iluminados de la historia de las religiones permanecen siempre como visiones lejanas, «en sombras e imágenes». Solamente Dios se conoce totalmente a sí mismo, solamente Dios ve a Dios. Y es por eso que sólo el que es Dios podía realmente contar de él y reunir en una totalidad las visiones contradictorias, aun cuando efectivamente lo dicho en palabras humanas siempre puede reproducir solamente desde lejos el resplandor de la luz de la verdad del mismo Dios que es inconcebible para nosotros y que nos deslumbra. Pero es esencial que la diferencia entre lo que dice el Hijo (quien reposa en el corazón del Padre) y las visiones lejanas de los iluminados siga siendo abismal, puesto que solamente ÉL es Dios, todos los demás palpan a Dios de lejos. Sólo él puede decir «yo soy el Camino, la Verdad y la Vida», todos los demás pueden mostrar partes del camino, pero ellos no son el camino. Podemos afirmar que únicamente en Jesucristo se ensamblan Dios y el hombre, el infinito y lo finito, el creador y la creatura. El hombre ha encontrado lugar en Dios. El tránsito de la distancia infinita entre el Creador y la creatura sólo puede ser efectuado por él mismo. Solamente aquél que es Dios y hombre es el puente del ser desde uno hacia el otro, y por eso él lo es para todos, no sólo para él mismo. Así como la verdad es sólo una para todos, así también sólo Dios mismo, el Único, en la humanidad del Hijo puede ser el puente desde sí mismo hacia sí mismo y desde sí mismo hacia el hombre y nuevamente hacia Dios.

4. ¿DERECHO A LA MISIÓN?¹⁴

Pero ahora se plantea nuevamente una pregunta importante: ¿no es arrogante hablar de la verdad en cuestiones de

¹⁴ Para las siguientes consideraciones puedo remitir a mi libro *Glaube - Wahrheit - Toleranz* (Herder 2003).

religión, o incluso afirmar que se ha conocido la verdad en la propia religión, por cierto el único conocimiento de la verdad que no gasta energías fuera de ella, en otros conocimientos, sino que recoge los trozos dispersos y los aglutina en la unidad? Hoy se ha convertido en un eslogan de una fuerza de penetración irresistible rechazar a aquéllos ingenuos, y a la vez arrogantes, de quienes se puede decir mal que creían «tener» la verdad. Tales personas, así parece, son incapaces de dialogar y en definitiva no hay que tomarlos en serio: nadie «tiene» la verdad, todos nosotros deberíamos estar siempre en su búsqueda. Pero por el contrario, hay que preguntar: ¿qué es la búsqueda de una cosa que nadie puede alcanzar? ¿Ella busca realmente, o en realidad no quiere encontrar, porque no puede ofrecer lo encontrado? ¿Y en realidad no ha sido convertido en una caricatura el pensamiento de aquéllos de quienes se dice que creían «tener» la verdad? Naturalmente, la verdad no puede consistir en una posesión, la relación con ella tiene que ser siempre una aceptación humilde, la cual tiene conocimiento de su propia contingencia y acepta el conocimiento como un don, del cual yo puedo llegar a ser indigno, del cual no me puedo gloriar como si fuese asunto mío exclusivamente. Si me es dado, entonces hay una responsabilidad que también me compete frente a los demás. Además, el dogma también afirma que la semejanza entre lo conocido por nosotros y la realidad auténtica es en sí misma infinitamente más grande que la semejanza (*Conc. Lat. IV, DS § 806*). Pero sin embargo, esta semejanza infinita no convierte al conocimiento en no-conocimiento, es decir, la verdad no se convierte en falsedad. Me parece que esta actitud se puede llegar a confundir con la arrogancia: ¿no es arrogante decir que Dios no nos puede hacer el regalo de la verdad? ¿No es arrogante decir que él no nos puede abrir los ojos? ¿No es despreciar a Dios decir que hemos nacido ciegos y que la verdad no es cuestión nuestra? ¿No es una degradación del hombre y de su deseo vehemente de Dios conocernos sólo como per-

sonas que están eternamente a tientas en la oscuridad? Ésta es la verdadera arrogancia: justamente creer que nosotros mismos podríamos ocupar y determinar el lugar de Dios, quiénes somos y lo que hacemos, y lo que queremos de nosotros y del mundo. En el resto, conocimiento y búsqueda no se excluyen. Tanto en san Gregorio de Nisa como en san Agustín hay textos magníficos que muestran y afirman no sólo la infinitud de la grandeza de Dios, sino que todo hallazgo de una búsqueda profunda se diluye y que nuestra alegría eterna será buscar el rostro de Dios, es decir, caminar infinitamente en un descubrimiento siempre nuevo y alegre hacia el infinito y así experimentar la aventura del amor eterno como respuesta a nuestra sed de felicidad.

En efecto, frente a todas las otras explicaciones y a todas las otras palabras, nuestra fe puede parecer arrogante al no-cristiano, al manifestar que Jesús no es simplemente un iluminado sino el Hijo, la Palabra misma. Y tan urgente es esto que no consideramos un conocimiento tal como producto nuestro, sino que permanecemos fieles a la verdad al afirmar que el encuentro con la Palabra también es para nosotros sólo un don que nos fue entregado para que lo transmitamos gratuitamente, tal como lo hemos recibido. Dios ha elegido crearnos para que todos mutuamente intercedamos unos por otros, y humildemente sólo podemos reconocernos como mensajeros indignos que no se predicán a sí mismos sino que con un santo temor hablamos de aquello que no es nuestro sino que procede de Dios.

Sólo así se comprende qué es el mandato misionero, que de ninguna manera puede significar un colonialismo espiritual o un avasallamiento de los demás bajo el dominio de mi cultura y de mis ideas. El modelo de la misión está en el camino de los apóstoles y de la Iglesia primitiva, diseñado claramente en primer lugar en el discurso misionero de Jesús. La misión reclama ante todo la disponibilidad para el martirio, disponibilidad para perderse a sí mismo a causa de la

verdad y a causa de los otros: sólo así la disponibilidad se vuelve digna de fe. Ésta fue la situación de la misión y así será siempre. Sólo así se instituye el primado de la verdad, y así también se supera la idea de la arrogancia desde adentro. La verdad no puede ni necesita tener otra arma que no sea ella misma. Aquél que cree ha encontrado en la verdad la perla por la cual él está dispuesto a ofrecer todo lo demás y también a sí mismo, porque sabe que él se encuentra al perderse, porque sabe que sólo el grano de trigo que cae en tierra y muere produce un gran fruto. Aquél que cree y puede decir «hemos encontrado al amor» tiene que transmitir lo obsequiado. Él sabe que con esto no hace violencia a nadie, no arruina la identidad de nadie, no quebranta culturas sino que hace libre a sus propias posibles grandezas; él sabe que es necesario hacerse responsables: «Porque el hecho de predicar el evangelio no es para mí un motivo de orgullo, ése es mi sino, ¡pobre de mí si no lo anunciara!» (1 Cor 9,16). Mucho antes que Pablo, ya Jeremías había hablado a partir de una experiencia semejante: «La palabra del Señor se me volvió escarnio y burla constantes, y me dije: “no me acordaré de él, no hablaré más en su nombre”. Pero la sentía dentro como fuego ardiente encerrado en los huesos [...]» (Jr 20,8-9). Me parece que en definitiva hay que comprender desde aquí la parábola del siervo cobarde, que por miedo esconde el dinero de su señor, para ponerlo a salvo y posteriormente poder devolvérselo, en lugar de invertir el dinero como los otros siervos y así multiplicarlo. El «talento» regalado a nosotros, el tesoro de la verdad, no debe ser ocultado, tiene que ser repartido resuelta y humildemente, para que obre y (aquí cambiamos la imagen) se abra paso y renueve como levadura a la humanidad. En esta instancia, hoy en Occidente somos rápidos para enterrar el tesoro, tanto por cobardía —frente a la exigencia de introducirlo en el anillo de nuestra historia y quizás fracasar (lo que es clara increencia)— como también por negligencia: lo enterramos, porque nosotros mismos tampoco queremos ser im-

portunados por eso, puesto que podríamos vivir tranquilos nuestra propia vida sin el peso de su responsabilidad. Pero el don del conocimiento de Dios, el don de su amor que nos contempla en el corazón abierto de Jesús tendría que apremiarnos, para hacer que todos los confines de la tierra puedan contemplar la salvación de Dios (Is 52,10; Sal 98,3).

5. LA POSICIÓN DE LA FE EN CRISTO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES Y EN LA HISTORIA DEL ESPÍRITU

Todavía hay que plantear un problema. La Palabra encarnada no ha entrado en un mundo que no quería saber absolutamente nada de ella, sino que ha enviado previamente sus destellos al mundo y así ha despertado la aspiración de la humanidad. Ella es la luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo (Jn 1,9). En este contexto, los Padres de la Iglesia han hablado de las «semillas del Verbo» que ellos han buscado y encontrado en el mundo precristiano. Este concepto se ha convertido hoy con toda razón en un pensamiento central en la búsqueda de la correcta determinación de la relación entre la fe cristiana y el mundo de las religiones. En efecto, si se lo sigue estrictamente, en los respectivos trabajos nos encontramos con algo inesperado que, tal como puedo verlo, se podría decir que encandila. Los Padres de la Iglesia no han encontrado las semillas del Verbo en las religiones del mundo, sino en la filosofía, es decir, en el proceso de la razón crítica frente a las religiones, en la historia progresiva de la razón, no en la historia de las religiones¹⁵. Los Padres de la Iglesia vieron allí la prehistoria auténtica del cristianismo, allí donde el hombre ha suministrado costumbres y tradiciones para el Logos, es decir, para la comprensión del mundo y de lo divino a partir de la potencia

¹⁵ Cf. para esto, además de mi libro citado en la nota 14, en particular también M. Friedrowicz, *Apologie im frühen Christentum* (Paderborn 2000).

de la razón. En este sentido, ellos no han añadido primariamente el cristianismo al ámbito de la religión, porque no lo consideraban como una de las religiones, sino que lo han agregado al proceso concluyente de la razón. Aquí hay que anotar entre paréntesis que el concepto universal de «religión», con el que hoy nombramos a los más diversos fenómenos y entre otros también al cristianismo, sólo se formó en el curso de la época moderna, y como tal presenta una generalización problemática, que ya contiene en sí una decisión previa discutible¹⁶. No se llega a conocer lo peculiar de la fe cristiana y su posición específica en la historia espiritual de la humanidad, si se pasa por alto este estado de cosas. En sus orígenes, a causa de la búsqueda de la verdad, el cristianismo se pone del lado de la razón crítica de la religión y se ve primariamente preparado por ella.

Ahora bien, esto no significa que el cristianismo se asiente simplemente como filosofía frente a las religiones, si bien la propia caracterización del cristianismo como verdadera filosofía pertenece a los fundamentos de la Iglesia antigua. A pesar de ello, tenemos que decir que Karl Barth se equivocaba cuando afirmaba que el cristianismo en general nada tiene que ver con la religión, de tal modo que la moda que le siguió postuló el «cristianismo desprovisto de religión» y finalmente pudo aceptar también la «muerte de Dios» en su repertorio. No, el cristianismo ha podido unirse a las religiones en las formas de adoración de Dios, en la forma de la liturgia y en las diversas formas de modos de vida (¡el monacato!), también a partir de los espacios se ha equiparado con ellas en la continuidad del culto, al mismo tiempo que renovaba los contenidos que portaban. El ejemplo más impresionante de tal continuidad en la transformación es la imagen de Nuestra

¹⁶ Cf. para esta cuestión la obra en tres tomos de E. Feil, *Religio* I-III (Göttingen 1986, 1997 y 2001), así como la extensa valoración de la obra por G. Wenz, «Neues zur Gretchenfrage. Ernst Feils Untersuchungen zur Geschichte des Religionsbegriffs», en *HK* 57 (2003-11-27), 359-364.

Señora de Guadalupe. Su veneración comienza en el lugar en el que anteriormente había una significativa imagen de «nuestra venerada Madre Serpiente», una importante diosa pagana. Pero que ella muestre su rostro sin máscara, significa «que ella no es una diosa, sino una madre compasiva, pues los dioses indios llevaban una máscara. Esto se continúa y profundiza por el símbolo del sol, de la luna y de las estrellas. Ella es más grande que los dioses vernáculos, porque ella tapa al sol, sin embargo no lo apaga. La mujer es más poderosa que la divinidad suprema, el Dios Sol; es más poderosa que la luna, está allí sobre ella, pero no la aplasta [...]»¹⁷. En las formas y símbolos con que aparece ha recibido toda la riqueza de las religiones precedentes y es guiada a la unidad desde un nuevo centro que procede de una nueva altura. Por así decir, está más allá de las religiones, pero no las aplasta. Guadalupe es entonces en muchos respectos una imagen para la relación del cristianismo con las religiones: todas las corrientes confluyen en ella, son purificadas y renovadas, pero no son aniquiladas. Hay también una imagen para la relación de la verdad de Jesucristo con las verdades de las religiones: la verdad no destruye, sino que purifica y une.

El cristianismo no pertenece sencillamente a la historia de las religiones, pero evidentemente tampoco pertenece a la historia de la crítica religiosa, del entendimiento que se basta a sí mismo. En sus discursos, los Padres de la Iglesia han distinguido entre *ratio*, el mero entendimiento, e *intellectus*, la capacidad de visión espiritual del hombre, la cual llega más lejos que el mero entendimiento. Precisamente ésta es la esencia de la sabiduría, es decir, de la fe que es sabiduría: ella hace estallar la restricción del mero entendimiento y la mirada amplia recibe nuevamente fuerzas, para ver aquello a lo cual el

¹⁷ H. Rzepkowski, «Guadalupe», en R. Bäumer - L. Scheffczyk (eds.), *Marienlexikon* III, 38-42, cita en página 40.

hombre está llamado. Para la fe cristiana es significativo que el cristianismo ponga a la razón y a la religión en relación mutua y en una forma totalmente novedosa, para orientar al hombre hacia la verdad y no dejar a la religión hundirse en lo cotidiano, sino vivir bajo la exigencia de la verdad.

Por eso, como cristiano no se puede decir simplemente que cada uno tendría que vivir en la religión que le ha tocado en virtud de sus circunstancias históricas, porque a su manera todas ellas son caminos de salvación. Si se procede de este modo, la religión se convierte de hecho en una mera costumbre y se separa de la verdad. En consecuencia, ella termina en el ámbito de la psicología (experiencias y enfoques subjetivos) y de la sociología (configuración ritual de los ordenamientos comunitarios), pero de ninguna manera presenta al hombre. En definitiva, ella no guía a los hombres mancomunados entre sí, sino que justamente inhabita en los problemas esenciales del ser humano en sus respectivas tradiciones, con lo cual separa a unas de otras. El salto hacia la fe cristiana ha sido posible porque había en Israel hombres y mujeres de corazón inquieto, quienes no estaban contentos con las costumbres habituales, razón por la cual buscaban ansiosamente la grandeza: María, Isabel, los doce apóstoles y todos aquéllos que aparecen en el Nuevo Testamento. La Iglesia de los gentiles ha sido posible, porque tanto en el Mar Mediterráneo como en Cercano Oriente y Asia Central, donde llegaron los misioneros, había hombres y mujeres esperando, a quienes no les bastaba lo encontrado, sino que buscaban la estrella que tenía que mostrarles el camino hacia el verdadero salvador del mundo. El discurso sobre el único y universal mediador Jesucristo no incluye un desprecio de las otras religiones, pero se opone decididamente a la resignación de la incapacidad para la verdad y a la quietud indolente del «dejar vigente todo». Ella apela al deseo del corazón inserto en todos los hombres, al deseo que espera la grandeza, Dios mismo, la verdad común a todos. Por otra parte, esto afecta a los cristianos, ya que tampoco ellos se satisfacen con un cristianis-

mo habitual, con el mero ritualismo y con las costumbres convencionales. También ellos tienen que forzar siempre el hábito, para encontrar la verdad que se ha hecho carne en Jesucristo¹⁸.

6. CRISTO Y LA IGLESIA

Con todo esto he intentado responder al desafío del tema «La unicidad y universalidad del Cristo salvador». Pero nuestro tema está dividido en dos partes, ya que se agrega al título la expresión «y de la Iglesia». Esto se corresponde con el carácter dual de la Declaración *Dominus Iesus*. En consecuencia, ahora tendría que continuar efectivamente una segunda exposición que debería estar dedicada al tema de la Iglesia. Pero esto sería forzar el marco aquí aducido, lo cual quizás no es tan malo, pues si se conoce y se acepta la unicidad de Jesucristo, entonces el camino hacia la Iglesia se da totalmente por sí mismo. Por cierto, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha sido criticada, muchas veces violentamente, por el hecho de que a su testimonio sobre la unicidad de Jesucristo ha añadido todavía una parte eclesiológica. En esto se vio un ejemplo de estorbo ecuménico o incluso un «accidente de trabajo». Pero quien habla de Jesucristo como el mediador para todos, también para todas las épocas, no puede guardar silencio sobre el hecho y el modo en que Cristo está siempre personalmente presente y no permanece en el pasado. Ahora

¹⁸ En los Padres de la Iglesia aparece «costumbre» justamente como sinónimo de paganismo. J. Holdt describe así, en colaboración con H. Rahner, el modo de ver de Clemente de Alejandría: «*Synetheia*» (= costumbre) es la síntesis del paganismo antiguo... La verdad cristiana es dura y amarga como un remedio, la «costumbre» es dulce y agradable. La fe libera, la costumbre «subyuga y encadena...». J. Holdt, *Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken* (Paderborn 1997) 119. Cf. también Christian Gnllka, *Chrësis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, II. *Kultur und Konversion* (Basel 1993) 116 y ss.

bien, esta presencia cristológica se llama Iglesia. Ésta se basa en el hecho de que Cristo siempre cumple su promesa: «Mirad que yo estoy con vosotros cada día, hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). Esta presencia permanente se da de tal modo que él siempre crea un cuerpo, en el que reúne a los hombres y en quienes prolonga su corporalidad. Justamente él no es Cristo solamente ayer, sino que es Cristo hoy y para siempre (Heb 13,8). Pero si él es único, entonces este «cuerpo» a su vez sólo puede ser único, a pesar de que empíricamente aparece desgarrado. En consecuencia, esta unidad no puede ser una utopía o trasladada a la escatología, por así decir también tiene que ser materializada en la misma historia, incluso debe ser personificada allí. Si es cierto que toda salvación tiene que ver con él (en cualquier forma que sea siempre) y que la Iglesia es inseparable de él, entonces es claro que esta Iglesia participa en su mediación universal y que en toda referencia a él también está contenida de alguna manera la Iglesia. Yo quisiera concluir con el gran himno a Cristo de la Carta a los Colosenses, en la que la grandeza universalmente extendida de Cristo, su ser divino y su humanidad es proclamada como su mediación salvífica que incluye a todos: «gracias con alegría al Padre, que os ha hecho dignos de tener parte en la herencia de los consagrados, en la luz. Porque él nos sacó del dominio de las tinieblas para trasladarnos al Reino de su Hijo querido, por quien obtenemos la redención, el perdón de los pecados. Éste es imagen de Dios invisible, nacido antes que toda criatura, pues por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible [...]. Él es modelo y fin del universo creado, él es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia. Él es también la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia. Él es el principio, el primero en nacer de la muerte, para tener en todo la primacía [...]» (Col 1,12-18). Añadimos como respuesta nuestra la conclusión de la Segunda carta de san Pedro: «A él la gloria ahora y hasta el día eterno, amén» (3,18).

II

CONTEMPLAR A CRISTO. LA FIGURA DE CRISTO REFLEJADA EN LA HISTORIA DE LAS TENTACIONES

1. MEDITACIÓN PREVIA SOBRE EL SENTIDO PERMANENTE DEL AÑO JUBILAR 2000

Desde su primera encíclica *Redemptor hominis* (1978) el Papa Juan Pablo II preparó el Gran Jubileo de Cristo para el año 2000, e intentó desde entonces darle una profunda consistencia interior. En 1994 él agregó una Carta apostólica —*Tertio millennio adveniente*— para la preparación del Jubileo y al final del Jubileo (el 6 de enero de 2001), con el hermoso texto *Novo millennio ineunte*, se ha esforzado en presentar su significación permanente. A pesar de todo, parece hoy nuevamente que el Gran Jubileo ha sido olvidado. Se impone entonces la pregunta: ¿esta celebración todavía tiene algo que decirnos?

Al comienzo del tiempo de Cuaresma de 1997 he expuesto las siguientes meditaciones en la Basílica de san Juan de Letrán, en Roma, como preludio para los esfuerzos de la diócesis de Roma en torno a una correcta preparación al Año Jubilar. En la relectura, luego de seis años, he encontrado que estas meditaciones también sirven como respuesta a la pregunta planteada: me parece que pueden ayudar a entender lo que es el testimonio permanente de la gran fiesta de Cristo, lo que llamamos «el Año Santo». Un primer acercamiento lo ofrece la frase de *Tertio millennio ineunte*, según la cual hay que entender esencialmente el Jubileo como purificación y renovación de nuestra memoria. Es necesaria la purificación de la memoria, para que pueda llegar lo nuevo, para que el futuro se pueda abrir y a la vez, en el tiempo y a

partir del tiempo, se puedan abrir a la vez las puertas a la eternidad. Por medio de la memoria, el tiempo se hace perceptible para nosotros como una realidad continua pese a todo acaso. En la memoria, el pasado se conserva como presente. Lo que el presente significa para nosotros depende de nuestra memoria, que organiza unidades de tiempo más o menos grandes como mi ahora, como nuestro tiempo, y así permite también programar el futuro y tomar decisiones para el porvenir. La capacidad de futuro del hombre depende de las raíces que él tiene, de cómo él puede acoger en sí mismo el pasado y, a partir de éste, elaborar criterios de acción y de juicio. La memoria puede envenenarse por el odio, por la desilusión, por las falsas esperanzas y por las mentiras arraigadas, con lo cual no puede desarrollarse un verdadero futuro. La memoria puede ser superficial, miope, y también entonces está abierta a las mentiras y a la desviación, de tal modo que una vez más peligra el futuro.

