

Aquí se acaba la primera parte de este recorrido en la historia de la Biblia completa, que, como se ve, está limitado al Oriente de lengua griega. El Occidente latino no parece haber tenido nada comparable hasta Casiodoro y sus Pandectas, que sería la segunda parte del recorrido. Y omito, a causa de mis limitaciones personales y de acceso a las fuentes, hacer un mismo recorrido en el Oriente de lengua siríaca y en Egipto de lengua copta. Y si hubiera habido aquí Biblias completas, sería interesante comprobar si el contexto que ve nacer esta producción –o producciones– corresponde a lo que parece haber hecho posible y favorecido ese mismo nacimiento en el ambiente de la lengua griega, donde, como ya notado, no se encuentran después más Biblias completas hasta mucho más tarde⁸⁰ y son siempre pocas.⁸¹

JORGE CARD. MEJÍA
05.02.07 / 25.02.07

80. El Vat. graec. 2106 al cual pertenece sin duda el Codex Graec. 1 de la Biblioteca de San Marcos –originalmente en la biblioteca del cardenal Bessarion– contiene actualmente sólo el Antiguo Testamento, al final del cual se encuentra, sin embargo, la carta de Eusebio a Carpiano y una copia incompleta de los cánones eusebianos. El manuscrito dataría, según A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin, 1914, 272s. del siglo octavo. Se puede preguntar si el manuscrito, después de los cánones, tuvo alguna vez una copia hoy perdida del Nuevo Testamento o si esa copia nunca fué realizada

81. Cf. nota 1.

LA NOVEDAD Y UNIDAD DEL AMOR DE DIOS (DCE 1,9-11)

RESUMEN

El autor se propone comentar dos pasajes de la Encíclica *Deus caritas est* que se refieren a la mirada teológica del tema, en el marco de un Seminario Intercátedras organizado por la Facultad de Teología en 2006. Para ello, presenta, primero, el amor de Dios en la Introducción (DCE 1); luego, desarrolla un “interludio” sobre el lenguaje del amor, y en tercer lugar aborda la novedad de la fe bíblica (DCE 9-11). Sobre la “imagen metafísica” de Dios trata acerca del amor creador y del amor dilectivo; de su “imagen familiar”, reflexiona sobre el *eros* asumido y purificado por la fidelidad y el *ágape* consumado en la misericordia. Con respecto a la imagen bíblica de Dios, concluye que la novedad está dada por mantener la tensión paradójica entre lo metafísico y lo familiar; en cuanto a la unidad del amor divino y humano, afirma que se da una unificación como unidad pneumática y espiritual.

Palabras clave: amor de Dios, unidad, *eros*, *ágape*.

ABSTRACT

The Author comments two passages from *Deus caritas est* concerning a theological approach. God's love is focused first in the Introduction (DCE 1); then comes a commentary on the languages of love, and in the third place the novelty of Biblical Faith is commented. Concerning the “metaphysical image” of God, the Author studies his creative and dilective love, his “familiar image”, his *eros* assumed and purified by the *ágape* of mercy. Turning back to God's biblical image, the Author concludes that its novelty consists on the paradoxical tension between familiar and metaphysical; concerning the unity of divine and human love, he considers it as a pneumatic and spiritual unification. This paper was discussed in a Seminary organized by the Theology Faculty on 2006.

Key Words: God's love, unity, *eros*, *ágape*.

En este comentario a Encíclica de Benedicto XVI¹ me ha tocado analizar dos pasajes que encaran la perspectiva *teológica* del tema, a saber el amor *de Dios* hacia nosotros. Se trata de la *Introducción* (1) y del apartado titulado “La novedad de la fe bíblica” (9-11), situado entre el antropológico-lingüístico, relativo al lenguaje del amor (2-8) y el cristológico-sacramental, relativo a la oblación amorosa de Jesucristo en la cruz y en la eucaristía (12-15). Lo embarazoso de tener que comenzar y terminar “*in medias res*” sólo podrá ser remediado en una publicación ulterior que se asigne un contenido más amplio. En cuanto a la forma, más allá de la glosa y de la divulgación, mi recepción del texto irá acompañada de un discernimiento crítico que apela al doble recurso de la exégesis y de la especulación, en interacción con el magisterio y la teología. En orden a una síntesis, emplearé dos conceptos transversales de la primera parte de la Encíclica (2-18), a saber, los de *unidad*,² y *novedad*.³