Por eso es continuamente necesaria la purificación de la memoria, para que como agua cristalina pueda hacer visible el fondo y acoger en sí el reflejo del sol, el reflejo de la luz de lo alto. Para esto sirve el Gran Jubileo, en el que, ante todo, volvemos a contemplar el fundamento de nuestro cómputo del tiempo. Los regímenes ateos, que no quieren hablar de Cristo y que no obstante ello no se quieren sustraer al cómputo occidental del tiempo, sustituyen las palabras «antes del nacimiento de Cristo» y «después del nacimiento de Cristo» con fórmulas como «antes y después del cambio de los tiempos», o con fórmulas análogas. Pero esto no hace más que reforzar el interrogante: ¿qué ha cambiado en ese entonces? ¿Cómo es que en ese momento está el comienzo de una nueva historia, de tal forma que a partir de entonces el tiempo comienza de nuevo? ¿Cómo es que ya no contamos el tiempo tomando como punto de partida la fundación de Roma, las Olimpiadas, los años de un soberano o incluso la creación del mundo? ¿Tiene aún importancia para nosotros ese inicio

de hace dos mil años? ¿Qué trae para nosotros, qué nos dice? ¿O este comienzo se ha convertido para nosotros en algo carente de significado, sólo es una convención técnica que conservamos por motivos puramente pragmáticos? Pero entonces, ¿qué es lo que orienta nuestra historia? ¿Ésta es como un barco que de hecho no lleva ningún rumbo y ahora simplemente prosigue su viaje, esperando que en alguna parte haya un final?

De ninguna manera los interrogantes que plantea el año 2000 afectan sólo a los cristianos, si bien se refiere a ellos de modo particular. Este Jubileo nos debe brindar la ocasión de interrogarnos sobre el misterioso inicio que ha cincelado tan fuertemente la historia, hasta el punto de que ésta lo considere claramente como el inicio a partir del cual vivimos y, al mismo tiempo, como el fin hacia el que nos dirigimos. En efecto, creer en Cristo como el inicio de ninguna manera significa que ahora todo lo esencial subyace en el pasado. Creer que el cristianismo sería esencialmente una religión del pasado, para la que únicamente el pasado sería normativo y todo tiempo venidero debería quedar encadenado a una realidad pasada, es una imagen que se ha impuesto cada vez más entre los hombres, en virtud de un concepto falso de la Revelación y de su conclusión con la muerte de los apóstoles, y ha provocado el abandono del cristianismo. Si se concibe la Revelación como una serie de comunicaciones sobrenaturales que acontecieron en la época de la actividad de Jesús y que concluyeron definitivamente con la muerte de los apóstoles, entonces de hecho, en la práctica, se entiende la fe sólo como el vínculo con un edificio intelectual erigido en el pasado. Pero este concepto historicista e intelectualista de Revelación, que se ha ido explicitando paulatinamente en la época moderna, es absolutamente falso. En efecto, la Revelación no está constituida por una serie de afirmaciones, puesto que ella es Cristo mismo: Él es el Logos, la Palabra que abarca todo, en la que Dios se expresa a sí mismo, y al que por eso llamamos el Hijo de Dios.

Este Logos único se ha comunicado efectivamente con palabras normativas, en las que nos presenta lo que él es. Pero la Palabra es siempre más grande que las palabras y nunca se agota en las palabras. Al contrario, las palabras participan del carácter inagotable de la Palabra, se descubren a partir de ella y así crecen con el encuentro de todas las generaciones y con la llegada de cada generación: «la comprensión de las palabras divinas crece con su continua lectura», dice san Gregorio Magno¹⁹. A partir de allí se comprende la amplia apertura de la cristología y del concepto de Revelación que se encuentra en el evangelio de san Juan: «Mucho me queda por deciros, pero no podéis con tanto ahora; cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os irá guiando en la verdad toda, porque no hablará en su nombre, sino comunicará lo que le digan y os interpretará lo que vaya viniendo» (Jn 16,12-13). En su evangelio, san Juan ha desarrollado una primera teología de la memoria, según la cual esta última no es sólo un lugar de conservación mecánica para almacenar informaciones, como la computadora: también es eso, pero es mucho más que eso. Dado que lo que se conserva aquí coincide con lo nuevo, también el pasado recibe luz, y ahora se descubre y se reconoce en él lo que antes no era para nada visible. Lo igual permanece, pero sin embargo crece. Descubrimos cada vez más la Palabra en las palabras, con lo cual es siempre la misma Revelación, pero sin embargo de generación en generación se manifiesta y se abre en toda su plenitud, incluso en una forma nueva en cada momento presente de la propia vida. En Cristo, Dios nos ha dado a su Hijo, se ha dado a sí mismo, nos ha dado toda su Palabra: más no podía darnos. En este sentido, la Revelación ha concluido. Pero dado que esta Palabra es Dios mismo y que todas las palabras remiten a la Palabra, precisamente por esto la Revelación nunca es sólo pasado, sino siempre presente y futuro, y

¹⁹ *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 94; Gregorio Magno, *Homilía sobre Ezequiel*, 1, 7-8: PL 76, 843 D.

siempre al mismo tiempo anclaje de nuestra vida en la eternidad como también apertura hacia ella: la garantía de la verdadera vida, que es más fuerte que la muerte. A causa de esto, Cristo es el que vino y al mismo tiempo el que viene; por eso creemos en el Redentor que ya ha venido y, sin embargo, al mismo tiempo lo esperamos: ¡*Maranatha!*

Se entendía falsamente al Gran Jubileo, y tenía que terminar desilusionando, cuando se lo asociaba con especulaciones fantasiosas de un cambio de época o se anticipaban catástrofes y calamidades. Pero también se lo entendía falsamente, cuando se pensaba que en él se celebraban solamente realidades pasadas, como acontece en las grandes fiestas conmemorativas. Festejar a Cristo en el 2000 se diferencia de los restantes jubileos, dado que guarda relación con las tres dimensiones del tiempo y con la esperanza en la eternidad. Por un lado, significaba ciertamente recordar a Cristo que vino y aprender a conocerlo más íntimamente, pero por otro lado, significa también volver a mirar el fundamento permanente y básico de nuestra vida y de nuestra historia, y abrirse nuevamente a él; significa entonces lograr una orientación para el futuro y, al mismo tiempo, abrir la prisión del tiempo: encontrar el acceso a lo que permanece para siempre. Por eso el Papa había señalado en una forma completamente práctica, como tarea particular del año 1997, dedicado a Cristo, «retornar con renovado interés a la Sagrada Escritura» y buscar redescubrir «el bautismo como fundamento de la existencia cristiana»²⁰.

2. EL RELATO DE LAS TENTACIONES DE JESÚS COMO ESPEJO DE SU FIGURA

Quisiera mostrar ahora en un texto bíblico particular de qué manera descubrimos en él a Cristo, cómo dirigimos

²⁰ Exhortación apostólica *Tertio millennio adveniente*, 40 y 41.

nuestra mirada hacia él y de qué modo podemos encontrar la justa orientación de la vida y, en consecuencia, de la historia. En cierta forma, la interpretación debe ser hecha en el sentido precisamente expuesto, como una apertura de la memoria cristiana que, a partir de la visión de Cristo, purifica nuestra mirada y nos ayuda a ver correctamente. Para esto he elegido el texto que ya desde el cristianismo primitivo está puesto al comienzo de la *Quadragesima* (período de penitencia pasual) y nos impresiona siempre de modo nuevo con su misterio profundo: la historia de las tentaciones de Jesús, que aquí yo, siguiendo la antigua tradición litúrgica, quisiera proponer a la meditación en la versión de san Mateo (4,1-11).

La historia de las tentaciones viene después del relato del bautismo de Jesús, en el que se halla prefigurado el misterio de la muerte y de la resurrección, del pecado y de la redención, del pecado y del perdón: Jesús se sumerge en la profundidad del Jordán. Ser sumergidos en el río es un proceso que representaba simbólicamente la muerte: se sepulta una vida antigua, para que la nueva pueda resucitar. Dado que Jesús mismo no tiene pecado, no tenía que sepultar ninguna vida vieja, por eso su aceptación del bautismo es una anticipación de la cruz, por cuanto es el ingreso en nuestro destino, ya que asume nuestros pecados y nuestra muerte. En el momento en que él sale del agua, el cielo se rasga y desde él resuena la voz con la que el Padre lo reconoce como su Hijo. El cielo abierto es un signo que indica que ese descender a nuestras noches abre el nuevo día y a través de esta identificación del Hijo con nosotros es derrumbado el muro entre Dios y el hombre: Dios ya no es el Inaccesible, por cuanto nos busca en la profundidad de la muerte y de nuestros pecados y nos lleva de nuevo a la luz. En este sentido, el bautismo de Jesús anticipa todo el drama de su vida y de su muerte, y a la vez nos lo hace comprender.

En sentido análogo, la historia de las tentaciones es una anticipación, un espejo del misterio de Dios y del hombre,

del misterio de Jesucristo. En esta historia Jesús continúa este descenso que ya ha iniciado en el momento de la encarnación, que ha hecho visible públicamente en el bautismo y que lo conducirá hasta la cruz y la tumba, al *shéol*, al mundo de los muertos. Pero en ella también tiene lugar la nueva subida que abre y hace posible la salida del hombre desde su abismo y más allá de sí mismo. Los cuarenta días de ayuno de Jesús en el desierto recuerdan, ante todo, los cuarenta días que Moisés pasó ayunando en el monte Sinaí, antes que pudiese recibir la Palabra de Dios, materializada en las tablas sagradas de la alianza. Esos cuarenta días también recuerdan el relato rabínico según el cual Abraham, en su camino hacia el monte Horeb, no tomó alimento ni bebida durante cuarenta días y cuarenta noches, y se alimentaba gracias a la mirada y a la palabra del ángel que lo acompañaba. Nos recuerdan los cuarenta años de Israel en el desierto, los cuales fueron tanto el tiempo de su tentación como el de una intimidad particular con Dios²¹. Los Padres de la Iglesia han visto en general en el número cuarenta el símbolo numérico de la temporalidad histórica humana y, de esta forma, consideraron los cuarenta días de Jesús en el desierto como reflejo de toda historia humana. Las tentaciones de Jesús podían ser entendidas entonces en forma concluyente, como la aceptación y la superación de la tentación originaria de Adán. De hecho, la Carta a los Hebreos subraya fuertemente que Jesús es capaz de compadecerse de nosotros, porque él mismo ha sido probado en todo, como nosotros, excepto en el hecho de que él no ha pecado (cf. Hb 4,15; cf. 2,18). Ser tentado es parte esencial de su condición humana, por haber descendido, en comunión con nosotros, al abismo de nuestra miseria.

También es importante observar que volvemos a encontrar concretamente las tentaciones, representadas aquí en

²¹ Para esto, cf. J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, tomo I (Herder 1986) 86 y ss.

grandiosas imágenes, en cada una de las etapas de la vida de Jesús. Después de la multiplicación de los panes, Jesús ve que las multitudes querían hacerlo rey y huye a la montaña, él solo (cf. Jn 6,15). Del mismo modo, rehuye las tentaciones que lo limitan al milagro y le dificultan el anuncio, el cual constituye su auténtica misión (cf. Mc 1,35-39). Y cuando Pedro, después de profesar la filiación divina de Jesús, lo quiere alejar de la senda de la pasión, el Señor le dice aquellas palabras que oímos aquí en la cima de la montaña, como conclusión de la historia de las tentaciones: «Quítate de mi vista, Satanás» (Mc 8,33). Así, el relato de las tentaciones resume sintéticamente la contienda de Jesús: aquí está en juego la esencia de su misión, pero al mismo tiempo, más en general, está en juego el orden justo de la vida humana, el camino del ser humano, la senda de la historia. En definitiva, se trata de algo que tiene importancia en la vida humana. Esto último y decisivo es el primado de Dios. El núcleo de toda tentación consiste en apartar a Dios, quien al lado de todas las cosas urgentes de nuestra vida aparece como una cuestión de segundo orden. La tentación que siempre nos acecha es la de considerar que nosotros mismos somos más importantes que él, al igual que las necesidades y los deseos del momento. En efecto, procediendo así rechazamos a Dios en su divinidad, con lo cual nosotros mismos nos convertimos en Dios, o más bien, hacemos que los poderes que nos amenazan se conviertan en Dios.

2.1. *La primera tentación: el pan y la salvación*

Pero examinemos ahora las tentaciones, una por una. Después de cuarenta días de ayuno, Jesús siente hambre. La elemental necesidad corporal de alimentarse se convierte en el punto de partida de la tentación. Pero aquí se oculta todavía algo más. Las dos primeras tentaciones comienzan con las

palabras: «Si eres Hijo de Dios...». Escucharemos nuevamente estas palabras por parte de quienes se burlan de él en la cruz: «Si eres Hijo de Dios, sálvate y baja de la cruz» (Mt 27,40). Esto es una burla, pero al mismo tiempo un desafío: para ser creíble, Cristo debe probar sus pretensiones. Esta demanda de pruebas aparece durante toda la vida histórica de Jesús, pues continuamente se le echa en cara que él no prueba suficientemente su identidad, que tiene que hacer el gran milagro que elimine toda ambigüedad y contradicción y esclarezca a cada uno de modo irrefutable quién y qué es él, o qué cosa no es. Nosotros planteamos esta exigencia a Dios, a Cristo y a su Iglesia a lo largo de toda la historia: si existes, Dios, entonces también debes mostrarte. Debes rasgar las nubes de tu aislamiento y darnos la claridad a la que tenemos derecho. Si tú, Cristo, eres realmente el Hijo de Dios y no uno de los iluminados que han aparecido permanentemente en la historia, entonces debes mostrarlo más claramente de lo que lo haces; debes dar a tu Iglesia, si ésta debe ser tu Iglesia, un carácter unívoco mayor que el que en realidad le es peculiar.

Volveremos a tratar este punto en la segunda tentación, ya que constituye el verdadero centro de esta última. La prueba de la existencia de Dios, que el tentador propone en la primera tentación, consiste en convertir en pan las piedras del desierto. Ante todo, se trata del hambre de Jesús mismo, tal como lo ha visto san Lucas: «Dile a esta piedra que se convierta en pan» (Lc 4,3). Pero san Mateo entiende la tentación de un modo más amplio, tal como se presentó posteriormente en el tiempo de la vida terrena de Jesús y tal como se presenta a lo largo de toda la historia. ¿Hay algo más trágico que el hambre de la humanidad, algo que contradiga más la fe en un Dios bueno y la fe en un redentor de los hombres? ¿La primera prueba del redentor ante el mundo y para el mundo no tiene que ser que él ofrece su pan al hombre y acaba con el hambre de todos? En el tiempo de la peregrinación del

pueblo de Israel por el desierto, Dios lo había alimentado con pan del cielo, con el maná. Se creía que en este signo se podía reconocer una imagen del tiempo mesiánico: ¿el redentor del mundo no tenía y no tiene que acreditarse como tal dando de comer a todos? ¿No es el problema del hambre en el mundo, y más en general el problema social, el criterio primero y auténtico con el que se debe medir la redención? ¿Puede alguien llamarse justamente redentor si no satisface este criterio? En forma sumamente comprensible, el marxismo ha hecho precisamente de esto el núcleo de su promesa de salvación: se preocupaba en eliminar toda hambre y que «el desierto se convierta en pan».

«Si eres Hijo de Dios...»: ¡qué desafío! ¿Y no se puede decir lo mismo a la Iglesia: si quieres ser la Iglesia de Dios, entonces preocúpate ante todo del pan para el mundo, pues lo demás vendrá más tarde? Es difícil responder a este desafío, precisamente porque el grito de los hambrientos nos penetra y debe penetrarnos profundamente en los oídos y en el alma. La respuesta de Jesús no se puede comprender sólo a partir de la historia de las tentaciones. El tema del pan impregna todo el evangelio y se lo debe considerar en toda su extensión. Hay también otros dos grandes relatos sobre el pan en la vida de Jesús. Está la multiplicación de los panes para las miles de personas que han seguido al Señor en el desierto. ¿Por qué en ese momento hace Jesús lo que antes había rechazado como tentación? La gente había acudido para oír la palabra de Dios, y por eso había dejado todo lo demás. Así, como personas que han abierto su corazón a Dios y mutuamente entre sí, pueden recibir el pan en justicia. A este milagro de los panes pertenecen entonces tres elementos. Primero, se supone la búsqueda de Dios, de su Palabra y de la manera correcta de enfocar toda la vida; segundo, es a Dios a quien se pide el pan; y tercero, la disponibilidad recíproca para compartir es un elemento esencial del milagro. Escuchar a Dios se convierte en vida con Dios, y conduce de la fe al amor, al des-

cubrimiento del otro. Jesús no es indiferente frente al hambre de los hombres, frente a su necesidad material, pero la sitúa en el contexto correcto y le da el orden justo.

Este segundo relato de los panes prefigura el tercero y constituye su preparación: la Última Cena, la cual se convierte en la eucaristía de la Iglesia y en el milagro incesante del pan de Jesús. Jesús mismo se convierte en grano de trigo que muere y da mucho fruto (cf. Jn 12,24). Él mismo se hace pan para nosotros y esta multiplicación del pan dura ininterrumpidamente hasta el fin de los tiempos. Ahora sí comprendemos las palabras de Jesús, que él toma del Antiguo Testamento (Dt 8,3), para rechazar al tentador: «el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios». Respecto a esto, hay una frase del jesuita alemán, Alfred Delp, ajusticiado por los nazis: «El pan es importante; la libertad es más importante; pero lo más importante de todo es la adoración no extraviada». Donde no se respeta esta jerarquía de valores sino que se la altera, allí ya no existe la justicia, ya no hay preocupación por el hombre que sufre, sino que precisamente también se altera y se destruye el ámbito de los bienes materiales. Donde Dios es considerado una grandeza secundaria que se puede dejar de lado temporalmente o en absoluto por otras cosas más importantes, entonces naufragan esas cosas presuntamente más importantes. No sólo el fracaso del experimento marxista demuestra esto, también la ayuda para el desarrollo por parte de Occidente, edificada en principios puramente técnicos y materiales, que no sólo ha dejado de lado a Dios sino que, con el orgullo de su presunción, ha alejado a los hombres de Dios, es lo que ha hecho que el tercer mundo sea precisamente el Tercer Mundo en el sentido actual: ha apartado las estructuras religiosas, morales y sociales existentes y ha introducido en el vacío su mentalidad tecnicista. El mundo de Occidente creyó que podía transformar las piedras en pan, pero ha dado piedras en vez de pan. Debemos reconocer nuevamente el primado de Dios y de su Palabra —esto es

lo que estaba en juego en el gran Año de Cristo de 2000, y esto es lo que está en juego, tanto ahora como antes—. Naturalmente, nos podemos preguntar por qué Dios no ha creado un mundo en el que su presencia sea más manifiesta; por qué Cristo no ha dejado otro resplandor de su presencia que conquistara a todos de modo irresistible. Éste es el misterio de Dios y del hombre, en el que no podemos penetrar. Vivimos en este mundo, en el que precisamente Dios no posee la evidencia de lo accesible, sino que sólo puede ser buscado y encontrado mediante la partida del corazón, mediante el «éxodo» desde «Egipto». En este mundo debemos oponernos a los engaños de las falsas filosofías y reconocer que no sólo vivimos de pan, sino ante todo de la obediencia a la palabra de Dios. Sólo donde está viva esta obediencia se desarrolla la convicción que también puede proporcionar pan para todos.

2.2. *La segunda tentación: ¿poner a prueba a Dios?*

Pasemos a la segunda tentación de Jesús, cuyo significado ejemplar, bajo muchos aspectos, es el más difícil de comprender. Hay que entender la tentación como una especie de visión, en la que nuevamente se sintetiza una realidad, un peligro particular del hombre y de la misión de Jesús. Ante todo, aquí hay algo singular: el diablo cita la Sagrada Escritura para hacer caer a Jesús en su trampa. Cita el Salmo 90, versículos 11 y 12, en el que se habla de la protección que Dios garantiza al hombre fiel: «porque a sus ángeles ha dado órdenes para que te guarden en tus caminos; te llevarán en sus palmas, para que tu pie no tropiece en la piedra». Estas palabras cobran aún mayor peso por el hecho de que son pronunciadas en la ciudad santa, en un lugar sagrado. De hecho, el Salmo citado está vinculado al templo, pues el que reza espera la protección en el templo, porque la morada de Dios tiene que valer como un lugar especial de protección divina. ¿Dónde

podría saberse más seguro el hombre que cree en Dios, si no es en el recinto sagrado del templo?²² El diablo se muestra como un conocedor de las Escrituras, como quien sabe citar el Salmo con precisión. Todo el diálogo de la segunda tentación aparece formalmente como un debate entre dos expertos en Sagrada Escritura. Joachim Gnilka observa al respecto que el diablo aparece como teólogo. Soloviev ha recogido este motivo en su *Breve relato del Anticristo*: el Anticristo recibe de la universidad de Tubinga el Doctorado *honoris causa* en teología. Este pequeño libro del gran teósofo ruso es tan interesante precisamente por el hecho de que no sólo actúa como comentario al relato de las tentaciones de Jesús, sino que por otra parte también señala rasgos de nuestro presente que nos asombran y que nos deben señalar las fronteras que delimitan la fe y la apostasía, la fe y la oposición a la fe²³. Si la teología se convierte en puro saber sobre textos bíblicos y sobre la historia de la fe cristiana pero subordinada a otras decisiones vitales, ya no está al servicio de la fe sino que la destruye. La discusión teológica entre Cristo y el diablo es un debate sobre la correcta interpretación de la Escritura, cuyo criterio último no se basa en lo puramente histórico. La verdadera cuestión es con qué imagen de Dios se lee la Escritura. El debate sobre la interpretación es una discusión sobre lo que es Dios. Una frase en la historia del Anticristo muestra qué es lo que en definitiva está en juego: «Él (el Anticristo) creía en Dios, pero (...) en lo más íntimo de su corazón se prefería a sí mismo». Pero en el relato de las tentaciones la discusión sobre la Escritura es ante todo también una discusión sobre la cuestión si el Antiguo Testamento corresponde realmente a Cristo, si él es realmente la respuesta a sus promesas. Él, el pobre, el débil, el fracasado, el que no es protegido por Dios en

²² Para más detalles ver Gnilka, *op. cit.*, 88.

²³ W. Soloviev, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, traducido y explicado por L. Müller (München⁶ 1986).

la cruz; él, que no ha llevado al bienestar general que proporciona el Anticristo, ¿es realmente el que debe venir? Como hemos dicho, la discusión sobre la Escritura es una discusión sobre la imagen de Dios, pero esta discusión se decide en la imagen de Jesucristo: Él, quien ha quedado sin poder mundano, ¿es realmente el Hijo de Dios vivo? La lucha en torno a la Biblia, esta lucha en torno al Dios que se manifiesta en Jesucristo tiene que ser conducida en forma siempre nueva²⁴.

Así, la pregunta estructural respecto al notable diálogo escriturístico entre Cristo y el tentador lleva directamente a la cuestión del contenido. En efecto, ¿qué es lo que está en juego? Se ha relacionado esta tentación con el lema de «panem et circenses». Después del pan debía ofrecerse alguna experiencia sensitiva. Dado que evidentemente la simple satisfacción corporal no le basta al hombre, todo aquél que no quiere permitir que Dios entre en el mundo y en los hombres debe ofrecer la excitación de espectáculos emocionantes, cuyo estremecimiento sustituye y aleja la emoción religiosa. Pero ciertamente eso no puede entenderse en este caso, dado que en la tentación aparentemente no se supone ningún espectador. El punto que está en juego aparece en la respuesta de Jesús, que una vez más está tomada del libro del Deuteronomio (6,16): «No tentaréis al Señor, vuestro Dios». En el Deuteronomio esto alude al episodio en el que Israel corrió el riesgo de morir de sed en el desierto. Hubo una rebelión contra Moisés, que se transformó en una rebelión contra Dios. Dios tiene que probar que Él es Dios. Esta rebelión contra Dios es descrita así en la Biblia: «habían tentado al Señor, preguntando: “¿Está o no está con nosotros el Señor?”» (Ex 17,7). Por consiguiente, se trata de algo que ya antes se había reclamado so-

²⁴ Chr. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie* (Paderborn 2002) 38 y ss., remite todo el carácter dramático de esta discusión a la disputa medieval entre judíos y cristianos sobre la mesianidad de Jesús: Aquél que no ha traído la paz al mundo, ¿puede ser realmente el Mesías?

noramente: Dios se debe someter al experimento. Es «probado», como se prueba una mercancía; debe someterse a las condiciones que nosotros consideramos necesarias para nuestra certeza. Si Él ahora no garantiza la protección prometida por el Salmo 90, entonces Él no es Dios, pues en este caso falsea su propia Palabra, y por lo tanto se falsea a sí mismo. Nos encontramos aquí, ante todo, frente al gran problema de cómo se puede conocer y cómo no se puede conocer a Dios; de cómo el hombre puede estar en relación con Dios y de cómo puede perderlo. La presunción, que quiere reducir a Dios a objeto e imponerle nuestras condiciones de laboratorio, no puede encontrar a Dios, pues ya supone que negamos a Dios como Dios, porque nos ponemos por encima de Él, porque dejamos de lado toda la dimensión del amor y de la escucha interior, y reconocemos como real sólo lo que es experimentable y que nos es dado a palpar. Quien piensa así, se hace a sí mismo Dios y degrada no sólo a Dios, sino también al mundo y a sí mismo.

Pero a partir de esta escena sobre el pináculo del templo se abre también la mirada hacia la cruz. Cristo no se arrojó del pináculo del templo, no se lanzó al abismo, no puso a prueba a Dios, pero ha descendido al abismo de la muerte, en la noche del abandono, en la soledad de los indefensos. Se ha atrevido a dar ese salto como acto de amor de Dios a los hombres. Y por eso sabía que en ese salto al final sólo podía caer en las bondadosas manos del Padre. Así se manifiesta el verdadero sentido del Salmo 90, el derecho a esa última e ilimitada confianza de la que se habla allí: quien sigue la voluntad de Dios sabe que en medio de todos los horrores que se le presentan no pierde una protección última. Sabe que el fundamento del mundo es el amor, y que por lo tanto también allí, donde ningún hombre puede o quiere ayudarle, puede triunfar al confiar en Aquél que lo ama. Pero esa confianza a la que la Escritura nos autoriza y a la que nos invita el Señor, el Resucitado, es algo que se diferencia totalmente del peligroso desafío he-

cho a Dios, desafío que quiere convertir a Dios en nuestro servidor.

2.3. *La tercera tentación: Cristo y el anticristo*

Pasemos a la tercera y última tentación, al punto más alto de todo el relato. El diablo lleva al Señor, en visión, a un monte elevado. Allí le muestra todos los reinos de la tierra y su gloria, y le ofrece el dominio del mundo. ¿No es precisamente ésta la misión del Mesías? ¿No debe ser él el rey del mundo, el que reunirá a toda la tierra en un gran reino de paz y de bienestar? Al igual que en la tentación del pan hay en la historia de Jesús dos paralelos singulares —la multiplicación de los panes y la última cena—, lo mismo sucede respecto a este episodio. El Señor resucitado reúne a los suyos «en el monte» (Mt 28,16) y allí dice en verdad: «se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18). Hay aquí dos cosas nuevas y diferentes: el Señor tiene poder en el cielo y en la tierra, y sólo quien tiene todo este poder tiene el verdadero poder que salva. Sin el cielo, el poder terrenal permanece siempre ambiguo y frágil. Sólo el poder que se pone bajo el criterio y el juicio del cielo, es decir, de Dios, puede convertir el poder en algo bueno. Y sólo el poder que está bajo la bendición de Dios puede ser digno de confianza. A esto se agrega lo otro: Jesús tiene este poder en cuanto es el Resucitado. Quiere decir que este poder supone la cruz, supone su muerte. Supone el otro monte, el Gólgota, donde él, escarnecido por los hombres y abandonado por los suyos, está colgado en la cruz y muere. El reino de Cristo es diferente a los reinos de la tierra y al resplandor que Satanás exhibe. Este resplandor, como dice la palabra griega *doxa*, es apariencia que se diluye. El reino de Cristo no tiene ese resplandor, ya que por la humildad de la predicación crece en aquéllos que aceptan ser sus discípulos, que son bautizados en el

nombre del Dios trino y cumplen sus mandamientos (cf. Mt 28,19 ss).

Pero volvamos a la tentación. Su verdadero contenido se hace visible si miramos cómo asume una configuración siempre nueva a través de la historia. El imperio cristiano intentó muy pronto hacer de la fe un factor político de su unidad. El reino de Cristo debía asumir entonces la forma de un reino político y de su resplandor. La fragilidad de la fe, la fragilidad terrena de Jesucristo debía sostenerse mediante un poder político y militar. En todos los siglos ha vuelto a presentarse, en múltiples formas, esta tentación de asegurar la fe a través del poder, y siempre la fe se ha visto amenazada precisamente por el peligro de ahogarse en los abrazos del poder. La lucha por la libertad de la Iglesia, la lucha para lograr que el reino de Jesús no se identifique con ninguna forma política, debe librarse a lo largo de todos los siglos, pues el precio que se paga por mezclar la fe con el poder político consiste en definitiva en que siempre la fe entra al servicio del poder y tiene que someterse a sus criterios.

En el relato de la pasión del Señor aparece, en una figura conmovedora, la alternativa que estamos considerando. En la culminación del proceso judicial, Pilato plantea la elección entre Barrabás y Jesús. Uno de los dos será liberado. ¿Pero quién era Barrabás? Nos hemos acostumbrado a escuchar sólo la formulación del evangelio joánico: «Barrabás era un bandido» (Jn 18,40). Pero la palabra griega que se traduce por bandido había asumido en la situación política de la Palestina de entonces un significado específico: significaba algo así como «combatiente de la resistencia». Barrabás había participado en una sublevación y estaba acusado, en este contexto, de asesinato (cf. Lc 23,19.25). Si san Mateo dice que Barrabás se ha convertido en un «preso famoso», esto indica que se ha convertido en uno de los destacados luchadores de la resistencia, más aún, precisamente en el auténtico líder de esa sublevación (cf. Mt 27,7). Dicho con otras palabras: Ba-

rrabás era una figura mesiánica. La elección entre Jesús y Barrabás no es casual, ya que se enfrentan dos figuras mesiánicas, dos formas de mesianismo. Eso resulta aún más evidente si pensamos que «Bar-Abba» significa *Hijo del Padre*. Es una típica denominación mesiánica, el nombre ritual de un líder importante del movimiento mesiánico. La última gran guerra mesiánica de los judíos en el año 132 fue acaudillada por Bar-Kokhba, el *Hijo de la estrella*. Es la misma forma nominal, y expresa la misma intencionalidad. Por Orígenes conocemos además un detalle más preciso: hasta el siglo tercero, en muchos manuscritos de los evangelios el hombre en cuestión se llamaba «Jesús Barrabás», *Jesús, Hijo del Padre*. Se presenta como una especie de doble de Jesús, reivindicaba efectivamente la misma pretensión, pero en una forma completamente diferente. Por consiguiente, la elección es entre un Mesías que lidera la resistencia, que promete libertad y el auténtico reino, y este misterioso Jesús que proclama el negarse a sí mismo como camino para la vida. ¿Sorprende que las multitudes prefiriesen a Barrabás?²⁵.

Si hoy nosotros tuviéramos que elegir, ¿tendría alguna oportunidad Jesús de Nazaret, el Hijo de María, el Hijo del Padre? ¿Conocemos realmente a Jesús, lo comprendemos? ¿Hoy como ayer, no tenemos que esforzarnos por conocerlo en una forma completamente nueva? El tentador no es lo suficientemente burdo como para proponernos directamente la adoración del diablo. Solamente nos propone que nos decidamos por lo que es razonable, que prefiramos un mundo planificado y totalmente organizado en el que Dios puede tener su lugar como un asunto privado, pero sin que pueda entrometerse en nuestros proyectos esenciales. Soloviev atribuye al Anticristo un libro —*Der offene Weg für Frieden und Wohlfahrt der Welt* (El camino abierto para la paz y el bienestar

²⁵ Para más detalles remito al importante libro de Vittorio Messori, *Patì sotto Pontio Pilato* (Torino 1992) 52-62.

del mundo)— que se convierte, por decirlo de alguna manera, en la nueva Biblia y tiene como contenido auténtico la adoración del bienestar y de la planificación racional.

Como ya he insinuado, la misma tentación vuelve en el Nuevo Testamento una vez más después de la profesión de fe de Pedro sobre Jesús. Jesús acepta la profesión mesiánica de Pedro, pero para que no se malinterprete en el sentido de Barrabás, comienza inmediatamente a explicar a los discípulos que el Hijo del hombre tiene que sufrir mucho, ser condenado y matado, y luego resucitar. Pedro, que antes había hablado impulsado por el Espíritu Santo, ahora habla de nuevo pero totalmente por iniciativa propia y reprocha a Jesús: «¡Líbrete Dios, Señor! ¡No te pasará a ti eso!» (Mt 16,22). Entonces Jesús le dice: «¡Quítate de mi vista, Satanás! Eres un peligro para mí, porque tu idea no es la de Dios, sino la humana» (Mt 16,23).

La voluntad de Dios se opone a la voluntad del hombre. En definitiva, también en esta tentación se trata de alejar al hombre de Dios. La respuesta de Jesús al tentador: «Al Señor tu Dios adorarás y sólo a Él darás culto», recuerda el *She-má Israel*, la genuina oración central del Antiguo Testamento, su confesión de fe esencial y su oración fundamental, que así se sitúa también en el centro del Nuevo Testamento y de la existencia cristiana: «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,4-5). Recitar esta frase fue y es caracterizada en el judaísmo como «tomar sobre sí el yugo del reino de Dios». Exactamente esto es lo que sucede aquí: Jesús instituye el primado de Dios y define al mundo como su reino, como Reino de Dios. Y sólo donde Dios reina, sólo donde Dios es reconocido en el mundo, allí también es honrado el hombre, allí también el mundo puede llegar a ser justo. El primado de la adoración es el supuesto fundamental para la redención del hombre.

El poder de Dios en el mundo es discreto, no busca ostentación, tal como lo muestra no solamente la historia de las

tentaciones, sino también toda la historia terrenal de Jesús. Pero éste es el poder verdadero y permanente. La causa de Dios parece continuamente «yacer como en agonía», pero continuamente se demuestra como lo realmente permanente y salvífico. Los reinos del mundo que en su momento Satanás podía mostrar al Señor se han ido derrumbando todos. Su gloria, su *doxa*, ha demostrado ser mera apariencia. Pero la gloria de Cristo, la gloria humilde y dispuesta al sufrimiento de su amor no ha perecido. En la lucha contra Satanás, Cristo quedó como vencedor: unos ángeles se acercaron y le servían, dice el evangelista (cf. Mt 4,11). El Año Santo nos invita a descubrir esta victoria de Cristo, su gloria duradera, y a dejarnos guiar por ella en las decisiones de nuestra vida cotidiana.

3. MEDITACIÓN CONCLUSIVA: ESCOGE LA VIDA

En las lecturas del jueves siguiente al Miércoles de Ceniza, en los pasajes bíblicos introductorios de la *Quadragesima*, la liturgia de la Iglesia resume la decisión fundamental de la existencia cristiana, es decir, esa elección que el relato de las tentaciones pone frente a nosotros y de la que ningún hombre puede sustraerse. En el pasaje tomado del Deuteronomio se dice: «Mira: hoy te pongo delante la vida y el bien, la muerte y el mal. (...) Hoy cito como testigos contra vosotros al cielo y a la tierra; te pongo delante bendición y maldición. Escoge la vida» (Dt 30,15.19). ¿Escoge la vida! ¿Qué significa esto? ¿Cómo se hace? ¿En qué consiste la vida? ¿En tener lo máximamente posible, en poder lo máximamente posible, permitírsele todo, no conocer más límites que los del propio deseo? ¿Consiste en poder tener todo y poder hacer todo, en gozar la vida sin límite alguno? ¿No parece ésta hoy, al igual que en todas las épocas, la única respuesta posible? Pero si contemplamos nuestro mundo, vemos que este estilo de vida concluye en el círculo diabólico del alcohol, del sexo y de la droga; que esta aparente elec-

ción de la vida debe considerar a los otros como rivales; que siempre experimenta lo propio que posee como poco y esa elección conduce precisamente a la anticultura de la muerte, al fastidio de la vida, al no quererse a sí mismo, cosa que hoy observamos por doquier. El resplandor de esta elección es una imagen engañosa del diablo, porque efectivamente se opone a la verdad, porque presenta al hombre como un dios, pero como un dios falso que no conoce el amor, sino que sólo se conoce a sí mismo y lo refiere todo a sí. En este intento de ser un dios, el criterio de referencia para el hombre es el fetiche, no Dios...

Esta forma de elegir la vida es una mentira, porque deja a Dios de lado y así lo deforma todo. «¡Escoge la vida!». Una vez más, ¿qué significa esto? El Deuteronomio nos da una respuesta muy sencilla: escoge la vida, es decir, escoge a Dios, pues Él es la vida. «Si obedeces los mandatos del Señor, tu Dios, que yo te promulgo hoy, amando al Señor, tu Dios, siguiendo sus caminos, guardando sus preceptos, mandatos y decretos, vivirás y crecerás» (Dt 30,16). ¡Escoge la vida! ¡escoge a Dios!

Según el Deuteronomio, escoger a Dios significa amarlo, entrar en comunión de pensamiento y de voluntad con Él, confiar en Él, encomendarse a Él, seguir sus caminos. La liturgia del jueves que sigue al Miércoles de Ceniza une el texto del Deuteronomio con el pasaje del Evangelio según san Lucas (9,22-25), es decir, con el anuncio de la pasión de Jesús, con el cual él corrige el falso concepto que Pedro tenía del Mesías, y de este modo rechaza la tentación de la falsa elección, la tentación por excelencia. Después el Señor nos dirige este anuncio respecto a su camino y nos muestra cómo podemos escoger la vida. «Porque si uno quiere salvar su vida, la perderá; en cambio, el que pierda su vida por mí, la salvará. A ver, ¿de qué le sirve a uno ganar el mundo entero si se pierde o se malogra a sí mismo?» (Lc 9,24-25)²⁶. La cruz no tiene nada que ver con la

²⁶ En sus notas autobiográficas, al referirse a la crisis de fe que él buscaba solucionar cuando era estudiante, Romano Guardini ha señalado en forma impresionan-

negación de la vida, con la negación de la alegría y de la plenitud del ser humano. Al contrario, nos muestra exactamente la verdadera forma para encontrar la vida. Quien se obstina y quiere apoderarse de la vida, la pierde. Sólo el perderse a sí mismo es el camino para encontrarse a sí mismo y para encontrar la vida. Cuanto más osadamente los hombres se han atrevido a perderse, a entregarse totalmente, tanto más aprendieron a olvidarse, tanto más grande y más rica ha llegado a ser su vida. Pensemos en Francisco de Asís, en Teresa de Ávila, en Vicente de Paul, en el cura de Ars, en Maximiliano Kolbe: todas imágenes del seguimiento que nos muestran el camino hacia la vida, porque nos muestran a Cristo. De ellos podemos aprender a escoger a Dios, a escoger a Cristo y a escoger así la vida.

te cómo estas palabras del Señor lo llevaron a cambiar su vida y le proporcionaron una enseñanza permanente. Por eso luego estas palabras reaparecen permanentemente también en sus obras posteriores: en R. Guardini, *Stationen und Rückblicke/Berichte über mein Leben* (Mainz-Paderborn 1995) 67 y ss.

III

EL PAN COTIDIANO Y EL PAN EUCARÍSTICO. UNA REFLEXIÓN PARA LA SOLEMNIDAD DE CORPUS CHRISTI

¿Por qué hay realmente tanta hambre en el mundo? ¿Por qué hay niños que tienen que morir de hambre, mientras que otros se ahogan en el exceso de abundancia? ¿Por qué siempre el pobre Lázaro, olvidado, tiene que esperar ansiosamente para recoger las migajas del libertino rico, sin poder atravesar el umbral? Ciertamente no por el hecho de que la tierra no pueda producir pan para todos. En los países de Occidente se calculan cuotas para la destrucción de los frutos de la tierra, para sostener los precios, mientras que en otros lugares muchas personas mueren de hambre. La razón humana siempre es más creativa para descubrir medios de destrucción que para encontrar nuevos caminos para la vida; es más creativa para hacer presente en todos los rincones apartados del mundo y en forma cada vez más variada las armas de destrucción, que para ofrecer pan en esos lugares. ¿Por qué todo esto? Porque nuestras almas están subalimentadas, porque nuestro corazón está enceguecido y endurecido: el corazón no indica el camino al entendimiento. El mundo está en desorden, porque nuestro corazón está desordenado, porque le falta el amor que podría mostrar el camino hacia la justicia.

Si reflexionamos sobre todo esto, entonces entendemos las palabras de la lectura del día de hoy, palabras que el Señor opuso a Satanás, cuando éste le exigía que transformase las piedras en pan: no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios (Mt 4,4). Para que haya pan para todos, primero tiene que ser alimentado el corazón del hombre. Para que haya justicia entre los hombres, la justicia tiene que crecer en los corazones, pero ella no cre-

ce sin Dios y sin el alimento fundamental de su Palabra. Esta Palabra se ha hecho carne, se ha hecho hombre, para que podamos recibirla, para que nos pueda servir de alimento. Por eso el hombre tiene que hacerse pequeño, para que pueda llegar a Dios. Dios mismo se ha hecho pequeño, para que él pueda ser nuestro alimento y para que podamos recibir amor de su amor y el mundo se convierta en su Reino.

En este contexto se celebra la fiesta de *Corpus Christi*. Por las calles de nuestras ciudades y pueblos llevamos al Señor, al Señor hecho carne, al Señor convertido en pan. Lo llevamos en la vida cotidiana de nuestra vida. Estas calles tienen que ser su camino, ya que él no tiene que vivir encerrado en los sagrarios junto a nosotros, sino en medio de nosotros, en nuestra vida diaria. Él tiene que ir donde vamos, tiene que vivir donde vivimos. El mundo y la vida cotidiana tienen que ser su templo. *Corpus Christi* nos indica lo que significa comulgar: tomarlo, recibirlo con todo nuestro ser. No se puede comer simplemente el Cuerpo del Señor, como se come un trozo de pan. Sólo se lo puede recibir, en tanto le abrimos a él toda nuestra vida, en tanto el corazón se abre para él. «Mira que estoy a la puerta llamando», dice el Señor en el Apocalipsis. «Si uno me oye y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos» (Ap 3,20). *Corpus Christi* quiere hacer audible esta llamada del Señor también para nuestra sordera. Mediante la procesión golpea sonoramente en nuestra vida cotidiana y ruega: ¡Ábreme, déjame entrar! ¡Comienza a vivir por mí! Esto no acontece en un momento, rápidamente, durante la Misa para luego desaparecer. Éste es un proceso que traspasa toda época y todos los lugares. Ábreme —dice el Señor— así como yo me he abierto para ti. Abre el mundo para mí, para que yo pueda entrar, para que yo pueda hacer radiante tu razón oculta, para que pueda superar la dureza de tu corazón. Ábreme, así como he dejado abrirse mi corazón para ti. Déjame entrar. Él lo dice a cada uno de nosotros, y lo dice a toda nuestra comunidad: déjame entrar en tu vida, en tu mundo.

Vive por mí, para que ella se haga realmente viviente —pero vivir significa siempre entregarse una y otra vez—.

En consecuencia, *Corpus Christi* es un llamado del Señor a nosotros, pero también un grito de nosotros hacia él. Toda la festividad es una gran oración: date a nosotros, danos tu pan verdadero. *Corpus Christi* nos ayuda también a entender mejor la oración del Señor, es decir, el *Padre Nuestro* como la oración de todas las oraciones. La cuarta petición, la petición del pan, es como la articulación entre las tres peticiones orientadas al Reino de Dios y las tres últimas, que se aplican a nuestras necesidades. Esa cuarta petición une ambos grupos de peticiones. ¿Qué es lo que pedimos en ella? Ciertamente, el pan para hoy. Es la petición de los discípulos, quienes no viven de cálculos y capitales, sino de los bienes cotidianos del Señor y que por eso tienen que vivir intercambiando con él, contemplándolo y confiando permanentemente en él. Es la petición de los hombres que no acumulan grandes posesiones y que no pretenden darse seguridad a sí mismos, de los hombres que se satisfacen con lo necesario, para poder dedicar tiempo a lo verdaderamente importante. Es la oración de los sencillos, de los humildes, la oración de aquéllos que aman y viven la pobreza en el Espíritu Santo.