1. El amor de Dios en la *Introducción* (DCE 1)

1.1. *Novedad*

Aquí trato de la novedad de *la revelación bíblica* del amor que Dios nos tiene, no de las novedades de la Encíclica en general. Los dos párrafos iniciales de la Encíclica anticipan esa *novedad*, ampliada luego (DCE 9-18), caracterizándola con términos dimensionales, como “una nueva *profundidad y amplitud*” del amor. Cabe apreciar esta doble valoración cuando la relacionamos con los dos géneros de citas bíblicas entre los que ella queda intercalada.

El primero, puesto a continuación, muestra la “nueva *amplitud*” o extensión del amor cristiano, que “ha unido el mandamiento del amor a

1. Benedicto XVI *Deus caritas est* LEV Roma 25/12/2005, abreviado como DCE. Controlamos la traducción castellana desde el texto oficial latino. De los escasos estudios sobre la Encíclica (hasta 8/2006) y, en particular, sobre el tema presente hemos podido consultar, además del comentario colectivo *Dio è amore*, Roma, 2006; A. AMATO, “Dios Es Amor, Centro siempre actual de la fe cristiana”, *L'Osservatore Romano* 8 (2006) 10-11 y “El Primado de la Caridad en la Vida del Cristiano”, *L'Osservatore Romano* 27 (2006) 10; V. M. FERNANDEZ, “¿Qué hay de Nuevo en la Primera Encíclica de Benedicto XVI?”, *Criterio* 2313, 112-114; B. FORTE, “Jesucristo, el Amor Encarnado de Dios”, *L'Osservatore Romano* 23, (2006) 17; P. IDE, «La distinction entre éros et agapè dans *Deus caritas est* de Benoît XVI», *Nouvelle Revue Théologique* 128 (2006) 353-369; L. H. RIVAS, “Dios es amor (1Jn 4, 8.16)”, *Communio* 12/4 (2005) 27-38.

2. DCE 1b, 2 título, 2b, 3 título, 7a, 7b, 8, 10b, 11b, 14, 18.

3. DCE 1b, 3 (passim), 5c, 8, 9 título, 11a, 12 (passim).

Dios [*Dt* 6, 4-5] con el del amor al prójimo contenido en el *Libro del Levítico*: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (19, 18; cf. *Mc* 12, 29-31) (DCE 1b; cf. 14-16; 18). Dado que ambos mandamientos eran formulados por sendos libros de la *Torah*, la novedad extensiva del amor cristiano reside en la conexión hecha por Jesús, una conexión que no es fusión ni reducción –dado que Él habla de un “segundo” mandamiento– ni, por otra parte, algo totalmente ajeno al judaísmo contemporáneo.⁴

El otro género de citas subraya la “nueva profundidad” o intensidad del amor *de Dios* hacia nosotros. En él nos detendremos por su afinidad con la perspectiva aquí adoptada. En comparación con el Antiguo Testamento la novedad cristiana no atañe a la esencia del amor divino, idéntica en ambos Testamentos, sino a su rostro –trinitario y cristológico– y a su intensidad o *medida* (“tanto”): “*Tanto* (ΟΥΤΟΣ) amó Dios [Padre] al mundo, que entregó a su Hijo único...” (*Jn* 3, 16; DCE 1b). Por cierto una “medida desmesurada” o excesiva, calibrada tanto por el inicio del amor (“porque Él se anticipó a amarnos pese a que nos habíamos convertido en sus enemigos”, *1 Jn* 4,10) como por su final (“entregó a su Hijo único”, *Jn* 3, 16).⁵ Ahora bien, la raíz de esa nueva profundidad reside en la proclama “Dios es amor (*caritas*)”, que encabeza a la Encíclica (DCE 1a).⁶ Para su cabal comprensión debemos atender a dos datos.