Pero la petición va todavía hacia algo más profundo, puesto que la palabra que traducimos por «cotidiano» no nos es conocida en griego: *epiousios*. Es una palabra del *Padre Nuestro*, y significa muy aparentemente al menos también (aunque los eruditos pueden discutir también sobre su sentido): danos el pan de mañana, justamente el pan del mundo venidero. Estrictamente hablando, es solamente la Eucaristía la respuesta a aquello que significa esta misteriosa palabra *epiousios*: el pan del mundo venidero, pan que ya nos es dado hoy, para que ya hoy el mundo venidero comience entre nosotros. Así, gracias a esta petición, la oración que pide que el Reino de Dios venga a nosotros, tanto en la tierra como en el cielo, adquiere un sentido concreto y práctico, porque mediante la Eucaristía el cielo viene a la tierra, el mañana de Dios viene hoy e introduce el

mundo de mañana en el mundo de hoy. Pero también las peticiones en torno a la redención de todos los males, de nuestras culpas y del peso de la tentación están resumidas prácticamente allí: danos este pan, para que mi corazón esté despierto para resistir al mal, para que pueda distinguir entre el bien y el mal, para que aprenda a perdonar, para que se mantenga fuerte en la tentación. Sólo si el mundo venidero se hace presente hoy, sólo si el mundo comienza ya hoy a hacerse divino es que se hace verdaderamente humano. Con la petición del pan vamos al encuentro del mañana de Dios, vamos al encuentro de la transformación del mundo. Con la Eucaristía vamos al encuentro del mañana de Dios, para que su Reino comience ya hoy entre nosotros. Y no olvidemos por último que todas las peticiones del *Padre Nuestro* se expresan con el pronombre «nosotros», porque nadie puede decirle a Dios «mi Padre», excepto Jesús. Todos nosotros solamente podemos decir «*Padre Nuestro*», por eso tenemos que rogar siempre con los demás y para los demás, desprendernos de nosotros, abrimos, y sólo en tal apertura rezamos correctamente. Todo esto está expresado en el estar en camino con el Señor, lo que en cierta manera es el signo particular del día de *Corpus Christi*.

Cuando el Señor concluyó su discurso eucarístico en la sinagoga de Cafarnaum, muchos discípulos se alejaron de él, porque todo lo que había dicho allí era muy duro, muy enigmático para ellos. Ellos querían simplemente una solución política, todo lo otro no era lo suficientemente práctico para ellos. ¿No es así también hoy? ¿Cuántos se han alejado en el curso de los últimos cien años, porque Jesús no era lo suficientemente práctico para ellos? Ya vimos lo que ellos han llevado a cabo posteriormente. Si el Señor hoy nos pregunta aquí quién quiere también alejarse de él, en este día de *Corpus Christi* queremos responder junto a Simón Pedro y con todo el corazón: «Señor, ¿a quién vamos a ir? En tus palabras hay vida eterna, y nosotros ya creemos y sabemos que tú eres el Consagrado por Dios» (Jn 6,67 y ss.). Amén.

IV

EUCARISTÍA - COMUNIÓN - SOLIDARIDAD: CRISTO PRESENTE Y OPERANTE EN EL SACRAMENTO

En este artículo, elaborado y presentado con motivo del Congreso Eucarístico celebrado en 2002 por el Arzobispado de Benevento, se trata de examinar más profundamente el vínculo entre el misterio más íntimo de la Iglesia (el sacramento de la Santísima Eucaristía) y su mandato más concreto (el ministerio de compartir, de reconciliar y de unir), para celebrar mejor el sacramento y para poder vivir más fructíferamente el nuevo mandamiento de Cristo: «amaos los unos a los otros». Con frecuencia, en la Iglesia primitiva la Eucaristía fue llamada simplemente *Agape*, es decir, «amor», o *pax*, «paz». Así, los cristianos de esa época han expresado en una forma vehemente el vínculo inquebrantable entre el misterio de la presencia oculta del Señor y la praxis de servir a la causa de la paz, es decir, el esfuerzo de los cristianos para ser hombres de paz. No había diferencias entre lo que hoy con frecuencia se plantea como *ortodoxia* y *ortopraxis*, como doctrina recta y acción recta, en lo cual la mayoría de las veces resuena un tono más bien desdeñoso frente a la palabra *ortodoxia*, ya que quien se aferra a la doctrina correcta aparece como mezquino, rígido y potencialmente intolerante. En última instancia, para esta postura despectiva todo se basa en la acción recta, mientras que siempre se puede discutir sobre la doctrina, porque sólo serían importantes los frutos que produce la doctrina, en tanto que es indiferente determinar cuáles caminos serían exigibles para la acción recta. Una confrontación tal habría sido incomprensible e inaceptable para la Iglesia primitiva, porque la palabra *ortodoxia* no significa una doctrina correcta, sino que designa el modo justo de

adoración y glorificación de Dios. La convicción general era que todo depende de estar en justa relación con Dios, de conocer lo que le agrada y cómo se le puede responder en la forma correcta. Por este motivo, Israel ha amado la Ley, pues por ella se sabía cuál es la voluntad de Dios; por ella se sabía cómo se lleva una vida justa y cómo se honra a Dios correctamente: obrando Su voluntad, la cual proporciona orden al mundo, porque abre este último hacia lo alto. Ésta era la nueva alegría de los cristianos, ya que en ese entonces ellos, por Cristo, conocían en forma categórica de qué manera Dios tiene que ser glorificado, y de qué manera el mundo se vuelve justo gracias a eso. Que ambas cosas están íntimamente unidas, lo habían proclamado los ángeles en la Noche Santa: «Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres, que él quiere tanto» (Lc 2,14). La gloria de Dios y la paz en la tierra son inseparables, pues allí donde se excluye a Dios se desmorona la paz en el mundo, y ninguna ortopraxis atea puede salvarnos, dado que no existe el mero obrar correcto sin el conocimiento de lo que es justo. La voluntad sin conocimiento es ciega, por eso la ortopraxis y las acciones sin conocimiento son ciegas y conducen al abismo. Decir que se ha reflexionado sobre el mundo durante muchísimo tiempo y que lo único válido era transformarlo fue el gran extravío del marxismo, porque si no sabemos en qué dirección tenemos que transformarlo, si no comprendemos su propio significado interior y su tarea, entonces la mera transformación sólo se convierte en destrucción, tal como hemos visto y vemos todavía. Pero lo inverso también es verdad: la mera doctrina que no se convierte en vida y en acción sólo resulta ser una prédica ociosa y en todo caso vacía, ya que la verdad es concreta. El conocimiento y la acción están íntimamente unidos, al igual que la fe y la vida. Precisamente esto es lo que se enuncia con la unión de los conceptos Eucaristía —*Communio*— Solidaridad, que estaban como lema del Congreso Eucarístico en Benevento. Conforme a ello, intentaré en lo que

sigue desarrollar algo más en detalle el significado de estos tres conceptos.

1. EUCARISTÍA

Hoy en día —y es totalmente correcto que sea así— «Eucaristía» es el nombre más común para designar el sacramento del Cuerpo y la Sangre de Cristo, instituido por el Señor la noche antes de su pasión. En la Iglesia primitiva había una serie de nombres para este sacramento, los que ya hemos mencionado: *Agape* y *pax*. Además de éstos había otros, por ejemplo, *synaxis*, asamblea, reunión. Entre los protestantes, el sacramento se llama «la Cena», por cuanto ellos quieren retornar íntegramente al origen bíblico, conforme a la tendencia de Lutero, para quien sólo era válida la Escritura. En efecto, san Pablo llama al sacramento «la Cena del Señor». Pero es significativo que este título haya desaparecido muy pronto, y que desde el siglo II ya no se lo haya utilizado más. ¿Específicamente por qué? ¿Constituía esto un acto de alejamiento del Nuevo Testamento, tal como Lutero pensaba, o por el contrario esto tiene que significar algo más? Ahora bien, es indudable que el Señor había instituido su sacramento en el marco de una comida, más precisamente de la cena de la Pascua judía, y por eso al comienzo había estado también vinculada con una reunión para una comida. Pero el Señor no había encargado una repetición de la cena de Pascua, la cual formaba el marco, pero sin llegar a ser su sacramento, su nuevo don. En todo caso, la cena de Pascua sólo podía ser celebrada una vez al año. En consecuencia, la celebración de la Eucaristía fue separada de la reunión para la cena, a tal grado que se llevó a cabo la separación de la Ley, el tránsito a una Iglesia de judíos y gentiles, pero sobre todo, de antiguos gentiles. El vínculo con la cena se reveló entonces como extrínseco, por cierto como ocasión para las in-

comprensiones y los abusos, como Pablo ha descrito con todo detalle en su *Primera carta a los Corintios*. Por eso corresponde al esencial proceso de configuración de la Iglesia que ella liberase progresivamente del antiguo contexto el don específico del Señor, su novedad y su presencia permanente, y que le diese su propia forma. Esto aconteció por un lado gracias al vínculo con la liturgia divina de la Palabra, la cual tiene su modelo en la sinagoga, y por otro lado gracias al hecho de que las palabras del Señor que instituyeron la Eucaristía constituyeran el punto culminante de la gran oración de acción de gracias y de bendición (*Beracah*), la oración que procedía de las tradiciones de la sinagoga y en definitiva del Señor, quien claramente había dado gracias y alabado al Dios de la tradición judía, y justamente ofreció una nueva profundidad a esta acción de gracias en virtud de la ofrenda de su cuerpo y de su sangre²⁷. Se sabía que lo esencial en el acontecimiento de la Última Cena no era la comida del cordero y de los otros platos tradicionales, sino la gran oración de alabanza que ahora contenía como centro las palabras de Jesús que instituyeron la Eucaristía, porque con estas palabras él había transformado su muerte en el don de él mismo, de tal modo que ahora podemos dar gracias por esta muerte. Sí, solamente ahora es posible dar gracias a Dios sin restricción alguna, porque la cosa más espantosa —la muerte del Redentor y la muerte de todos nosotros— ha sido transformada en el don de la vida, en virtud de un acto de amor. Por eso la Eucaristía fue reconocida como lo esencial de la Última Cena, lo que hoy llamamos Plegaria Eucarística: *Eucaristía* es la traducción de *Beracah*, y significa justamente por eso tanto alabanza como canto de agradecimiento y bendición. La *Beracah* fue el centro auténtico y constitutivo de la Última Cena de Jesús; la Ple-

²⁷ En *Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, L. Bouyer ha mostrado en forma minuciosa la relación entre la *Berakha* (Eucaristía) de la Última Cena y las plegarias eucarísticas.

garia Eucarística, que recoge este centro, procede directamente de la oración de Jesús en la víspera de su pasión y forma el núcleo del nuevo sacrificio espiritual. Por eso muchos Padres de la Iglesia han caracterizado en parte a la Eucaristía simplemente como *oratio* (oración), como «sacrificio» en la Palabra, como sacrificio espiritual, pero que no obstante es materia y materia transformada: pan y vino se convierten en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, el nuevo alimento que nos nutre para la resurrección y para la vida eterna. En consecuencia, toda la estructura de palabras y elementos materiales se convierte en anticipación del eterno banquete de bodas. Al final, tendremos que retornar una vez más a este vínculo. Aquí se trataba sólo de comprender mejor por qué nosotros, como cristianos católicos, no llamamos a este sacramento «cena» sino «Eucaristía»: la Iglesia naciente ha dado paulatinamente a este sacramento su forma específica, y precisamente bajo la guía del Espíritu Santo ha reconocido justamente y ha representado correctamente en signos la verdadera esencia del sacramento que el Señor ha «instituido» realmente en esa noche. Precisamente al examinar el proceso por el cual el sacramento eucarístico adoptó progresivamente su forma, se vuelve hermosamente comprensible la relación profunda que hay entre la Sagrada Escritura y la Tradición. Considerada aisladamente en su contexto histórico, la Biblia no nos basta para obtener la visión de lo que es esencial. Esto esencial sólo se manifiesta en el contexto vital de la Iglesia que ha vivido la Escritura, la ha comprendido en su intención más profunda y la ha hecho accesible para nosotros.

2. COMUNIÓN

Entre tanto, la segunda palabra temática de este Congreso Eucarístico —*Communio*— se ha convertido en una palabra de moda. En efecto, es una de las palabras más profundas

y esenciales de la Tradición cristiana, pero justamente por esta razón es muy importante comprenderla en toda la profundidad y amplitud de su significado. Quizás yo pueda intercalar aquí una observación totalmente personal. Cuando con unos pocos amigos —en particular Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer y Jorge Medina— llegué a fundar una revista, con la intención de exponer y desarrollar la herencia del Concilio, buscamos un nombre que pudiese expresar en una palabra, en la forma más abarcativa posible, el propósito de este órgano. Ya en el último año del Concilio Vaticano II, en 1965, se fundó una revista, que pudiese ser como la voz permanente del Concilio y de su espíritu y que se llamó *Concilium*. En esto puede haber desempeñado un papel en particular el hecho de que Hans Küng creía que había descubierto una equivalencia entre las palabras *ekklesia* (Iglesia) y *Concilium*. En ambas expresiones se oculta la palabra *kalein* (llamar): la primera de ellas —*ekklesia*— tiene el sentido de convocar afuera, y la segunda —*Concilium*— el convocar a reunión, en definitiva ambas enuncian lo mismo. A partir de tal relación etimológica se desprende una especie de identidad de los conceptos Iglesia y Concilio, por cuanto la Iglesia es en su esencia el Concilio permanente de Dios en el mundo. En consecuencia, hay que pensar la Iglesia en un sentido conciliar y realizarla en la forma de un Concilio. Inversamente, el Concilio es la presencia más sólida de la Iglesia en general, por decirlo de alguna manera, de la Iglesia en sentido activo²⁸. Durante cierto tiempo fui tras las huellas de este concepto a primera vista sumamente esclarecedor, para el cual la Iglesia aparecía como la reunión permanente de Dios con el mundo. Las consecuencias prácticas de esta concepción no son para nada insignificantes y su fascinación es totalmente inmediata. Yo había llegado a la conclu-

²⁸ Hans Küng, *Strukturen der Kirche. Quaestiones disputatae* 17 (Herder 1962), en particular 19-23.

sión de que la visión de Hans Küng contenía por cierto algo absolutamente verdadero y que había que tomar en serio, pero sin embargo también veía que necesitaba una corrección importante. Me gustaría tratar de resumir muy brevemente el resultado de mis estudios de ese entonces. Tanto de la investigación filológica como de la comprensión objetiva de las palabras *Iglesia* y *Concilio* resultó que un Concilio puede ser una realización importante de la vida de la Iglesia, pero que en realidad la Iglesia es algo más y que su esencia llega a ser algo más profundo. El Concilio es algo que la Iglesia efectúa, pero la Iglesia no es concilio: ella no existe primariamente para deliberar, sino para vivir la Palabra que nos es dada. Como concepto sustentador en el que se representa la esencia de la Iglesia fui madurando el término *koinonia*, *Communio*. La Iglesia celebra Concilios, ella es *Communio*, resumí aproximadamente en ese entonces lo esencial de mis investigaciones²⁹. Por eso no hay que describir su estructura con la palabra «conciliar», sino más bien con la palabra «comunional». Cuando presenté públicamente estas ideas en 1969, en mi libro *Das neue Volk Gottes* (*El nuevo pueblo de Dios*), el concepto de *Communio* todavía no desempeñaba ningún papel en las discusiones públicas teológicas y eclesiales, por eso mis ideas sobre este tema casi ni fueron tomadas en consideración. Pero ellas fueron para mí un anticipo en la búsqueda de un título para la nueva publicación, a la que llamamos posteriormente *Communio*. Indudablemente, el concepto alcanzó un reconocimiento público sólo por el Sínodo de Obispos, celebrado en 1985. Hasta entonces la expresión «Pueblo de Dios» había sido validada como el nuevo concepto clave para expresar la

²⁹ Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969) 147-170 [hay trad. esp.: *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una ecle-siología*, Herder, Barcelona 1972, 170-189]. Cf. también J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik* (Einsiedeln 1987), donde he intentado presentar en las 16 y ss. los rasgos fundamentales de una Eclesiología de comunión [hay trad. esp.: *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1987) 10 y ss.].

esencia de la Iglesia, con el que se pensaba se resumían ciertamente las concepciones del Concilio Vaticano II. Esto podría muy bien haber sido factible, si la expresión hubiese sido comprendida en su profundo sentido bíblico y en el contexto amplio en el que el Concilio la había utilizado. Pero si una buena expresión se convierte en una frase de moda, entonces se reduce inevitablemente su sentido y se convierte en algo banal. Por eso, el Sínodo de 1985 intentó un nuevo comienzo, por cuanto puso la palabra *Communio* en el centro, que, antes que nada, denota el centro eucarístico de la Iglesia y, en consecuencia, la comprensión de la Iglesia en el espacio más íntimo del encuentro entre Jesús y los hombres, cimentado en el acto de su ofrenda por nosotros.

Era inevitable que esta gran palabra fundamental del Nuevo Testamento, aislada y utilizada como una frase de moda, menguase su significado, más aun, fuese convertida en una expresión banal. Quien habla hoy de una *eclesiología de comunión*, por lo general tiende a significar dos cosas: por un lado, que quiere oponer una eclesiología pluralista, una eclesiología por así decir federativa, frente a una concepción centralista de la Iglesia; en segundo lugar, que quiere poner de relieve tanto la enmarañada reciprocidad de las Iglesias locales en el intercambio del dar y del recibir, como también la pluralidad de sus formas de expresión en el culto, en la disciplina y en la doctrina³⁰. Incluso donde estas tendencias no se expresan en particular, la «comunión» es generalmente entendida en un sentido horizontal, es decir, como una red de unidades vinculada de diversas maneras. En consecuencia, la representación de una estructura comunal de la Iglesia se diferencia apenas de la concepción de una constitución conciliar mencionada antes, en la que predomina lo horizontal, la idea de la

³⁰ Un modelo para este tipo de eclesiología de comunión, efectivamente ampliado al ser habitualmente aplicado, lo constituye el libro de J. M. R. Tillard, *Eglise de'églises. L'ecclésiologie de communion* (Cerf 1987).

sintonía consigo mismo en una comunión ampliamente extendida. Naturalmente, mucho de esto es cierto, sólo que el acercamiento fundamental no es correcto, y lo verdaderamente profundo que el Nuevo Testamento, el Vaticano II y también el Sínodo de 1985 querían decir se ha perdido de vista. Para aclarar el significado central del concepto de *Communio* me gustaría referirme brevemente a dos grandes textos sobre la *communio* en el Nuevo Testamento. El primero se encuentra en 1 Cor 10,16 ss., donde san Pablo nos dice que «esa “copa de bendición” que bendecimos, ¿no significa solidaridad [comunidad —*koinonia*— *communio*] con la sangre del Mesías? Ese pan que partimos, ¿no significa solidaridad [comunión] con el cuerpo del Mesías? Como hay un solo pan, aun siendo muchos formamos un solo cuerpo, pues todos y cada uno participamos de ese único pan». El concepto *Communio* está anclado primordialmente en el santísimo Sacramento de la Eucaristía, razón por la cual todavía hoy en el lenguaje de la Iglesia designamos correctamente la recepción de este sacramento simplemente como «comulgar». De este modo, el completo significado prácticamente social de este suceso sacramental se torna inmediatamente evidente, y esto en una forma tan radical que no puede lograrse a través de perspectivas exclusivamente horizontales. Aquí se nos dice que por medio del sacramento entramos en cierta forma en comunión con la sangre de Jesucristo, donde la sangre, de acuerdo a la concepción hebrea representa la «vida». En consecuencia, lo que se afirma aquí es una compenetración de la vida de Cristo con la nuestra. La «sangre», en el contexto de la Eucaristía, está también como un «don», como una existencia que en cierto modo se vacía, ofrecida por nosotros y a nosotros. Por eso, la comunión en la sangre es también inserción en la dinámica de esta vida, de esta «sangre derramada», y por eso mismo es dinamización de nuestra existencia, por la cual ésta misma debe convertirse en un ser para los demás, como evidentemente lo percibimos frente a nosotros en el Corazón abierto de Cristo. En

muchos sentidos, las palabras sobre el pan son todavía más conmovedoras. Estas palabras remiten a la «comuni3n» corporal con Cristo, comuni3n que san Pablo equipara con el llegar a ser un solo ser del hombre y la mujer (cf. 1 Cor 6,17 ss.; Ef 5,26-32). San Pablo pone en claro todav3a esta otra perspectiva, cuando dice que es uno y el mismo el pan que todos nosotros recibimos. Esto es v3alido en un sentido totalmente estricto: el «pan» —el nuevo man3 que Dios nos ofrece— es el 3nico y el mismo Cristo para todos. Es realmente el 3nico e id3ntico Se3or, a quien recibimos en la Eucarist3a, o mejor dicho, es el Se3or quien nos recibe y se hace cargo de nosotros. San Agust3n ha expresado esto con una frase que 3l hab3a percibido en una especie de visi3n: si comes el pan del fuerte, no me asimilas en ti, sino que te asimilo en m3³¹. En otras palabras: el alimento material que consumimos es asimilado por el cuerpo, se convierte 3l mismo en un elemento constitutivo de nosotros mismos. Pero este pan de Cristo es de otro tipo, porque es m3s grande y mejor que nosotros, por eso no somos nosotros los que lo asimilamos en nosotros, sino que 3l nos asimila en s3 mismo, de tal modo que somos conformados a Cristo, en cierto modo —como dice san Pablo—, nos convertimos en miembros de su cuerpo, en una sola cosa con 3l. Todos nosotros «comemos» a la misma persona, no solamente lo mismo; as3, todos nosotros somos arrancados de nuestra individualidad cerrada y somos colocados en otra m3s grande. Todos somos asimilados a Cristo y as3, por medio de la comuni3n con Cristo, estamos rec3procamente identificados con 3l, somos id3nticos y una sola cosa en 3l, miembros de 3l. En consecuencia, comulgar con Cristo es esencialmente comulgar tambi3n con el otro. Ya no estamos uno junto al otro, cada uno individualmente separado del otro, sino que ahora cada uno de los otros que comulga es para m3, por decirlo

³¹ *Confesiones* VII, 10, 16.

de alguna manera, «hueso de mis huesos y carne de mi carne» (cf. Gn 2,23). Por eso una genuina espiritualidad de comunión, junto con su profundidad cristológica, tiene necesariamente carácter social, tal como más de medio siglo atrás lo expuso brillantemente Henri de Lubac en su libro *Catolicismo*. Por esta razón, en mi oración de comunión tengo que mirar por un lado totalmente hacia Cristo, dejándome transformar por él, hasta ser abrasado por su fuego envolvente. Pero precisamente por eso tengo que tener siempre presente que de esta manera él me ensambla con todas las otras personas que lo reciben, con el que está próximo a mí (quien posiblemente no me resulta simpático), pero también con aquél que está lejos, en Asia, Africa, América o en cualquier otro lugar. Al hacerme una sola cosa con él, tengo que aprender a abrirme a los demás y, en consecuencia, a comprometerme con ellos. Ésta es la prueba que acredita mi amor a Cristo. Allí donde estoy unido con Cristo, estoy con mi prójimo, y este estar unido no concluye en el comulgatorio, sino que sólo comienza aquí y se convierte en vida, carne y sangre en la experiencia cotidiana de mi convivencia con los demás y en ellos. Por esta razón el carácter individual de mi comunión, mi existencia y mi vida están entrelazadas por la Iglesia, en una forma que no se puede separar. La Iglesia no nace como una federación simple de comunidades, nace del pan único, del único Señor y procede sobre todo de él y es universalmente la Iglesia una y única, el cuerpo que deriva del pan único. Ella es una, no en virtud de un gobierno centralizado, sino que es posible como un centro común a todos, porque constantemente deriva del único Señor, quien con un pan la forma como un cuerpo. A causa de esto, su unidad llega a ser más profunda que lo que cualquier otra unión humana podría lograr. Precisamente cuando la Eucaristía es comprendida íntegramente en la intimidad de la unión de cada persona con el Señor, entonces llega a ser el sacramento social en el más alto grado. No hay que olvidar que los grandes santos sociales fueron siem-

pre también grandes santos eucarísticos. Me gustaría mencionar simplemente dos ejemplos elegidos enteramente al azar. En primer lugar, está la amada figura de san Martín de Porres, quien nació en Lima (Perú) en 1569, hijo de una madre africana y de un hidalgo español. Martín vivía de la adoración del Señor presente en la Eucaristía, pasando noches enteras en oración ante el Señor crucificado, mientras durante el día se ocupaba incansablemente de los enfermos y asistía en particular a los despojados y despreciados, con quienes él, como mulato, se identificaba a causa de su origen. El encuentro con el Señor, quien se nos da a sí mismo desde la cruz y nos hace a todos miembros de su cuerpo por medio del único pan, se convertía a continuación en servicio para los que sufren, en cuidado de los débiles y de los olvidados. En nuestros días, está a la vista la imagen de la Madre Teresa de Calcuta. En cualquier lugar donde ella abría las casas de sus hermanas al servicio de los moribundos y rechazados, lo primero que reclamaba era un lugar para el tabernáculo, porque sabía que sólo desde allí puede venir la fuerza para un servicio como el que ella brindaba. Quien conoce al Señor en el tabernáculo, lo conoce en el sufriente y en el necesitado, por eso se cuenta entre aquéllos a quienes el juez universal les dirá: «porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui extranjero y me recogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, estuve en la cárcel y fuisteis a verme» (Mt 25,35).

Me gustaría remitir brevemente a la expresión programática *Communio* (koinonia), en un segundo texto importante del Nuevo Testamento, que se encuentra justamente al comienzo de la Primera carta de san Juan (1,3-7), donde el apóstol habla en primer lugar del encuentro que le ha sido concedido con la Palabra hecha carne: Juan puede decir que él está transmitiendo lo que ha visto con sus propios ojos y ha tocado con sus propias manos. Este encuentro le ha dado a él «koinonia» —*Communio*— con el Padre y con su Hijo Jesucristo, ya que se ha

convertido en una verdadera «comunidad». San Juan nos dice que esta comunión lleva al hombre a la luz, él se convierte en un visionario y vive en la luz, es decir, en la verdad de Dios, la cual se expresa en el mandamiento nuevo y único, que abarca todo: el mandamiento del amor. Por eso, la comunión con la «Palabra de vida» se convierte en la vida justa por sí misma, se convierte en amor. De esta manera, también se convierte en comunión recíproca: «cuando nos movemos en la luz, imitándolo a él que está en la luz, somos solidarios —estamos en comunión— unos con otros» (1 Jn 1,7). El texto nos muestra la misma lógica de la *Communio* que ya hemos encontrado en san Pablo: el comulgar con Jesús se convierte en comunión con Dios mismo, comunión con la luz y el amor. De esta forma se convierte en una vida recta, y todo esto nos une mutuamente en la verdad. Sólo tenemos algo para decir al mundo cuando consideramos la *Communio* con esta profundidad y amplitud.

3. SOLIDARIDAD

Llegamos finalmente a la tercera expresión programática: «solidaridad». Mientras que las dos primeras expresiones —«Eucaristía» y «*Communio*»— han surgido de la Biblia y de la Tradición cristiana, esta palabra ha llegado a nosotros desde afuera. El concepto de «solidaridad» —como el arzobispo Paul Cordes ha mostrado— fue desarrollado inicialmente en el ámbito del socialismo primigenio por P. Lerou (fallecido en 1871), como concepto opuesto a la idea cristiana del amor, como la respuesta nueva, racional y efectiva a los problemas sociales³². Karl Marx ha manifestado que el cristianismo había tenido un milenio y medio para mostrar sus capacidades y había demostrado en forma harto suficiente su ineficacia, razón

³² P. J. Cordes, *Communio. Utopie oder Programm? Quaestiones disputatae* 148 (Herder 1993) 29-32.

por la cual sostenía que había llegado la hora de recorrer caminos nuevos. Y durante décadas muchos creyeron que el modelo socialista, resumido en el concepto de *solidaridad*, era finalmente el camino para lograr la igualdad para todos, para eliminar la pobreza y para traer paz al mundo. Hoy podemos ver el campo en ruinas que ha dejado una teoría social y una praxis ateas.

Es innegable que el modelo liberal de la economía de mercado, ante todo allí donde ha sido moderado y corregido por la influencia de las ideas sociales cristianas, ha producido grandes logros en algunas partes. Pero tan triste es el balance que la oposición de los grupos de poder y de los intereses económicos ha dejado ante todo en África³³. Detrás de la aparente solidaridad de los modelos de desarrollo se escondía y se esconde no pocas veces la voluntad de expandir el ámbito del propio poder, de la propia ideología y de la propia dominación del mercado. En esta situación, se han producido las devastaciones de las antiguas estructuras sociales, de las fuerzas espirituales y morales, cuyas consecuencias tienen que repercutir en nuestros oídos como una única y desgarradora acusación. No, sin Dios las cosas no marchan. Y sólo porque en Cristo Dios nos ha mostrado su rostro, ha pronunciado su nombre y ha entrado en comunión con nosotros, por eso en definitiva nada acontece sin Cristo. Es indudable que en los siglos pasados de la época moderna los cristianos también se han hecho culpables de pecados graves: la esclavitud y el tráfico de esclavos perduran como un capítulo oscuro que muestra que los cristianos fueron poco cristianos y cuán alejados estuvieron de la fe y del amor del Evangelio, de la comunión real con Jesucristo. Por otro lado, el amor creyente y la humilde disposición para el sacrificio de tantos sacerdotes

³³ Una mirada estremecedora sobre este triste balance y sobre la crueldad del sistema liberal-capitalista ofrece P. Scholl-Latour, *Afrikanische Totenklage. Der Ausverkauf des Schwarzen Kontinents* (München 2001).

y religiosas fue lo que ha puesto el contrapeso y ha legado una herencia de amor, que si bien no pudo eliminar el horror de la explotación ha podido aminorarlo. Tenemos que edificar sobre este testimonio, tenemos que avanzar por este sendero. En este sentido, en las últimas décadas, en particular gracias a los estudios éticos del Santo Padre, el concepto de solidaridad ha sido paulatinamente transformado y cristianizado, de tal modo que ahora podemos ensamblarlo como es debido con las dos palabras-guías: *Eucaristía* y *Communio*. En este sentido, *solidaridad* significa que uno se hace responsable de los otros, el sano del enfermo, el rico del pobre, los países del Norte de los países del Sur. Significa que se es consciente de la responsabilidad mutua y que somos conscientes de que recibimos en tanto que damos, y que siempre podemos dar sólo lo que nos ha sido dado y que por eso jamás nos pertenece solamente a nosotros. Hoy vemos que no es suficiente transmitir habilidades técnicas, conocimiento y teorías racionales, ni tampoco la praxis de determinadas estructuras políticas. Esas cosas no sólo no son útiles, sino que incluso causan daño, si no se despiertan las fuerzas espirituales que dan sentido a estas tecnologías y estructuras y se facilita su uso responsable. Fue sencillo, mediante nuestra racionalidad, destruir en gran medida las tradiciones religiosas que ahora sobreviven de hecho como subculturas, despojadas de sus mejores elementos, que como técnicas supersticiosas pueden lastimar al hombre en su cuerpo y en su alma. Habría sido necesario exponer su núcleo salvífico a la luz de Cristo, para llevar a su cumplimiento la expectativa serena que vive en ellas. En tal proceso de purificación y desarrollo, la continuidad y el progreso hubiesen estado unidos en una forma fructífera. Donde la misión evangelizadora fue exitosa, es porque generalmente recorrió este camino y así ayudó a desarrollar esas fuerzas de la fe que hoy necesitamos en forma tan imperiosa. En las crisis de los años 60 y 70, muchos misioneros llegaron a la convicción de que la misión, es decir, la proclamación del Evangelio de

Jesucristo, ya no era aplicable, puesto que sólo era válido ofrecer ayuda para el desarrollo social. ¿Pero qué desarrollo positivo se puede llevar a cabo si nos volvemos ignorantes respecto a Dios? La idea tácita sobre la que estaban de acuerdo —que los pueblos o tribus tenían que preservar sus propias religiones y que no se los debía molestar más con la nuestra—, sólo muestra que la fe en los corazones de tales hombres se había enfriado, a pesar de su muy buena voluntad; muestra que la comunión con el Señor ya no vivía en ellos. ¿De qué otro modo se había podido pensar que era algo bueno excluir a los demás de estas cosas? En el fondo, subyace aquí —con frecuencia en forma inconsciente— un desprecio de lo religioso en general, de ninguna manera se trata de un aprecio de la religión ajena, como parece serlo, ya que en el fondo se considera la religión como una reliquia arcaica en el hombre que hay que abandonar, porque en definitiva ella no tiene nada que hacer frente a la auténtica grandeza del progreso. Lo que las religiones dicen y hacen parece ser totalmente irrelevante, se las considera como excluidas del ámbito de la racionalidad, y su contenido en definitiva no cuenta para nada. En este sentido, la *ortopraxis* que se anhela está realmente edificada sobre arena. Es tiempo de abandonar esta errónea forma de pensar. Necesitamos la fe en Jesucristo, por el hecho de que ella ensambla a la razón y a la religión, con lo cual nos ofrece un criterio de responsabilidad y libera la energía necesaria para vivir de acuerdo con esta responsabilidad. A la solidaridad entre los pueblos y continentes pertenece el compartir en todos los niveles, tanto en el ámbito material, en el espiritual y en el ético como también en el religioso. Es claro que debemos desarrollar nuestra economía más ampliamente, en una forma que ya no adopte como criterio los propios intereses de un determinado país o de un grupo de países, sino la prosperidad de todos los continentes. Esto es difícil y nunca se lleva a cabo en plenitud, a nosotros mismos nos reclama sacrificios y renunciaciones. Pero si nace un espíritu de solidaridad, nutrido verdade-

ramente por la fe, entonces esto puede llegar a ser posible, aunque siempre en forma imperfecta. Pertenecería a este discurso el tema de la globalización, pero aquí no puedo abordarlo. Es claro hoy que todos nosotros dependemos unos de otros. Pero hay una globalización que está concebida unilateralmente, en términos de intereses personales. Tendría que existir una globalización, en la que todos se hacen realmente mutuamente responsables y donde cada uno soporta el peso del otro. Todo esto no puede ser realizado en una forma carente de valores, basada exclusivamente en los mecanismos del mercado, porque las decisiones sobre los mercados tienen la pretensión de ser siempre un valor. Para esas decisiones es siempre decisivo también nuestro horizonte religioso y moral. Si la globalización en la tecnología y en la economía no está acompañada por una nueva apertura de la conciencia hacia Dios, ante quien todos nosotros tenemos una responsabilidad, entonces esa globalización concluirá en una catástrofe. Ésta es la gran responsabilidad que pesa hoy sobre nosotros los cristianos. Desde sus orígenes, el cristianismo procedente del único Señor, del pan único que busca hacer de nosotros un solo cuerpo, se aplicó a encarar la unidad de la humanidad. Si nosotros, precisamente en el momento en que la unidad externa de la humanidad, antes impensable, es un hecho, nos negamos como cristianos y creemos que no podemos o no debemos dar más nada, cometemos un pecado grave. En efecto, una unidad que es edificada sin Dios o incluso contra él, termina como el experimento de Babilonia: en la confusión total y en la destrucción absoluta, en el odio y en la violencia de todos contra todos.

4. CONCLUSIÓN

Volvamos a la Santísima Eucaristía. ¿Qué ocurrió realmente la noche en que Cristo fue traicionado? Escuchemos el

Canon Romano, que es el corazón de la «Eucaristía» de la Iglesia de Roma: «Jesucristo, la víspera de su pasión, tomó pan en sus santas y venerables manos, y elevando sus ojos al cielo, hacia Ti, Dios Padre Suyo Todopoderoso, dándote gracias y bendiciendo, lo partió, lo dio a sus discípulos y dijo: “tomad y comed todos de él, porque esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros”. Del mismo modo, acabada la cena, tomó este cáliz glorioso en sus santas y venerables manos, dándote gracias y bendiciendo, lo dio a sus discípulos y dijo: “tomad y bebed todos de él, porque éste es el cáliz de mi sangre, la sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados. Haced esto en conmemoración mía”». ¿Qué sucede en estas palabras? En primer lugar, se impone la palabra *transustanciación*: el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, su cuerpo. El pan de la tierra se convierte en pan de Dios, el maná del cielo con el que Dios alimenta a los hombres, no sólo en su vida terrenal sino también en la perspectiva de la resurrección, prepara para la resurrección, o mejor aun, la hace comenzar ahora. El Señor, quien hubiese podido convertir las piedras en pan, quien de las piedras podía suscitar a los hijos de Abraham, quiso convertir el pan en un cuerpo, su cuerpo. ¿Esto sucede realmente? ¿Cómo puede ser? No podemos evitar las preguntas que la gente hizo en la sinagoga de Cafarnaum. Jesús está allí en el Cenáculo, frente a sus discípulos, con su cuerpo: ¿cómo puede decir respecto al pan «esto es mi cuerpo»? Es importante prestar mucha atención a lo que el Señor ha dicho realmente. Él no dijo simplemente «esto es mi cuerpo», sino «esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros». Él puede convertirse en don, porque es entregado. Por medio del acto de donación se convierte en «capaz de comunión», por decirlo de alguna manera se transforma en un don. Podemos observar lo mismo en las palabras sobre el cáliz. Cristo no dice simplemente «ésta es mi sangre», sino «ésta es mi sangre que es derramada por vosotros», con lo cual signifi-

ca que puede ser entregada porque es derramada, por cuanto es derramada. Pero ahora surge el nuevo interrogante: ¿qué significa que «es dada» y que «es derramada»? Efectivamente, Jesús es matado, ya que es clavado en la cruz y muere en medio de tormentos. Su sangre es derramada, primero en el Monte de los Olivos debido a su estremecimiento interior por la misión que debe cumplir, luego en la flagelación, al ser coronado de espinas, y posteriormente en su muerte al serle atravesada una lanza en su corazón. Lo que acontece ante él es ante todo un acto de violencia, de odio que martiriza y destruye. En este punto nos desplazamos a un segundo y más profundo nivel de transformación: al acto violento de los hombres contra él, Cristo lo transforma, desde el interior de sí mismo, en un acto de entrega en favor de esos hombres, en un acto de amor. Esto es dramáticamente reconocible en la escena del Monte de los Olivos, ya que hace ahora lo que ha predicado en el Sermón de la Montaña: a la violencia no le responde con violencia, como podría haber hecho, sino que pone fin a la violencia transformándola en amor. El acto de matar, el acto de la muerte se transforma en un acto de amor, la violencia es derrotada por el amor. Ésta es la transformación fundamental sobre la cual se basa todo el resto; ésta es la genuina transformación que necesita el mundo y la única que puede redimirlo. Por cuanto Cristo ha transformado y derrotado a la violencia con un acto interior de amor, la muerte misma es transformada: el amor es más fuerte que la muerte, permanece para siempre. De este modo, en esta transformación está contenida la transformación más amplia de la muerte en resurrección, del cuerpo muerto en cuerpo que resucita. Si el primer hombre era un ser animado, como dice san Pablo, entonces el nuevo Adán, Cristo, en este proceso se convierte en el espíritu que da vida (1 Cor 15,45). El resucitado es don, es espíritu que da vida y que como tal es comulgable, es comunión. Significa entonces que no hay aquí un rechazo de la existencia material, sino que ésta alcanza su meta, ya que todo esto no sería posible sin el

acontecimiento material de la muerte y el triunfo interior sobre esta última. Y así, en la transformación de la resurrección, Cristo perdura en toda su plenitud, pero transformado de tal manera que ya no excluye el ser cuerpo y darse a sí mismo, sino que los incluye a ambos.

Antes de continuar, intentemos resumir y comprender esto una vez más. En el momento de la Última Cena, Jesús realiza por anticipado el acontecimiento del calvario. Él acepta la muerte en la cruz y con su aceptación transforma el acto de violencia en un acto de ofrenda, de autodonación que se vacía hasta lo último. («Y aun suponiendo que mi sangre haya de derramarse, rociando el sacrificio litúrgico que es vuestra fe», dice san Pablo en Flp 2,17, a partir de su inminente martirio). En la Última Cena la cruz ya está presente, aceptada y transformada por Jesús. Esta primera y fundamental transformación atrae hacia sí a todas las otras —el cuerpo mortal es transformado en cuerpo resucitado, en «el espíritu que da vida»—. A partir de aquí se torna posible la tercera transformación, en la que los dones de pan y vino, que son los dones de la creación y al mismo tiempo fruto de la acogida humana y de la «transformación» de la creación, se convierten en algo absolutamente diferente, de tal modo que en ellos se hace presente el Señor mismo que se entrega, se hace presente su ofrenda, pues él es ofrenda. Ésta no es algo en él, sino que es él mismo. Y sobre esta base la mirada se libera hacia otras dos transformaciones, esenciales a la Eucaristía, desde el momento de su institución: el pan que se hace cuerpo y el vino que se hace sangre, en los que el Señor se da a sí mismo como espíritu dispensador de vida, están allí para transformarnos a los hombres, de tal modo que nos convertimos en pan con él y luego en un cuerpo con él. La transustanciación de los dones, la cual es sólo la continuación de los cambios fundamentales de la cruz y de la resurrección, no es el punto final, sino que por su parte es un comienzo. La finalidad de la Eucaristía es la transformación de los que la reciben, en verdadera *com-*

munio con su transformación. De esta manera, la finalidad es la unión y la paz que nosotros, como individuos separados que viven junto al otro o en conflicto con él, con Cristo y en él nos convertimos en un organismo de la ofrenda, para vivir por la resurrección y para el nuevo mundo. Con eso se hace visible la quinta y última transformación que caracteriza a este sacramento: la creación entera debe ser transformada por medio de nosotros, los transformados en un cuerpo, los convertidos en un espíritu dispensador de vida. La creación entera debe convertirse en una «nueva ciudad», en un nuevo paraíso, en el espacio de habitación del Dios viviente: «Dios todo para todos» (1 Cor 15,28), tal como san Pablo describe la finalidad de la creación que debe ser configurada por la Eucaristía. Así, la Eucaristía es un proceso de transformaciones en el cual somos recogidos, es fuerza de Dios para transformar el odio y la violencia, es fuerza de Dios para transformar el mundo. Por eso tenemos que rezar para que el Señor nos ayude a celebrar y a vivir la Eucaristía de esta manera. Por eso queremos rezar, para que él nos transforme y con nosotros transforme al mundo en la nueva Jerusalén.

EPÍLOGO

UNIVERSALIDAD Y CATOLICIDAD

La palabra «católica» se encuentra por primera vez como caracterización de la Iglesia en la *Carta a los cristianos de Esmirna*, de san Ignacio de Antioquía, al comienzo del siglo II: «donde está el obispo, allí debe estar la comunidad, así como allí donde está Cristo Jesús, allí está la Iglesia católica» (8,2). La Iglesia particular se reúne bajo el obispo, porque donde él está, está la Iglesia. El «obispo» de la Iglesia universal es Jesucristo: allí donde está Cristo, allí está la Iglesia católica. Ignacio parece suponer como ya conocida la palabra «católica», como caracterización de la Iglesia universal, la que en todas las Iglesias particulares es sólo una. Por los *Hechos de los Apóstoles* sabemos que fue en Antioquía donde por primera vez se acuñó la palabra «cristianos» para designar a los discípulos de Jesucristo (11,26). Por la utilización evidente del título «católica» que hace el obispo mártir de esta ciudad se podría concluir que quizás ha sido allí el primer lugar en donde se ha acuñado esta palabra como expresión de la Iglesia universal. Si bien el texto no ofrece una explicación pormenorizada de la palabra «católica», sin embargo aparecen claramente dos elementos conceptuales, en los cuales se manifiesta inmediatamente lo esencial de aquello que también ha sido considerado a lo largo de toda la historia como el auténtico contenido de la catolicidad. Estos dos elementos son la pertenencia a Cristo y la universalidad. Ambas cosas coinciden. Solamente Cristo puede unir y amalgamar la totalidad. Cuando hablamos de Cristo, en realidad tenemos que ver siempre en el fondo el misterio trinitario: él viene del Padre, y él obra actualmente en toda la historia a través del Espíritu Santo, quien da testimonio de Cristo e introduce en la verdad completa (Jn 15,26; 16,13). La universalidad es cosa de Dios; Cristo une la totalidad, porque él es el Hijo. El acento cristocéntrico es siempre, en cuanto tal, un acento trinita-

rio. La referencia a Cristo contiene entonces la exigencia de la Iglesia de llegar a los «confines de la tierra», para entregarle al verdadero rey del mundo las naciones como herencia (Sal 2,8; Mt 28,19; Hch 1,8).