En primer lugar, y atendiendo a su contexto en la primera epístola de Juan, su enfática repetición corona no sólo el signo del amor mutuo de los discípulos (A) sino, además, los signos del envío del Hijo de Dios y de la comunicación de su Espíritu a quien profesa esta fe (B):

4. El judaísmo *helenístico* reducía todo a “dos doctrinas fundamentales... en lo que a Dios se refiere, el mandamiento de la adoración divina y de la piedad; por lo que hace al hombre, el mandamiento del amor al prójimo y de la justicia” (FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los distintos mandamientos* II, § 63). Una tradición del judaísmo *rabínico*, que remonta al rabí Ben Aquiba (los *Sifré Devarim*) conectaba ambos “amarás” (*ahavta*) –el de *Dt* 6,5 (cf. 11,1) y el de *Lv* 19,18.34– priorizando *Lv* (amor al prójimo) sobre *Dt*, por el orden de los libros de la *Torah*. Cf. E. L. BARTOLINI, “Amore per Dio e amore per il prossimo. Un binomio inscindibile nella tradizione ebraica”, en *Dio è amore*, 9-34.

5. A su vez este amor del Padre mide el del Hijo (“Como el Padre me amó, yo también los amé a ustedes” *Jn* 15,9), a saber: nos amó “*hasta el fin*” (*Jn* 13,1), hasta que “entregó al Espíritu” en su muerte de cruz (*Jn* 19,30). Y el amor del Padre y del Hijo mide nuestro amor mutuo (“Si Dios nos amó *tanto*, también nosotros debemos amarnos unos a otros” *1Jn* 4,11s; “Este es mi mandamiento: que se amen unos a otros *como yo* los he amado. Nadie tiene *mayor* amor que el que da su vida por sus amigos” *Jn* 15,12s). Sobre el amor de Dios me remito a R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005, 63ss, 78s, 290-303.

6. La Encíclica dirá luego: “La verdadera originalidad (*novitas*) del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la *figura* misma de Cristo, que da *carne y sangre* a los conceptos: un realismo inaudito” (DCE 12).

“*Amémonos unos a otros, porque el amor procede de Dios, y el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor (ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν) (A)... En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de Él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados... La señal de que permanecemos en Él y Él en nosotros, es que nos ha comunicado su Espíritu. El que confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, permanece en Dios, y Dios permanece en él. Nosotros conocimos el amor de Dios y creímos en él. ¡Dios es amor! (ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν) Y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (B)” (I Jn 4,7-10.14-16).⁷*

En segundo lugar cabe advertir el otro énfasis, puesto en el *conocimiento cristiano* de ese amor (*ibidem* vv 6-8,13,16), un conocimiento basado precisamente en aquella experiencia del amor mutuo de los discípulos, del don del Espíritu y de la fe en Jesús como Hijo de Dios. Este conocimiento es *fe* (“conocimos y creímos”) en el amor revelado por Dios. En esta fe la Encíclica ve una “opción fundamental... [no sólo] una decisión ética o una gran idea [sino] el encuentro con un acontecimiento, con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (DCE 1b). La principalidad de la fe en el conocimiento del amor ha sido puntualizada por Eberhard Jüngel en sus dos aspectos. Por un lado:

“Sólo la fe experimenta y conoce a Dios como acontecimiento, sujeto y objeto del amor, en la unidad indisoluble del amante, el amado y la realización del amor. «Sólo la fe» quiere decir: tampoco el amor humano correspondiente con ese amor. Las actividades del amor humano, eróticas y caritativas, son *correspondencias* respecto del ser divino, que es amor. Pero le corresponden *en virtud de la fe*.”⁸

En esta línea la Encíclica dirá más adelante: “Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad [*Dios es amor*]. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor” (12).

Pero, por otro lado, “principalidad de la fe” no debe significar exclusividad:

7. Para una exégesis remitimos a R. FABRIS, “L’orizzonte biblico dell’Enciclica” en *Dio è amore*, 37-52, y al clásico: C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*. III. Paris 1959 276ss («À l’inverse de l’eros... Dieu est en lui-même et de toute éternité pure communication de soi et don. Cette propriété n’est pas distincte de sa substance...» 277).

8. Citamos a E. JÜNGEL (*Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1978) en su versión castellana: *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 433-434. Sobre la identidad de Dios y el amor ver 404-438.

“Sin embargo la comprensión de la historia trinitaria en cuanto historia de amor, presupone una *comprensión anterior* del amor... También la frase «Dios es amor» entra ahí, por cuanto que emplea la palabra «amor». Por tanto de ninguna manera nos estamos alejando del *contexto cristológico* de esa frase en la primera carta de san Juan; más bien tratamos de ayudar a su comprensión cuando nos preguntamos primero *qué sea el amor en general*. No para inmediatamente después *identificar* el amor así entendido con Dios y leer el resultado de esa identificación en la forma «el amor es Dios»” (406s.).

Luego la tarea teológica de pensar a Dios como amor debe proponerse este programa:

“La frase «Dios es amor» es una verdad formulada. Si no ha de cuajar en [mera] fórmula, ha de ser vivida y pensada. Pensar a Dios como amor es *tarea de la teología*. Ella tiene que hacer dos cosas. Por una parte tiene que satisfacer a la esencia del amor que, incluso siendo un predicado de Dios, no puede contradecir a lo que los hombres *experimentan como amor*. Por otra parte, tiene que satisfacer al *ser de Dios* que sigue siendo tan *distinto del acontecimiento del amor humano*, que «Dios» no llega a ser una palabra superflua. Para aclarar esa doble tarea, la problemática con la que tiene que enfrentarse nuestro pensamiento va a explicitarse de nuevo en referencia a Ludwig Feuerbach” (404).

Ahora bien, la Encíclica encara ambas partes de este programa aunque acentúa la primera, para responder a F. Nietzsche, desatendiendo a L. Feuerbach como interlocutor “teológico”. Por cierto, “el propósito de la Encíclica no es ofrecer un tratado exhaustivo” (1c). En general no es tarea de una Encíclica asumir todos los desafíos teóricos, cuando lo complejo de su abordaje va en desmedro de lo pastoral de su finalidad y destinatarios. Si menos complejo teóricamente es responder al veredicto sumario de Nietzsche que a las acrobacias dialécticas de Feuerbach, hay lugar para esto último en un seminario que profundice en los presupuestos teóricos del tema, sin pretensiones magisteriales. Aquí responder a Feuerbach implica cuestionar dos modificaciones que él ha operado en la proclama joánica: 1) *reducirla* a mera experiencia racional, diametralmente opuesta a la fe; 2) *invertirla*, desembocando en la tesis: “el Amor es Dios”:⁹

“Una cualidad no es divina porque Dios la tenga, sino que Dios la tiene porque es divina en sí y por sí misma... Luego pertenece al predicado [amor], no al sujeto [Dios], el rango de ser primero, el rango de la divinidad (§2,69). La fe individuali-

9. Mantenemos la numeración de §§ del original (L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, ed. W. Schuffenhauer). La paginación sigue la versión castellana: *La esencia del cristianismo*, Salamanca, 1975.

za a Dios; lo transforma en un ser particular, distinto; el amor universaliza, transforma a Dios en un ser común, cuyo amor es uno con el amor al hombre (§27,279). Suprimimos la necesidad de la distinción si *invertimos* la cuestión: *el amor es Dios*, el amor es el ser absoluto.¹⁰ En la frase «Dios es *el* amor [*die Liebe*]», el sujeto es lo oscuro, tras lo que se oculta la fe; el predicado es la luz que ilumina al sujeto... La fe se atiene a la *autonomía* de Dios; el amor, la suprime... La fe se presenta con sus pretensiones y reconoce al amor sólo como *predicado* en sentido usual. No deja que el amor se desarrolle de modo libre y autónomo; lo transforma en ser [*Wesen*], cosa, fundamento” (§27,293).