En su obra sobre el tercer atributo de la Iglesia, Wolfgang Beinert ha llamado la atención sobre el hecho de que se torna más luminoso el significado de la relación de Cristo y la catolicidad, si contemplamos en su totalidad la cristología de la carta de san Ignacio de Antioquia¹. Cristo es el perfecto por excelencia, en quien está presente toda la plenitud de la vida y de la gracia, la totalidad de la Revelación. Acorde a esto, la catolicidad de la Iglesia significa que ella sostiene en sí la plenitud y perfección de Cristo y que ella entonces sirve de intermediaria. Una vez más se vuelve claro con eso por qué la Iglesia es pensada para todos los pueblos: precisamente porque ella lleva en sí, a partir de Cristo, el conjunto de todos los dones salvíficos, la respuesta única e indivisible a todos los interrogantes y búsquedas de los hombres. Habíamos afirmado antes que en el texto son reconocibles dos elementos esenciales de lo católico: el vínculo con Cristo y la universalidad. Podríamos expresar esto ahora más claramente, de tal modo que se destacan un aspecto estrictamente teológico y uno empírico, pero que sin embargo son ambos inseparables uno del otro. El aspecto teológico es la totalidad en el don salvífico, en el que en definitiva Dios se da a sí mismo. De esta misma totalidad interior cualitativa se desprende que ella está referida a toda la humanidad, destinada por eso a abarcar todas las épocas, todos los lugares, el cielo y la tierra. En el curso de la historia, estos dos centros de gravedad han sido acentuados en forma diferente, pero ambos siempre permanecían unidos, pues el elemento meramente geográfico y cuantitativo jamás puede ser el contenido satisfactorio de lo católico, ya

¹ W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut*. Tomo I (Essen 1964), 36-42.

que la Iglesia era católica incluso cuando ella solamente se mantenía en pequeñas minorías en los alrededores de la cuenca del mar Mediterráneo, como era el caso justamente en la época de Ignacio de Antioquía. Es la catolicidad cualitativa la que tiene que ser decisiva. Pero justamente ella no admite la resignación sobre un círculo antiguamente concebido, sino que exige permanentemente la dinámica misionera de la levadura, la cual penetra toda la masa; la dinámica misionera de la luz, que desde el candelero resplandece para todos. Por eso la Iglesia, que quiere ser católica —Iglesia de todos los pueblos y de todas las culturas a la enésima potencia—, tiene que avanzar siempre desde esta catolicidad interior hacia la catolicidad exterior. Tiene que estar animada por la conciencia de que el don que le fue dado le ha sido entregado para que sea transmitido; que ella defraudaría esta totalidad, si no lleva ese don «a toda la humanidad» (Mc 16,15). Su catolicidad tiene que aparecer también empíricamente, al menos en forma complementaria. La inquietud de san Pablo, que lo impulsó hasta los confines de la tierra, provenía de esta conciencia respecto a la universalidad del don —la universalidad de la verdad y de la salvación que no conocen límites—. La parábola de los siervos, quienes tienen que multiplicar el dinero de su señor (Mt 25,24-30) permite reconocer esta idéntica inquietud: el mandato de la transmisión.

El texto de Ignacio nos ha remitido íntegramente por sí mismo al origen más profundo del pensamiento de la catolicidad en el Nuevo Testamento. Seguirlo en sus múltiples estratos y así aprender a entender mejor la riqueza espiritual del concepto sería una tarea provechosa, pero lamentablemente no podemos afrontarla aquí. Solamente me gustaría presentar en forma muy breve un texto eclesiológico fundamental, el relato de Pentecostés en los Hechos de los Apóstoles (capítulo 2), el cual está totalmente impregnado de la idea de la catolicidad. Observemos ante todo el trasfondo: el día 50 luego de la fiesta de Pascua —la «Fiesta de las Semanas» que nosotros

llamamos Pentecostés (día 50)— era asimilado a la fiesta de la Revelación, la memoria del Sinaí, pues recordaba el acontecimiento de la Alianza, mediante el cual Israel se había constituido auténticamente en pueblo, en el pueblo de Dios. Así, a la fiesta de Pascua de Jesucristo —el nuevo éxodo de la resurrección— le sigue el acontecimiento de Pentecostés, en cierto modo como el Sinaí cristiano: la Alianza que estaba fundamentada en la Última Cena y en la Cruz se convierte ahora en el acontecimiento público en el que se constituye el Pueblo de Dios, como antaño en el Sinaí bajo los signos del viento y del fuego, que obran realmente sólo como signos conmemorativos, porque lo genuino es el nuevo don de la Palabra que es perceptible y comprensible en todas las lenguas, es decir, en todas las culturas. Así se retrata el acontecimiento de la Nueva Alianza: el Pueblo de Dios se hace universal, se hace pueblo para todos los pueblos. El pueblo universal que es la Iglesia se constituye, mediante la fuerza del Espíritu Santo, como portador de la Nueva Alianza. Ampliado como el pueblo de la Alianza, se hace universal, por eso la «Ley», el contenido de la Alianza, recibe también una nueva figura. Lo que sólo había sido estructura y preparación, ahora debe desaparecer, ya que el núcleo de la Ley se manifiesta en la llama del Espíritu Santo, en la que se presenta la propia esencia de Dios: el Amor. Por eso Tomás de Aquino podía decir: la nueva Ley es el don del Espíritu Santo (*Suma Teológica* I-II, q. 106 resp.). Las formas culturales y los ordenamientos jurídicos, necesariamente siempre particulares, declinan allí donde aparece lo verdaderamente universal: la gracia que es el amor derramado que inunda nuestros corazones por el Espíritu (Rom 5,5).

Pero todo esto sólo está insinuado sutilmente en el relato de Pentecostés. Veamos lo que este relato dice expresamente. Se presentan dos grupos de personas, por un lado «Pedro, de pie con los Once» (2,14). En virtud de la elección de Matías por el mismo Espíritu Santo a través de una decisión por sorteo, la comunidad disminuida por la traición de Judas se ha-

bía completado nuevamente con la cantidad total de doce apóstoles simbólicamente querida por el Señor (1,15-25). Al introducir el relato de Pentecostés, san Lucas no habla efectivamente de los doce, en realidad afirma que «todos estaban reunidos en el mismo lugar» (2,1), después de lo cual se refiere a la comunidad orante de los discípulos de Jesús descrita en el capítulo primero, comunidad que incluye a los llamados nominalmente apóstoles, así como a María, la madre de Jesús, y a «sus hermanos» (1,12-14). El momento de la asamblea, del ser-uno y el de la totalidad («todos») es también importante para el autor sagrado. Esta totalidad está frente a otra totalidad: los peregrinos que habían llegado «de todas las naciones de la tierra» (2,5). El Evangelio se dirige a todos los pueblos de la tierra, aquí en la hora de la fundación ya están presentes todos esos pueblos. Lucas concreta esta exposición teológicamente importante para él (y para nosotros), en cuanto detalla los pueblos que componían esta segunda totalidad. Se trata de una lista de doce pueblos (sólo los tres primeros son nombres de pueblos, luego sigue la mención de países, pero que naturalmente designan a los pueblos). A esta lista siguen luego, acorde a una enumeración anterior en forma de pares, individualmente los romanos y por último todavía una vez más dos pares: judíos y prosélitos, cretenses y árabes. Estos dos pares quieren expresar una vez más la totalidad y universalidad de la asamblea, ya que judíos y prosélitos no significa una mención de pueblos, sino que es una mención religiosa que por su parte tiene una tendencia hacia lo universal: los judíos —el pueblo de Dios de la Biblia— y los prosélitos, es decir los gentiles que se han dirigido al Dios de Israel, al único Dios de todos los hombres. A este par le sigue luego el de «cretenses y árabes», lo que quiere significar tanto a los habitantes de una isla y de una tierra firme como también al mundo occidental y al oriental. Los exégetas han discutido minuciosamente sobre el origen de la lista de los doce, que en todo caso está vinculada a las listas de países de los

historiadores helenistas, quienes en general pensaban estas listas como algo universal, como representación de los pueblos, tal como efectivamente la cantidad «doce» permite reconocer². Lucas ha agregado conscientemente a los romanos, ya que los Hechos de los Apóstoles termina en Roma y expresa precisamente que ha sido alcanzada toda la humanidad. También los dos pares de nombres conclusivos subrayan una vez más, como hemos visto, la universalidad, por cuanto todos los pueblos de la tierra son testigos del acontecimiento de Pentecostés y así anuncian anticipadamente la Iglesia a todos los pueblos. En este sentido, la Iglesia es el Pueblo de Dios extendido universalmente, el que en consecuencia es caracterizado como «católico» por Ignacio de Antioquía.

Pero también los doce apóstoles son expresión de una universalidad inminente o ahora ya anticipada. Con la cantidad «doce» Jesús había remitido a los hijos de Jacob, a los doce patriarcas de Israel, y al mismo tiempo había dado a entender que estos apóstoles serían los «patriarcas» de un Israel nuevo y más grande. Si se incluye la simbología cósmica del «doce» (las doce constelaciones), es evidente la exigencia universal que está unida a esta posición. Así, se vuelve evidente que es falsa la creencia de moda que considera que en Pentecostés solamente se ha fundado una Iglesia particular, la «comunidad originaria de Jerusalén», la cual luego se ha extendido paulatinamente hasta convertirse en una Iglesia universal. Los Doce no son simplemente una parte constitutiva de una Iglesia particular de Jerusalén, sino que en ellos existe virtualmente la Iglesia de todos los pueblos, a quienes es enviada y cuyos Padres estaban destinados a convertirlos. La multitud de los oyentes está tomada del conjunto de todos los pueblos. Sea lo que sea que haya acontecido desde el punto de vista estrictamente histórico, la exposición teológi-

² Cf. para la enumeración de los pueblos en el relato de Pentecostés el libro de G. Schneider, *Die Apostelgeschichte I* (Fribourg-Basel-Wien, Herder 1980), 253 y ss.

ca de san Lucas es totalmente clara y se refiere a ello. Él quiere decir que la Iglesia era «católica» desde el primer momento, es decir, era Iglesia universal, que era «católica» en el doble sentido que anteriormente hemos llegado a conocer en Ignacio de Antioquía. Esta «Iglesia católica» ha engendrado las iglesias particulares, incluso la Iglesia local de Jerusalén con su importancia normativa. La catolicidad en el doble, cualitativo y extenso sentido, pertenece desde el principio al nuevo pueblo, por más pequeña que pueda haber sido la multitud que en el comienzo fue miembro de él.

Si en virtud de la tabla de pueblos parece acentuada ante todo más la catolicidad externa, a la cual san Lucas tenía que referirse en particular, en virtud de la aparente provincialidad del acontecimiento, una profunda mirada al texto permite también hacer absolutamente evidente el momento cualitativo. Es innegable que el relato de Pentecostés presenta una imagen opuesta a la historia de la torre de Babel (Gn 11,1-9). En esta historia finaliza la prehistoria de la humanidad, en la cual se resquebraja su unidad, mejor dicho, es Dios mismo quien destruye una falsa unidad de la humanidad. Así concluye la primera fase de la historia universal de la humanidad, relatada en los once primeros capítulos del Génesis, tal como Gerhard von Rad dice, con una «disonancia estridente»³. Luego de eso, la Biblia comienza nuevamente, ya no habla de la humanidad en su conjunto sino que comienza con la historia de la elección de Abrahán, una historia, que aparece ante todo como particular y ya no universal, de la elección y de la salvación. La disonancia de Gn 11 conserva entonces, en primer lugar, un interrogante abierto, aun cuando en la historia de la elección que parte de Abrahán incesantemente resquebraja el horizonte de la universalidad, pero justamente como horizonte, como expectativa, no como respuesta. En el fondo, el lector

³ G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (Göttingen 1964), 128.

de la historia bíblica tiene que aguardar el relato de Pentecostés de los Hechos de los Apóstoles, por cuanto en él se incluye el interrogante abierto de Babilonia; sólo en este relato la Biblia retorna a la historia universal. Dios retoma en sus manos la totalidad, y toda «particularidad» se muestra como un camino hacia él.

Naturalmente, esto significa también que la unidad y universalidad otorgada en Pentecostés es de una naturaleza diferente a la que fracasó en Babilonia. Si se quiere comprender correctamente la profundidad del relato de Pentecostés, entonces hay que medir la diferencia de las dos formas distintas de universalidad. La unidad de Babilonia es uniformidad, ya que allí los hombres son sólo un pueblo y sólo tienen un idioma. La diversidad querida por el Creador está sometida a una forma falsa de unidad. Hay una unidad que está orientada al poder, a la autoafirmación y a la «gloria», en la cual los hombres edifican por sí mismos el camino al cielo, y se preocupan por la gloria de su propia inmortalidad. No necesitan a Dios, sino que se bastan a sí mismos en su vigor y en su poder. En realidad, el hombre engrandecido de esta manera es un hombre amputado, pues su auténtica grandeza —la apertura hacia Dios, el vivir en relación— se ha extinguido. Es una unidad mecanizada. ¿Vemos qué actual es Babilonia? El mundo intelectual y natural simplemente técnico uniformiza, crea un lenguaje único y una cultura única, puesto que todos piensan igual, hablan igual, se visten igual, se portan igual. Pero justamente esta uniformidad llama fervorosamente a la rebelión, la cual se puede exteriorizar en el terrorismo y en múltiples formas de sublevación contra una existencia que aparentemente proporciona todo y que sin embargo escatima todo, fija a los hombres a un poder y a un placer que justamente los hace impotentes y tristes. La unidad de Pentecostés es de naturaleza completamente diferente, ya que todos *oyen hablar* en su idioma. Esta unidad une en la diversidad. Ella no radica en la unidad del hacer y del poder exterior, sino en una confluen-

cia que procede desde su interioridad y que no destruye la diversidad, sino que enriquece a todos en el dar y recibir recíprocos. En consecuencia, ahora todo pertenece a todos, y justamente por eso el don de todos tiene que destacarse como la propiedad con la que el Creador los ha obsequiado. Algo de la forma en la que se abre el camino de esta unidad de Pentecostés se reconoce en el pasaje en el que san Lucas describe, en los Hechos de los Apóstoles, la reacción de los que escuchan el discurso de san Pedro: «estas palabras les traspasaron el corazón». Para expresar este impacto en el corazón, el texto griego utiliza la palabra *katanyssomai*, que con frecuencia significa tanto ser traspasado como ser perforado: el corazón de los oyentes es desgarrado. Por eso ellos se abrirán para el Señor, quien a la vez los abre entre sí. De esta forma, a partir del acontecimiento de Pentecostés, se forma el nuevo pueblo que ahora no edifica una torre para alcanzar el cielo y gloriarse en su propia eternidad. El pueblo de Pentecostés se distingue justamente por la apertura que caracteriza al ser-en-relación. De él es válido decir que *«cuantos invocuen el nombre del Señor se salvarán»* (2,21). Al acto de implorar por parte del hombre corresponde el acto de llamar por parte de Dios, lo cual abre inmediatamente hacia la infinitud del mundo y del futuro: «porque la promesa vale para vosotros y para vuestros hijos y además para todos los extranjeros que llame el Señor Dios nuestro» (2,39).

La universalidad informe de Babilonia se opone a la nueva unidad multiforme que llamamos «catolicidad». Aquí hay algo digno de mencionar. Hoy estamos bajo la presión de la uniformidad técnica del mundo, el modelo babilónico se realiza con consecuencias que en la visión bíblica sólo podían ser visualizadas levemente. Por este motivo, son actuales también los movimientos de desgarramiento, de sublevación mutua, de confusión y de dispersión que inquietan por todas partes. Se habla del choque de las culturas como un acontecimiento inevitable que podría destruir a la humanidad. Pero simultá-

neamente el modelo bíblico de una unidad que no diluye las culturas, sino que las lleva a entenderse unas con otras, es denunciado como violación de las culturas. La misión, en la que debe prolongarse el acontecimiento de Pentecostés —la predicción de san Pedro y de los otros apóstoles—, es acusada como dominación de una única cultura, justamente como si no pudiera y no tuviera que haber una unidad interior de las culturas sin que éstas se destruyan. En comparación con esto, la misión cristiana acercada por el modelo de Pentecostés tiene que ser defendida enérgicamente como la única alternativa verdadera frente al «choque de las culturas» y aplicada nuevamente a la vida. La «catolicidad», tal como la caracteriza el relato de Pentecostés y tal como la interpretan posteriormente los Padres de la Iglesia, es la verdadera forma de universalidad y la única alcanzable. Ella es una unidad que procede del corazón, de aquél que ha abierto el corazón a Dios y que está abierto hacia él; unidad en la que tiene lugar toda la riqueza de la humanidad y en la cual lo propio no está ya opuesto a lo ajeno porque todo es de Dios, de tal modo que únicamente así nos pertenece todo. En su catolicidad, con su significación cuantitativa y extensiva, el nuevo pueblo de Dios edifica la casa con muchas habitaciones (Jn 14,2), de la cual habla el Señor como promesa del mundo venidero. Esta casa no es la torre de la autoafirmación, sino la Patria y el albergue de muchos. Esta catolicidad está dada a la Iglesia como don del Señor y constituye uno de los rasgos en los que podemos reconocerla. Pero esta catolicidad permanece siempre como tarea a la que nos entregamos, y entonces es un mandato que jamás cumplimos en su totalidad. En esta tensión entre don y mandato vive la Iglesia, y también vivimos todos nosotros. Ella es permanentemente el criterio en el que tenemos que medirnos —el criterio que nos será presentado en el juicio final—.

El cardenal Gantin, a quien dedico estas líneas en su 80.º cumpleaños, es para mí un gran ejemplo de un obispo verdaderamente «católico», totalmente arraigado en la cultura de

su Patria y totalmente arraigado en la Iglesia como su casa, Iglesia que habla en todas las lenguas y que las lleva a entenderse entre sí. Así, esta exposición quiere ser un intento modesto de agradecimiento por todo aquello que pude recibir de él en los largos años de un camino que hemos recorrido en común.

¿EL *CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA*
ESTÁ A LA ALTURA DE LA ÉPOCA?

MEDITACIONES DIEZ AÑOS DESPUÉS
DE SU PROMULGACIÓN

El *Catecismo de la Iglesia católica* que el papa Juan Pablo II entregó a la cristiandad el 11 de octubre de 1992, junto con la Constitución Apostólica *Fidei depositum*, por un lado respondía a una expectativa que latía en todos los miembros de la Iglesia, y por otro lado chocó contra un muro de escepticismo e incluso de rechazo por parte de intelectuales católicos del mundo occidental. Después de la decisiva transformación epocal del Concilio Vaticano II, los recursos catequéticos utilizados hasta entonces aparecen como insuficientes, ya que se consideraba que no estaban a la altura de la conciencia de fe, tal como se había expresado en el Concilio. Por eso, se dio comienzo a una gran cantidad de experimentos, en forma similar a lo que ocurrió en la liturgia. Pero en todo elemento válido que podía llegar a manifestarse en particular faltaba la visión de conjunto. Ahora bien, después de la gran transformación mencionada, parecía que era problemático saber qué era válido todavía y qué había dejado de serlo. Por eso, pastores y fieles esperaban un nuevo texto con el que se pudiera orientar la catequesis y en el cual se hiciese visible la síntesis del catolicismo, según las líneas trazadas por el Concilio. Algunos teólogos y especialistas en catequesis se opusieron a esto, según su comprensible deseo intelectual de poder experimentar lo más ampliamente posible, ya que para ellos la certeza de fe aparecía como lo opuesto a la libertad y a la naturalidad de la reflexión siempre profunda. Pero la fe no es primariamente materia prima para experimentos intelectuales, sino el sólido fundamento sobre el cual basamos la vida y la muerte.—*la Hypostasis*—, como dice la Carta a los hebreos (11,1). Y como

la ciencia no es estorbada por las certezas obtenidas, sino que precisamente las certezas obtenidas constituyen la condición que hace posible su progreso, de la misma manera las certezas que la fe nos concede también abren siempre nuevos horizontes, mientras que el perpetuo movimiento en sí circular de la reflexión experimental, en definitiva aburre.

En esta situación, por un lado hubo un gran agradecimiento por el *Catecismo*, para cuya publicación habían colaborado todas las Iglesias particulares, obispos, sacerdotes y laicos; por otro lado también hubo un rechazo hostil que recogía siempre nuevos motivos. Fue criticada la pretendida manera centralizadora de preparación, lo que simplemente estaba en contradicción con la verdad histórica. Se descalificó el contenido mismo por ser estático, dogmático, «preconciliar». Se dijo que el *Catecismo* no ha tomado en cuenta el desarrollo teológico del último siglo, en particular el desarrollo de la exégesis; que no era ecuménico, que no era dialógico sino apodíctico y afirmativo. En consecuencia, no se podría hablar de la actualidad de su doctrina, ni en ese momento —diez años atrás—, y naturalmente menos hoy en día.