Para comenzar a desenredar esta maraña precisamos que el mensaje joánico no hipostasie el amor diciendo: “Dios es *el* [*mismo*] Amor”. Este no es el tenor literal del texto griego (ἀγάπη ἐστίν) que omite el artículo ἡ.¹¹ Al respecto observaba recientemente un exegeta: “La gramática griega no permite invertir el sujeto *ho Theós*, “Dios” –y el predicado *agápe*, sin artículo, para lograr una declaración sugestiva pero falsa: «el amor es Dios!»”.¹² Gramática aparte, en términos lógicos la traducción correcta “Dios es *amor*” presenta la forma ordinaria del juicio, que *atribuye* un predicado abstracto a un sujeto concreto; en cambio aquella otra traducción configura un juicio peculiar que, elevando el predicado abstracto a sujeto, *identifica* dos sujetos concretos permitiendo así la conversión del sujeto en predicado y viceversa.¹³

10. Ya en un fragmento del período romántico-panteísta de Frankfurt (probablemente ignorado por Feuerbach) escribía el joven Hegel: “*Dios es el amor, el amor es Dios, no hay otra divinidad fuera del amor*; sólo lo que no es divino, lo que no ama, debe tener la divinidad en la idea, fuera de sí mismo”. (389s) H. NOHL (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, 390s; cf. J. M. RIPALDA (ed. y trad.), *Escritos de juventud*, México 1978, 274.

11. Feuerbach seguía versiones menos rigurosas que la correcta traducción de Lutero (“*Gott ist Liebe*”). A aquellas versiones acude también el texto alemán de la Encíclica (“*Gott ist die Liebe*”), a diferencia del texto oficial latino que, siguiendo a la Vulgata, dice correctamente “*Deus caritas est*” y no “*Deus ipsa caritas est*”.

12. R. FABRIS, *Dio è amore*, 42 [traducimos nosotros RF].

13. El tema de la convertibilidad del “aserto especulativo” (*Spekulative Satz*) configuró un sutil problema de lógica metafísica ya desde el racionalismo clásico (cf. C. WOLFF, *Philosophia rationalis sive Logica*, § 284), pasando por el idealismo alemán (Kant, Hegel) y sus epígonos (Feuerbach, Marx) y desembocando en estudios más recientes, agudamente analizados en la tesis doctoral de R. HEEDE, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Münster 1972, 205-268. No es posible abordar aquí un tópico que involucra temas teológicos referidos al Dios Uno (“predicados” divinos; Cf. Heede 255-268), al Dios Trino –como en el ejemplo que pondremos a continuación– y al Dios Verbo encarnado (que debe ser *único* para que su divinidad sea un sujeto concreto –Jesucristo es *Dios*– y no un universal abstracto –el Hombre es *divino*– como en la cristología de D. F. Strauss y L. Feuerbach; Cf. Heede 220).

Esta *conversión* está legitimada cuando el predicado no es un universal abstracto sino concreto, como cuando decimos, en materia trinitaria: “Dios es el Padre – el Padre es Dios”. En este caso la condición es entender por “Dios” un singular, no el particular politeísta (“un dios”) ni el abstracto “divinidad” sino el sujeto concreto de ésta, el portador de la deidad (*habens deitatem*).¹⁴ En cambio, más delicada es la conversión entre “Dios” y las perfecciones trascendentales como ser, verdad, bien y –reductivamente– entender, amor, espíritu. Contra el platonismo negamos que las perfecciones predicamentales como “Hombre”, “Perro”, etc. subsistan al margen de los individuos concretos. Pero decimos que las perfecciones trascendentales subsisten, no en sí mismas sino *en Dios*, por vía de *eminencia*, como el Ser mismo, el Amor mismo, etc. Y precisamos, por vía de *negación*, que Dios *no* es “*el*” Ser o “*el*” Amor común a todos –desembocando en el panteísmo o en una “ontoteología”– sino que Él se distingue de toda creatura porque es “*su*” propio Ser y Amor subsistentes.¹⁵ En cambio, la conversión se pervierte en la *inversión* de Feuerbach que degrada al sujeto divino (Dios) a predicado abstracto y eleva el predicado divino (Amor) a sujeto.¹⁶