1. SIGNIFICADO Y LÍMITES DE UN CATECISMO

¿Qué es lo que hay que aceptar de tales opiniones? Para evaluarlas correctamente y llegar a un diálogo con quienes las formulan —en la medida en que ellos estén dispuestos a hacerlo—, hay que pensar ante todo qué es un catecismo y cuál es su género específico. El *Catecismo* no es un libro de teología, sino un libro de fe, es decir, un texto para la enseñanza de la fe. Con frecuencia, esta diferencia fundamental no está suficientemente presente en la conciencia teológica actual. La teología no inventa lo que se puede creer o no, a través de la senda de una reflexión intelectual, ya que en este caso la fe cristiana sería enteramente un producto de nuestro propio pensa-

miento y no se diferenciaría de la filosofía de la religión. Correctamente entendida, la teología es más bien el esfuerzo de comprender un don que precede al conocimiento. En este contexto, el *Catecismo* cita la conocida frase de san Agustín, en la cual se sintetiza en forma clásica la esencia del esfuerzo teológico: «creo para comprender, comprendo para creer mejor» (§ 158; *Sermo* 43, 7, 9). A la teología pertenece constitutivamente la relación entre lo dado previamente (lo que Dios nos ofrece en la fe de la Iglesia) y nuestro esfuerzo de apropiarnos de esto dado mediante la comprensión racional. El *Catecismo* está allí precisamente para presentar esto dado que nos precede, la formulación doctrinal de la fe desarrollada en la Iglesia. El *Catecismo* es proclamación de fe, no es teología, aun cuando naturalmente la reflexión intelectual forma parte de una exposición adecuada de la enseñanza de la fe de la Iglesia. En este sentido, la fe está abierta a la comprensión y a la teología, sin que ello signifique que se elimina la diferencia entre la proclamación o el testimonio, por un lado, y la reflexión teológica por otro lado.

Con esto ya hemos mencionado también el género literario del *Catecismo*, el cual se deriva de su finalidad. Básicamente, su forma literaria no es la disputa, es decir, la *quaestio disputata* como expresión clásica de la labor teológica, sino más bien el testimonio, la proclamación que proviene de la certeza interior de la fe. También aquí hay matices, ya que de igual forma el testimonio se dirige a los otros, razón por la cual toma en cuenta su horizonte intelectual; también lleva en sí la aceptación inteligente de la Palabra recibida, pero siempre en una forma tal que se diferencia particularmente del lenguaje de la razón que investiga científicamente. En el caso del *Catecismo de la Iglesia católica* se agrega todavía otro factor: el receptor de este libro, de quien depende cada forma del diálogo, es muy numeroso y heterogéneo. En el cuarto punto de la Constitución Apostólica antes citada, el Papa detalla a quiénes está destinado el texto del *Catecismo*: en primer lugar a

los pastores y fieles, en particular a aquellos miembros de la Iglesia comprometidos con la catequesis; luego, a «todos los creyentes», con lo cual incluye una dimensión ecuménica, y finalmente —así afirma el Papa— este libro «es ofrecido a todo hombre que nos pida razón de la esperanza que hay en nosotros (cf. 1 Pe 3,15) y que quiera conocer lo que cree la Iglesia «católica». Si se tiene en cuenta que con esto no sólo son mencionados muy diferentes niveles de instrucción, sino todos los continentes y las diversas situaciones culturales, entonces es claro que este libro no puede constituir el punto final en un camino de mediaciones, sino que debe colocar otras mediaciones, más cercanas a las diferentes situaciones. Si se hace directamente «dialógico» para un círculo determinado (por ejemplo, para los intelectuales de Occidente) y se adecua a su estilo, para todos los demás se convierte en inabordable. Por eso su estilo tuvo que mantenerse por encima de los contextos culturales específicos y tuvo que intentar dirigirse a los hombres como tales, pero dejando en manos de las respectivas Iglesias locales otras mediaciones culturales. El hecho de que el *Catecismo* haya sido recibido positivamente en países y medios sociales completamente diferentes demuestra que el esfuerzo por hacerlo comprensible, más allá de las diferencias de formación y de cultura, ha sido sorprendentemente exitoso y bueno. No debería discutirse que tiene que ser posible expresar en palabras lo que nosotros creemos, en una forma que sea accesible para todos, y entonces redactar un libro tal, pues si esto no ocurre, la unidad de la Iglesia, la unidad de la fe y la unidad de la humanidad sería una ficción.

Pero si prescindimos de estos problemas formales, ¿qué significa esto ahora, en relación con la actual relevancia del contenido doctrinal del *Catecismo*? Si se quiere responder en forma apropiada, habría que recorrer la serie de sus secciones en forma individual, una después de otra, desde el comienzo hasta el fin. Así se podrían descubrir una gran cantidad de

cosas valiosas y se podría ver cuán profundamente está impregnado el *Catecismo* de los impulsos del concilio Vaticano Segundo. Incluso se puede percibir cuántos estímulos ofrece el *Catecismo* para la labor teológica, precisamente en la sobriedad que presenta desde el punto de vista de la teología especializada. Sería instructiva una mirada transversal sobre varios temas, por ejemplo, el ecumenismo, la relación entre Israel y la Iglesia, la relación entre la fe y el mundo de las religiones, fe y creación, símbolos y signos, etc. No es posible indagar todo esto aquí. Me gustaría limitarme a algunos aspectos ejemplares que han desempeñado un papel particular en el debate público.

2. EL USO DE LA ESCRITURA EN EL CATECISMO

Particularmente intensos fueron los ataques dirigidos contra el uso de la Escritura en el *Catecismo*. Ya hicimos mención de la crítica que sostenía que el *Catecismo* no ha tenido en cuenta todo un siglo de labor exegética. Por ejemplo, ha sido suficientemente ingenuo como para citar del evangelio de san Juan al hablar de la figura histórica de Jesús, razón por la cual se podría decir que está impregnado de una fe modelada literalmente, la cual se podría calificar de fundamentalista, etc. En realidad, dentro de la tarea específica ya mencionada del *Catecismo*, habría que elaborar una reflexión muy precisa respecto al modo en que este libro tiene que hacer uso de la exégesis histórico-crítica. En una obra en la que hay que exponer la fe —no varias hipótesis— y que durante un tiempo significativamente largo debe ser «un texto de referencia seguro y auténtico para la enseñanza de la doctrina católica» (como el Papa sostiene en la *Constitución apostólica*, n.º 4), habría que tener presente con cuánta rapidez cambian las hipótesis exegéticas y cuán grande es en verdad el disenso entre los especialistas respecto a muchas tesis. Por eso el *Ca-*

tecismo ha dedicado un artículo especial —los Nm. 101-104 del libro— a la reflexión temática sobre el trato correcto con la Escritura en el testimonio de la fe. Esta sección ha sido elogiada por importantes exégetas como una lograda *summa* metodológica, la cual no se plantea la pregunta respecto a la naturaleza meramente histórica de una interpretación de la Escritura, sino respecto a una auténtica interpretación teológica. En este sentido, es necesario responder por anticipado a la pregunta: ¿qué es exactamente la Sagrada Escritura? ¿Qué es lo que hace que esta colección literaria, en cierto sentido heterogénea, cuyo período de formación abarca alrededor de mil años, sea un libro, un libro sagrado que se interpreta como tal? Si se analiza a fondo esta pregunta, se torna evidente toda la especificidad de la fe cristiana y su comprensión de la Revelación. La fe cristiana tiene su especificidad, ante todo en el hecho de que se refiere a acontecimientos históricos, o mejor dicho, a una historia coherente que aconteció realmente como historia. En este sentido, es esencial a la fe cristiana la pregunta respecto al hecho, respecto al acontecimiento real, y por eso tiene que admitir el método histórico. Pero estos acontecimientos históricos son significativos para la fe sólo porque es cierto que en ellos Dios mismo ha obrado en una forma específica y porque los acontecimientos contienen un resto que sobrepasa la mera facticidad histórica, el cual proviene de cualquier parte y les proporciona a esos acontecimientos un sentido para todas las épocas y para todos los hombres. No hay que separar este resto de los hechos, no es un sentido que desde afuera es agregado posteriormente a ellos, sino que está presente en el acontecimiento mismo, aunque trasciende la mera facticidad. En esta trascendencia justamente inherente al hecho subyace el significado de toda la historia bíblica. Esta estructura específica de la historia bíblica se condensa en los libros bíblicos, ya que por un lado éstos son expresión de la experiencia histórica de este pueblo, pero dado que la historia misma es algo más que la acción y pasión del pueblo,

en estos libros no solamente habla el pueblo sino el Dios que obra en él y por él. En consecuencia, la figura del «autor» —tan importante para la investigación histórica— está articulada sobre tres niveles. En primer lugar, el autor individual está sostenido por el pueblo como un todo, lo cual se puede visualizar precisamente en las adiciones y modificaciones siempre nuevas de los libros. Aquí la crítica de las fuentes (a pesar de la gran cantidad de exageraciones e hipótesis no probadas) nos ha proporcionado conocimientos valiosos. En definitiva, no es simplemente un autor individual el que habla, sino que los textos se forman en un proceso reflexivo y cultural, en un proceso de una nueva comprensión que sobrepasa a cada autor individual. Pero justamente en este proceso de trasposos que relativiza a todos los autores individuales se opera una profunda trascendencia: en este proceso de trasposos, de purificaciones y de desarrollo está obrando el Espíritu que inspira, quien con la Palabra guía los hechos y acontecimientos y quien en los acontecimientos y hechos impulsa nuevamente hacia la Palabra.

Todo aquél que reflexiona sobre este proceso dramático de la transformación de la Palabra bíblica en Escritura, aquí sólo mencionado en forma totalmente sintética, ve sin más que su interpretación tiene que ser extremadamente compleja, incluso si se prescinde de los modos de ver propios del creyente. Pero quien vive en la fe de este mismo pueblo y se encuentra dentro de este proceso, en su interpretación debe tomar en cuenta la realidad última que él sabe que está operando allí. Sólo entonces se puede hablar de interpretación teológica, la cual en efecto no elimina lo histórico sino que lo abre a una nueva dimensión. Basado en tales consideraciones, el *Catecismo* ha descrito la doble dimensión de la correcta exégesis bíblica, a la cual pertenecen por un lado los itinerarios típicos de la interpretación histórica, pero por otro lado —si se considera esta literatura como un único libro, y ciertamente como un libro sagrado— deben introducirse otras formas

metodológicas. En los números 109 y 110 del *Catecismo*, con referencia a la *Dei Verbum*, n.º 12, se mencionan las exigencias históricas esenciales: hay que prestar atención a la intención expositiva del autor, a las condiciones de su tiempo y de su cultura, a la vez que hay que tener presente las formas en ese entonces habituales de pensar, de hablar y de relatar (Nm. 110). Pero para hacer esto tenemos que compartir esos elementos metodológicos que derivan de la comprensión de los libros como un libro único y como el fundamento vital del pueblo de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento: hay que prestar atención al contenido y a la unidad de toda la Escritura; hay que leer la Escritura en la Tradición viva de toda la Iglesia, y hay que prestar atención a la analogía de la fe (Nm. 112-114). Al menos me gustaría citar el hermoso texto con el cual el *Catecismo* presenta el significado de la unidad de la Escritura, ilustrándolo con una cita de santo Tomás de Aquino: «El corazón de Cristo (cf. Sal 22,15) designa la Sagrada Escritura que hace conocer el corazón de Cristo. Este corazón estaba cerrado antes de la Pasión porque la Escritura era oscura. Pero la Escritura fue abierta después de la Pasión, porque los que en adelante tienen inteligencia de ella consideran y disciernen de qué manera deben ser interpretadas las profecías (santo Tomás de Aquino, Psalm 21,11)» (Nm. 112).

A partir de esta compleja naturaleza del género literario que es la «Biblia», se deduce también por sí mismo que no se puede fijar el significado de sus textos individuales sobre la base de la intención histórica declarada del primer autor, la mayoría de las veces determinada en una forma hipotética. Todos los textos están efectivamente en un proceso de reelaboraciones permanentes, en las que su riqueza potencial de sentido se abre cada vez con más amplitud, razón por la cual ningún texto pertenece simplemente a un autor histórico en particular. Dado que el texto mismo tiene un carácter expansivo, tampoco está permitido, en base a su propio carácter literario, vincularlo a un momento histórico determinado y mantenerlo

allí aislado. Si ocurriese esto último, el texto quedaría fijado al pasado, mientras que leer la Escritura como Biblia significa precisamente que en la palabra histórica se encuentra el presente, a la vez que se abre el futuro. La doctrina de los múltiples significados de la Escritura, desarrollada por los Padres de la Iglesia y sistematizada en la Edad Media, a partir de la naturaleza de esta formación específica del texto, es nuevamente reconocida como científicamente adecuada. En consecuencia, el *Catecismo* ilustra brevemente la comprensión tradicional de los cuatro sentidos de la Escritura, aunque sería mejor decir de las cuatro dimensiones del significado del texto. En primer lugar, se encuentra el llamado sentido literal, es decir, el significado histórico-literario que se intenta presentar como expresión del momento histórico del origen del texto. En segundo lugar, está el llamado sentido «alegórico». Por desgracia, este término desacreditado nos impide comprender de qué se trata realmente: en la palabra de antaño de una constelación histórica determinada se trasluce sin embargo un camino de fe, el cual inserta debidamente este texto en el conjunto de la Biblia, lo sitúa más allá de ese tiempo de antaño, siempre desde Dios y orientado hacia él. Luego, en tercer lugar, está la dimensión moral, ya que la Palabra de Dios también es siempre orientación, y finalmente está la dimensión escatológica, el tránsito desde el aquí y ahora hacia lo definitivo, llamada por la Tradición «el sentido anagógico».

Esta visión dinámica de la Biblia en el contexto de la historia vivida y continuada del pueblo de Dios conduce a una importante consideración sobre la esencia del cristianismo: «la fe no es una “religión del libro”», afirma concisamente el *Catecismo* (Nm. 108). Ésta es una afirmación extremadamente importante. La fe no se refiere simplemente a un libro, que como tal sería la única y definitiva instancia para el creyente. En el centro de la fe cristiana no hay un libro, sino una persona, Jesucristo, el mismo que es la Palabra viva de Dios y que en cierto modo se expone en las palabras de la Escritura, que a

su vez sólo pueden ser entendidas correctamente si se vive con él, es decir, si se está en relación vital con él. Y dado que Cristo ha edificado y edifica la Iglesia —el Pueblo de Dios—, como Su organismo vivo, como Su «cuerpo», para la relación con él es esencial la participación en el pueblo peregrino, quien es el auténtico autor y propietario humano de la Biblia, como ya hemos dicho. Si el Cristo vivo es el criterio auténtico para la interpretación de la Biblia, significa entonces que comprendemos correctamente este libro sólo en la comprensión comunitaria, creyente, sincrónica y diacrónica de toda la Iglesia. Fuera de este contexto vital, la Biblia es simplemente una colección literaria más o menos heterogénea, no la orientación actual para nuestra vida. Por eso no hay que separar la Escritura y la Tradición. En forma incomparable, el gran teólogo de Tübinga, Johan Adam Möhler, ha presentado este vínculo necesario en su clásica obra *Die Einheit in der Kirche* (La unidad en la Iglesia), cuya lectura no se puede dejar de recomendar efusivamente. El *Catecismo* enfatiza este vínculo, el cual incluye al mismo tiempo la autoridad magisterial de la Iglesia, tal como afirma específicamente la Segunda carta de san Pedro: «ante todo, tened presente que ninguna predicción de la Escritura está a merced de interpretaciones personales [...]» (2 Pe 1,20).

Afortunadamente, se puede conocer el *Catecismo* con esta visión de la interpretación de la Escritura, en coincidencia con tendencias esenciales de la exégesis más reciente. La explicación canónica de la Escritura enfatiza la unidad de la Biblia como el principio interpretativo, mientras que se reconocen las interpretaciones sincrónica y diacrónica como situadas al mismo nivel que aquélla. El vínculo esencial de la Escritura y de la Tradición es enfatizado por los más famosos exégetas de todas las confesiones. Es claro que una exégesis separada de la vida de la Iglesia y de sus experiencias históricas no es vinculante y no puede ser otra cosa que una hipótesis, la cual siempre tiene que tener en cuenta la trascendencia en todo

tiempo de lo dicho en un momento dado. Éste es el motivo que lleva a revisar los juicios apresurados sobre el carácter simplista de la interpretación de la Escritura que tendría el *Catecismo*, como también a alegrarse por el hecho de que el *Catecismo* lee serenamente la Escritura como palabra actual, razón por la cual puede dejarse modelar en todas sus partes por la Escritura como fuente viva.

3. LA DOCTRINA DE LOS SACRAMENTOS EN EL CATECISMO

Permítanme ahora decir algo respecto a la actualidad de las partes segunda y tercera de nuestro libro. Completamente determinada por el Concilio Vaticano II, la novedad de la segunda parte que trata sobre los Sacramentos es inmediatamente visible en su título: «la celebración del misterio cristiano». Esto significa que, por un lado, los sacramentos son concebidos íntegramente en términos de la historia de la salvación, a partir del misterio pascual —la Pascua como centro de la vida y obra de Cristo—, como representación del misterio pascual en el que estamos inmersos. Por otro lado, significa que los sacramentos son explicados íntegramente en términos litúrgicos, es decir, en términos de la celebración litúrgica concreta. En esto, frente a la tradicional doctrina neoescolástica sobre los sacramentos, el *Catecismo* ha dado un paso importante. Ya la teología medieval había separado ampliamente la consideración teológica de los sacramentos de su realización litúrgica, y prescindiendo de esto último, había tratado las categorías de institución, signo, eficacia, ministro y receptor, en forma tal que sólo las secciones sobre el signo efectuaban un vínculo con la celebración litúrgica. Efectivamente, tampoco el signo era considerado por la forma litúrgica viviente, más bien era analizado de acuerdo a las categorías filosóficas de materia y forma. De este modo, el culto y la teología se separaban cada vez más uno de la otra. La dogmática no inter-

pretaba el culto, sino su contenido teológico abstracto, de tal modo que la liturgia tenía que aparecer casi como una colección de ceremonias, que cubría lo específico —materia y forma— y que por este motivo podía ser reemplazable. A su vez, la «ciencia litúrgica» (en la medida que se la puede llamar así) se convirtió en una enseñanza de las normas litúrgicas válidas, y así se acercó a una especie de positivismo jurídico. El movimiento litúrgico de los años 20 ha intentado superar esta peligrosa separación y se ha esforzado en comprender la naturaleza de los sacramentos, a partir de la forma litúrgica, y así comprender la liturgia no simplemente como una colección de ceremonias más o menos casual, sino como la expresión del sacramento en la celebración litúrgica, adecuada y desarrollada desde el interior del sacramento. La *Constitución sobre la Liturgia* del Concilio Vaticano II ha resaltado en forma impresionante esta síntesis de liturgia y dogmática, aunque en una forma muy limitada, y con esto ha planteado tanto a la teología como a la catequesis la tarea de comprender, en forma nueva y más profunda y a partir de este vínculo, el culto de la Iglesia y sus sacramentos. Lamentablemente, hasta ahora apenas se ha cumplido con este mandato, ya que una vez más la ciencia litúrgica tiende a separarse de la dogmática y a establecerse como una especie de técnica de la celebración litúrgica, y a su vez, la teología dogmática aún no ha asumido la dimensión litúrgica en una forma convincente. Una gran parte del celo reformista está equivocado, ya que se basa en el hecho de que se sigue considerando la forma litúrgica simplemente como una colección de ceremonias que pueden ser reemplazadas a voluntad, recurriendo a extravagancias. Respecto a esto, se encuentran en el *Catecismo* esas palabras de oro, derivadas de la profunda naturaleza de la verdadera comprensión litúrgica: «por eso ningún rito sacramental puede ser modificado o manipulado a voluntad del ministro o de la comunidad. Incluso la suprema autoridad de la Iglesia no puede cambiar la liturgia a su arbitrio, sino solamente en virtud

del servicio de la fe y en el respeto religioso al misterio de la liturgia» (Nm. 1125). Con su tratado sobre la liturgia, el cual abre y da forma a la sección sacramental, el *Catecismo* ha dado un gran paso adelante y, en consecuencia, ha sido considerado elogiosamente por parte de liturgistas competentes, por ejemplo, por el gran erudito de Tréveris, Monseñor Balthasar Fischer.

Sin entrar en detalles, me gustaría mencionar en forma general algunos aspectos de la enseñanza del *Catecismo* sobre los sacramentos, en los cuales puede llegar a ser ejemplarmente visible la actualidad de su doctrina. El propósito de explicar cada uno de los sacramentos a partir de la forma en que se celebran litúrgicamente se enfrentó de entrada al hecho obvio de que, dado que la liturgia de la Iglesia consiste en una pluralidad de ritos, no existe una forma litúrgica unitaria para toda la Iglesia. Esto no constituiría un problema para un catecismo, redactado sólo para la Iglesia occidental (latina) o para una Iglesia particular. Pero un *Catecismo* que, como el nuestro, desea ser «católico» en el más estricto sentido, y que en consecuencia se dirige a la única Iglesia con su pluralidad de ritos, no puede privilegiar exclusivamente un rito en particular. ¿Cómo hay que proceder entonces? El *Catecismo* cita antes que nada literalmente el más antiguo texto que describe la celebración eucarística cristiana, la que san Justino mártir, alrededor del año 155 d. C., ha bosquejado en una *Apología del cristianismo* dirigida al emperador pagano Antonino Pío (138-161) (Nm 1345). A partir de este texto básico de la Tradición, el cual es anterior a la formación de ritos específicos, se puede determinar la estructura esencial de la celebración eucarística que ha permanecido como elemento común en todos los ritos y como la Misa de todos los siglos. Recurrir a este texto permite al mismo tiempo comprender mejor cada uno de los ritos y descubrir en ellos la estructura común del sacramento cristiano principal, que en definitiva se remonta a la época de los apóstoles y, en consecuencia, a su institución

por el mismo Jesucristo. La solución encontrada aquí es indicativa de la concepción general del *Catecismo*, que nunca podría ser sólo occidental ni tampoco únicamente bizantino, en lo que se refiere a las Iglesias orientales, sino que tiene que respetar la Tradición en toda su amplitud. Constituye un aspecto valiosísimo de este libro la gran cantidad de textos de los Padres de la Iglesia y de los testigos de la fe de todos los siglos —hombres y mujeres— que están incluidos en él. Un repaso de la lista de nombres muestra que se ha dado un gran espacio tanto a los Padres de Oriente como a los de Occidente, aunque las voces de las mujeres santas tienen también una fuerte presencia, desde Juana de Arco, Juliana de Norwich y Catalina de Siena hasta Rosa de Lima, Teresa de Lisieux y Teresa de Ávila. Sólo este tesoro de citas da al *Catecismo* valor, tanto para la meditación personal como para el ministerio de la predicación.

Otro rasgo importante sobre el cual me gustaría llamar la atención, en la teología del culto del *Catecismo*, es el énfasis sobre la dimensión pneumatológica de la liturgia, en la que precisamente la pneumatología, es decir, la doctrina sobre el Espíritu Santo, es un tema que obliga a leer el *Catecismo* atravesando las secciones, para conocer su fisonomía particular. La sección sobre el Espíritu Santo es fundamental en el marco de la interpretación de la Profesión de fe (Nm. 683-747). Ante todo, el libro enfatiza el vínculo íntimo de la cristología y de la pneumatología, que ya se hace visible, por ejemplo, en el nombre *Massiah* — *Cristo*— el Ungido, pues por «ungimiento» la Tradición entiende que Cristo es traspasado por el Espíritu Santo, el «ungüento» vivo. Especialmente importante y conveniente encuentro los párrafos sobre los símbolos del Espíritu Santo (Nm. 694-701), en el que también sale a la luz un aspecto típico del *Catecismo*, como es la atención que presta a imágenes y símbolos. Aquí no se reflexiona sólo a partir de conceptos abstractos, sino que justamente se resaltan los símbolos que nos dan una visión interior, muestran

la transparencia del cosmos en el misterio de Dios y al mismo tiempo abren la relación con el mundo de las religiones. Con el acento puesto sobre la imagen y el símbolo estamos entonces nuevamente en el ámbito de la teología litúrgica, dado que la celebración litúrgica vive esencialmente de los símbolos. El tema del Espíritu Santo retorna luego en la enseñanza de la Iglesia (Nm. 797-810), en este caso como un aspecto de una visión esencialmente trinitaria de la Iglesia. Y luego lo volvemos a encontrar presentado en forma detallada en la parte dedicada a los sacramentos (Nm. 1091-1112), también como parte de una definición trinitaria de la liturgia. La consideración pneumatológica de la liturgia ayuda una vez más a entender correctamente la Escritura como obra del Espíritu Santo, ya que durante el año litúrgico la Iglesia recorre toda la historia de la salvación y experimenta el hoy de esta historia, al leer la Escritura en forma espiritual, es decir, basado en el autor que la inspira: el Espíritu Santo. Desde aquí, desde el origen de toda la Escritura a partir del único Espíritu, también se torna comprensible la unidad interior de la Antigua y de la Nueva Alianza. Al mismo tiempo, éste es para el *Catecismo* el punto que permite referirse a la profunda relación que hay entre las liturgias judía y cristiana (Nm. 1096) (Aquí se puede observar que el tema de la Iglesia e Israel atraviesa todas las secciones, recorre la obra entera y no puede ser juzgado en virtud de un simple párrafo). Es obvio que el fuerte énfasis sobre la pneumatología conecta al *Catecismo* con las Iglesias de oriente.

Por último, el *Catecismo* ha prestado la atención que correspondía al tema del culto y de la cultura. De la «inculturación» sólo puede hablarse en forma sensata, si la dimensión de la cultura es esencial al culto como tal. Y a su vez, un encuentro intercultural puede ser algo más que una exteriorización puesta artificialmente, sólo si en las formas rituales desarrolladas del culto cristiano se produce previamente un contacto íntimo con otras formas de culto y con otras formas culturales. Por este

motivo, el *Catecismo* ha resaltado claramente la dimensión cósmica de la liturgia cristiana, la cual es esencial para la elección y la explicación de los símbolos. En este contexto, afirma que «las grandes religiones de la humanidad atestiguan, a menudo de forma impresionante, este sentido cósmico y simbólico de los ritos religiosos. La liturgia de la Iglesia presupone, integra y santifica elementos de la creación y de la cultura humana confiriéndoles la dignidad de signos de la gracia, de la creación nueva en Jesucristo» (Nm. 1149). Lamentablemente, en ciertos sectores de la Iglesia se concibe la reforma litúrgica de una manera unilateralmente intelectual, como una forma de instrucción religiosa, y con ello a menudo ha sido empobrecida culturalmente en una forma preocupante, tanto en el ámbito de las imágenes y de la música como en la configuración del espacio litúrgico y de la celebración. Con una interpretación unilateralmente dirigida a la comunidad, la cual sólo querría contemplar las necesidades del presente, el gran aliento cósmico de la liturgia y, en consecuencia, su profundidad y dinámica han sido lastimosamente reducidos de diversas maneras. Contra tales formas erróneas de la reforma litúrgica, el *Catecismo* ofrece los instrumentos auxiliares necesarios que la nueva generación espera.

4. LA ENSEÑANZA DE LA MORAL CRISTIANA EN EL CATECISMO

Finalmente, echemos una mirada a la tercera parte del *Catecismo*, «la vida en Cristo», que trata sobre la enseñanza de la moral cristiana. En el borrador de este libro ésta fue ciertamente la parte más difícil, por un lado, en virtud de todas las desavenencias que hay respecto a los principios estructurales de la moral cristiana, y por otro lado en virtud de los problemas difíciles que se plantean en el ámbito de la ética política, de la ética social y de la bioética —problemas que se encuentran en un proceso continuo de evolución a causa de

nuevos hechos que surgen—, como también en el ámbito de la antropología, porque aquí está en plena ebullición el debate sobre el matrimonio y la familia por un lado, y sobre la ética de la sexualidad por el otro. El *Catecismo* no reivindica el derecho de ofrecer la única forma sistemáticamente posible de teología moral o solamente la mejor forma, ya que ésta no era su tarea. El *Catecismo* explicita los vínculos antropológicos y teológicos esenciales que son constitutivos del obrar moral de los hombres. Encuentra su punto de partida en la presentación de la dignidad de la persona humana, la cual constituye su grandeza y al mismo tiempo el fundamento de su deber moral. Luego presenta la aspiración humana a la felicidad como estímulo interior y guía de la acción moral, por cuanto el impulso humano primordial, que nadie puede negar y al que en definitiva nadie se puede oponer, es su deseo de felicidad, el deseo de una vida plena y completa. Para el *Catecismo*, en continuidad con los Padres de la Iglesia, en especial con Agustín, la moralidad es la doctrina de la vida feliz, por así decir, es el desarrollo de las reglas de juego que permiten alcanzar la felicidad. El libro conecta esta concepción humana originaria con las Bienaventuranzas de Jesús, que liberan el concepto de felicidad de toda banalidad, le dan su verdadera profundidad y, en consecuencia, permiten que se haga visible la conexión con el bien en general, el bien en Persona —Dios— y la felicidad. Después se desarrollan los componentes fundamentales del obrar moral: la libertad, el objeto y la intención del obrar, las pasiones, la conciencia, las virtudes, su distorsión por el pecado, el carácter social del ser humano y, finalmente, la relación entre la ley y la gracia. 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 introduci-

da 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 sólo 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.

Creo que es muy importante que el *Catecismo* 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-vom-Anderen her) como verdadero ser en sí mismo y orientado hacia el otro ser. En el debate sobre el consenso entre católicos y protestantes con respecto a la justificación, la pregunta ha sido correctamente planteada una vez más: cómo puede tornarse nuevamente comprensible y significativa la doctrina de la justificación para los hombres de hoy. Creo que el *Catecismo*, con su presentación del tema en el marco de la pregunta antropológica sobre el obrar recto del hombre, ha dado un gran paso para posibilitar una nueva comprensión de la cuestión. Para mostrar con qué espíritu se ha redactado en el *Catecismo* el tratado de la justificación, simplemente me gustaría citar tres pasajes, recogidos por su parte de la gran tradición de los Padres y de los santos. «San Agustín afirma que “la justificación del impío es una obra más grande que la creación del cielo y de la tierra”, porque “el cielo y la tierra pasarán, mientras la salvación y la justificación de los elegidos permanecerán” (*In ev Jo.*, 72, 3). Dice incluso que la justificación de los pecadores supera a la creación de los ángeles en la justicia porque manifiesta una misericordia mayor» (Nm. 1994). Aquí se puede traer otra cita de san Agustín, una oración de este santo en la cual dice a Dios: «si tú descansaste el día séptimo, al término de todas tus obras muy buenas, fue para decírnos por la voz

de tu libro que al término de nuestras obras, “que son muy buenas” por el hecho de que eres tú quien nos las ha dado, también nosotros en el sábado de la vida eterna descansaremos en ti» (*Confesiones*, 13,36,51)» (Nm. 2002). También la frase maravillosa de santa Teresa de Lisieux: «tras el destierro en la tierra espero gozar de ti en la Patria, pero no quiero amontonar méritos para el Cielo, quiero trabajar *sólo por vuestro amor...* En el atardecer de esta vida compareceré ante ti con las manos vacías, Señor, porque no te pido que cuentes mis obras. Todas nuestras justicias tienen manchas a tus ojos. Por eso quiero revestirme de tu propia *Justicia* y recibir de tu *Amor* la posesión eterna de *ti mismo...*» (Nm. 2011). Esta sección sobre la justificación es una contribución ecuménica esencial del *Catecismo*. Al mismo tiempo, demuestra que no se puede encontrar plenamente la dimensión ecuménica del libro si sólo se la busca de acuerdo con citas de documentos ecuménicos o si se intenta hallarla en virtud del índice de palabras-claves habituales. Por el contrario, sólo se logrará encontrar su dimensión ecuménica si se lee el libro en su totalidad, y así se podrá ver cómo está modelado en su totalidad por la búsqueda de aquello que une.

El *Catecismo* trata la moral, en cuanto a su contenido, basándose en el Decálogo, ya que interpreta a éste último dialógicamente, tal como corresponde con lo que procede de la Biblia, es decir, lo interpreta en el contexto de la Alianza. Junto con Orígenes, enfatiza que la primera palabra del Decálogo es libertad, que bajo la guía de Dios se convierte en acontecimiento: «yo soy el Señor, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre» (Nm. 2061). Por eso el obrar moral aparece como «*respuesta* a la iniciativa amorosa del Señor» (Nm. 2062). Con Ireneo, el Decálogo es interpretado como preparación para la amistad con Dios y para tener un solo corazón con el prójimo (Nm. 2063). Si por un lado el Decálogo es visto íntegramente en el contexto de la Alianza y de la historia de la salvación, como un acontecimiento de pa-

labra y respuesta, sin embargo se manifiesta al mismo tiempo como una ética racional, como rememoración de aquello que la razón es realmente capaz de percibir. Citemos de nuevo a Ireneo: «desde el comienzo, Dios había puesto en el corazón de los hombres los preceptos de la ley natural. Primeramente se contentó con recordárselos. Esto fue el Decálogo (*Adv. Haeres*, 4,15,1)» (Nm. 2070). Es un rasgo importante en la ética del *Catecismo* el hecho de que apela a la razón y a su capacidad de comprender. La desarrollada a partir del Decálogo es una moral racional, la cual vive efectivamente al sostenerse en la razón que Dios nos da, en cuanto con su palabra él nos recuerda aquello que está inscripto en lo más profundo de nuestra alma.

Quizás pueda sorprender el papel relativamente reducido que desempeña la cristología en la estructuración de la ética del *Catecismo*. En los manuales preconciliares de teología moral había predominado ampliamente la orientación en virtud del pensamiento de la ley natural. El movimiento renovador del período entre las dos guerras había insistido en una configuración teológica de la enseñanza moral y había propuesto como su principio estructurante el seguimiento de Cristo o simplemente el amor como el espacio omniabarcador de todo obrar moral. La Constitución conciliar sobre *la Iglesia en el mundo moderno* (*Gaudium et spes*) mantuvo este distanciamiento respecto al pensamiento de la ley natural y enfatizó la cristología, en particular el misterio pascual, como el centro de la moral cristiana. Había que desarrollar en definitiva una auténtica moral bíblica —éste era el imperativo que se desprendía del Concilio, aun cuando en sus temas individualmente considerados, la Constitución mencionada hace un uso muy amplio de las formas de argumentación racional, por cuanto no quiso afirmarse en una moral basada exclusivamente en la Revelación—, lo cual no se produjo porque se llevó a cabo un diálogo con el mundo moderno no-cristiano en torno a todos los valores esenciales comunes en ciernes.

Si a pesar de ello se pueden caracterizar las líneas fundamentales del Concilio como un retorno a una moral esencialmente interpretada en forma bíblica y cristocéntrica, en el período postconciliar se consumó muy pronto un repliegue radical. Se decía que en general la Biblia no podía proporcionar una moral «categorial», ya que los contenidos de la moral siempre han tenido que ser determinados en una forma puramente racional, por cuanto la importancia de la Biblia reside en el plano de la motivación, no en el de los contenidos. Por eso, respecto al contenido, la Biblia —y junto con ella la cristología— desapareció de la teología moral en una forma todavía más radical que antes. La diferencia con el período preconiliar estaba en el hecho de que ahora, entre otras cosas, se rechazó también la idea del Derecho natural y de las leyes morales naturales, idea que siempre había sostenido la fe en la creación como base de la teología moral. En lugar de esto, se produjo el retorno a una moral calculadora, que en último término sólo podía admitir como criterio los efectos probables del acto, de tal forma que el principio de la ponderación mercantil se extendió a la totalidad del obrar moral. En esta difícil situación, la Encíclica *Veritatis splendor* ha ofrecido aclaraciones fundamentales sobre el *proprium* irrenunciable de la moral cristiana, como también sobre la recta relación entre la fe y la razón en la elaboración de las normas éticas. Sin exigencias sistemáticas, el *Catecismo* ha preparado estas decisiones. El principio cristológico está presente, procedente tanto del tema de la felicidad (las Bienaventuranzas) como de la antropología, del tema de ley y gracia y justamente también del Decálogo, en cuanto la idea de la Alianza implica la materialización definitiva de la Alianza en la persona de la Palabra encarnada y en su nueva interpretación del Decálogo. Pero el *Catecismo* no quiso formar un sistema cerrado a partir de esto. En la búsqueda de una ética modelada cristológicamente siempre hay que recordar que Cristo es el Logos encarnado, que él quiere despertar nuestra razón para que des-

pliegue todo su poder. La función originaria del Decálogo —recordarnos lo más profundo de nuestra razón— no es abolida por el encuentro con Cristo, sino que es conducida a su madurez plena. Una ética que también quiere ser verdaderamente racional al escuchar la Revelación responde así al encuentro con Cristo que nos da la nueva Alianza.

Estará decepcionado aquél que busca un nuevo sistema teológico en el *Catecismo* o quiere descubrir nuevas hipótesis. Esta forma de actualización no es el tema del *Catecismo*. Inspirado por el Concilio Vaticano II y elaborado a partir de la Sagrada Escritura y de la riqueza integral de la Tradición en sus múltiples formas, el *Catecismo* ofrece una visión orgánica de la totalidad de la fe católica, la cual es hermosa como totalidad, con una belleza en la que centellea el esplendor de la verdad. La actualidad del *Catecismo* es la actualidad de la verdad nuevamente formulada y nuevamente pensada. Esta actualidad sobrevivirá siempre a las quejas de sus críticos.

LUGARES EN QUE APARECIERON POR PRIMERA VEZ LOS ARTÍCULOS QUE FORMAN PARTE DE ESTE LIBRO

- «*Quien me ve a mí está viendo al Padre*. El rostro de Cristo en la Sagrada Escritura».

«*Chi ha visto me ha visto il Padre* (Jn 14,9). Il Volto di Cristo nella Sacra Scrittura», en *Il Volto dei Volti Cristo* (a cargo del Instituto Internacional de investigación sobre el Rostro de Cristo) Editrice Velar, Gorle 2001, 11-18.
- «Herido por el dardo de la belleza. La Cruz y la nueva “estética” de la fe».

«La corrispondenza del Cuore nell’incontro con la Bellezza», en *30 Giorni* (9/2002), 84-89; posteriormente en *Tracce - Litterae communionis - Speciale Meeting* (setiembre 2002), 34-36;

 - * en alemán en *30 Tage* (9/2002), 60-65; posteriormente en *Litterae communionis - Spuren* (setiembre de 2002), 24-28;
 - * en inglés en *30 Days* (9/2002), 60-65; posteriormente en *Litterae communionis - Traces* (setiembre de 2002), 39-41; en *L’Osservatore Romano*, edición semanal en inglés (n.º 45, 6 de noviembre de 2002), 6-7;
 - * en francés en *30 Jours* (9/2002), 60-65; posteriormente en *Litterae communionis - Traces* (setiembre de 2002), 20-23;
 - * en portugués en *30 Dias* (9/2002), 60-65;
 - * en español en *30 Días* (9/2002), 60-65; posteriormente en *Litterae communionis - Huellas - Especial Meeting 2002* (setiembre de 2002), en *Humanitas*, Santiago de Chile (n.º 29, Verano 2003), 9-14.
- «Comunicación y cultura. Nuevos caminos de la evangelización en el tercer milenio».

«Comunicazione e cultura: Nuovi percorsi per l’Evangelizzazione nel terzo Millennio», Intervención en el Congreso de la Conferen-

cia Episcopal Italiana «Parabole mediatiche», en *Il Nuovo Areopago* (3-4/2002), 33-40; también en *Nuova Umanità* (enero-febrero 2003/1), 45-53, en CEI, Ufficio Nazionale per le Comunicazione Sociali e Servizio Nazionale per il progetto culturale (ed.), *Parabole Mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2003), 175-182.

- «Cristo —Redentor de todos los hombres—. La unicidad y universalidad de Cristo y de su Iglesia». «Die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche», en *Die Tagespost* (1 de marzo de 2003), 17-19.
- «Contemplar a Cristo. La figura de Cristo reflejada en la historia de las tentaciones». «Guardare Cristo», en C. Ruini (y otros), *Dialoghi in Cattedrale* (Milano 1997), 87-89;
 - * en alemán en *Diakon Anianus* N.º 26 (11/1997), 6-15; también en M. Müller, *Stets war es der Hund, der starb* (Aachen 1998), 375-393;
 - * en español en *Humanitas*, Santiago de Chile, N.º 18 (abril-junio 2000), 202-220.
- «El pan cotidiano y el pan eucarístico. Una meditación para la solemnidad de Corpus Christi» (hasta ahora inédito).
- «Eucaristía - *Communio* - Solidaridad: Cristo presente y operante en el sacramento». «The Great Mystery» (Conferencia “Eucharist, Communion and Solidarity”, Benevento, 2 de Junio de 2002), en *Inside the Vatican* (Agosto-Setiembre 2002), 10-17;
 - * en italiano «Eucaristia, comunione e solidarietà», en *L'Osservatore Romano* (19 de junio de 2002), 6 y 8; posteriormente en *Communio italiano* (n.º 183-184; mayo-agosto 2002), 131-146.

- «Universalidad y catolicidad». «Universalité et catholicité», en Association des Théologiens du Bénin, *Christianisme et humanisme en Afrique. Mélanges en hommage au cardinal Bernardin Gantin*, Éditions Karthala, París 2003, 157-164.
- «¿El *Catecismo de la Iglesia católica* está a la altura de la época? Reflexiones diez años después de su publicación». «Lehmäßige Aktualität des *Katechismus der katholischen Kirche* zehn Jahre nach seiner Veröffentlichung», en *L'Osservatore Romano*/edición semanal en alemán (n.º 46, 15 noviembre de 2002), 9-11;
* en italiano en Congregatio pro Clericis (eds.), *Sacrum Ministerium* (Año VIII, 1/2002), 77-95.

ÍNDICE GENERAL

Contenido	7
Prólogo	9

I. EN CAMINO HACIA JESÚS

I. EL ROSTRO DE CRISTO EN LA SAGRADA ESCRITURA	15
1. La mirada sobre Jesús en el Evangelio según san Juan ..	15
2. La búsqueda del rostro de Dios en el Antiguo Testamento	19
3. Moisés y Cristo	26
4. Contemplar a Cristo en la existencia cristiana	28
5. Perspectiva: las religiones mundiales y la fe	32
II. HERIDO POR LA FLECHA DE LA BELLEZA. LA CRUZ Y LA NUEVA ESTÉTICA DE LA FE	33
III. COMUNICACIÓN Y CULTURA. NUEVOS CAMINOS DE LA EVANGELIZACIÓN EN EL TERCER MILENIO	43

II. LA FIGURA DEL REDENTOR

I. CRISTO —EL REDENTOR DE TODOS LOS HOMBRES—. LA UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD DE CRISTO Y DE SU IGLESIA ...	55
1. La profesión de fe de la Iglesia que define a Jesús como Señor	55
2. Imágenes del «Jesús histórico» y su origen	57
3. Fe y seguimiento como acceso al Jesús real	64
4. ¿Derecho a la misión?	67
5. La posición de la fe en Cristo en la historia de las religiones y en la historia del espíritu	71
6. Cristo y la Iglesia	75

II. CONTEMPLAR A CRISTO. LA FIGURA DE CRISTO REFLEJADA EN LA HISTORIA DE LAS TENTACIONES	77
1. Meditación previa sobre el sentido permanente del Año Jubilar 2000	77
2. El relato de las tentaciones de Jesús como espejo de su figura	81
2.1. La primera tentación: el pan y la salvación	84
2.2. La segunda tentación: ¿poner a prueba a Dios? ...	88
2.3. La tercera tentación: Cristo y el anticristo	92
3. Meditación conclusiva: escoge la vida	96
III. EL PAN COTIDIANO Y EL PAN EUCARÍSTICO. UNA REFLEXIÓN PARA LA SOLEMNIDAD DE CORPUS CHRISTI	99
IV. EUCARISTÍA - COMUNIÓN - SOLIDARIDAD: CRISTO PRESENTE Y OPERANTE EN EL SACRAMENTO	103
1. Eucaristía	105
2. Comunión	107
3. Solidaridad	115
4. Conclusión	119
EPÍLOGO	
UNIVERSALIDAD Y CATOLICIDAD	127
¿EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA ESTÁ A LA AL- TURA DE LA ÉPOCA? MEDITACIONES DIEZ AÑOS DESPUÉS DE SU PROMULGACIÓN	139
1. Significado y límites de un Catecismo	140
2. El uso de la Escritura en el Catecismo	143
3. La doctrina de los Sacramentos en el Catecismo	149
4. La enseñanza de la moral cristiana en el Catecismo ..	154
Fuentes	161

EDICIONES CRISTIANDAD, S. A.

Serrano, 51 - 1.º izq.

28006 Madrid

Teléfono: 91 781 99 70

Fax: 91 781 99 77

www.edicionescristiandad.es

info@edicionescristiandad.es