Diverso de esta degradación teórica es presentar las obras del amor omitiendo prudencialmente la nominación de Dios: “El cristiano sabe cuando es tiempo de hablar de Dios y cuando es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor...” (DCE 31c). De todos modos, cualquier conversión entre las proposiciones *Dios es amor* y *El amor es Dios* –como ocurre en el cristianismo reformado– debería tener en cuenta la consigna de Karl Barth:

“Si decimos con 1Jn 4: “*Dios es amor*”, entonces la inversión “*el amor es Dios*”, nos está prohibida y vedada *mientras* no se nos comunique y aclare, *a partir del ser de*

14. Cf. SANTO TOMÁS ST I q39 a3,1m. Esto a su vez supone en Dios una legítima *distinción de razón* entre sujeto (*quod*) y esencia (*quo*), que no es impedida por su identidad real.

15. Cf. SANTO TOMÁS SCG I 26 n° 11: “quod Deus *non sit esse commune, sed proprium*: etiam ex hoc ipso *suum esse* ab omnibus aliis distinguitur”; 47 n° 5: “cum esse suum sit *suum intelligere*”; 74 n° 4: “sed *suum velle* est suum esse”; cf. 96 n° 3: “volendo et *amando suum esse et suam bonitatem* vult eam diffundi”.

16. Feuerbach incurría en platonismo cuando suponía que el “Hombre” subsiste como sujeto, más allá de los individuos. Así procedía para facilitarse la tarea de mostrar que es el “Hombre” y no Dios el sujeto de los predicados divinos. Para Feuerbach el verdadero ateo era quien negaba la existencia de los predicados divinos (§ 2, 69). Justamente por divinizar los predicados pese a negar al sujeto “Dios” Feuerbach será tachado de “ateo piadoso” por Max STIRNER en *Der Einzige und sein Eigentum*, (s.l., s.f.) 216 y 51.

Dios y también de su actuar, qué es el amor que legítimamente puede y tiene que ser identificado con Dios” (KD II/1, 310).

En este sentido ningún amante ni amado humano es el amor porque, aun dentro del evento del amor, los amantes se distinguen de él.¹⁷ Por esto cabría decir que sólo Dios es el amor o –en clave trinitaria y siguiendo la tradición agustiniana– que sólo la persona divina del Espíritu Santo es el amor.¹⁸ Por cierto, esto último no queda garantizado por la proclama joánica en la que “Dios” (ὁ θεός) es la persona del Padre, no el Espíritu Santo.¹⁹

De todos modos la novedad más radical de la proclama joánica reside en haberse elevado desde lo que Dios *hizo* (1Jn 4,9-14) a lo que Dios *es* (vv 8.16), desde el *envío* amoroso del Hijo al *ser* amoroso de Dios Padre (ὁ Θεός). Luego en la proclama “Dios es amor” la “vehemencia ontológica” del verbo “*es*”²⁰ autoriza la glosa del Catecismo: “*el ser mismo de Dios es Amor*” (CCE 221) y desautoriza desvincular al amor del ser y al ser del amor.²¹

Sin atender a esta novedad la Encíclica ve en este pasaje el “corazón de la fe cristiana” (1,1) y su centro (1,2). En efecto, “Dios es amor” es el centro de la epístola joánica así como “Dios es luz” (1Jn 1,5) es su inicio; ambas proclamas, sumadas al “Dios es espíritu” (Jn 4,24) del cuarto evan-

17. “Se puede... decir de una persona, que tiene y ejercita el amor... pero no se puede decir que *sea* amor... Dar la vida por el hermano *es* amor, perdonar al hijo pródigo *es* amor. Pero *aquel* que da su vida por otro, no *es* amor, sino que *tiene* amor”. R. PRENTER, «Der Gott, der Liebe ist». *Theologische Literaturzeitung*, 1971, 401.

18. “Hay sólo tres: *alguien uno (unus), amante* de quien procede de él; *alguien uno (unus), amado* por aquel de quien proviene, y *la dilección misma*” (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* VI,5,7) “Hay sólo tres: el amante, el amado y el *amor*” (*ibidem* VIII 10,14).

19. Juan sigue el lenguaje neotestamentario habitual salvo cuando, en el final de su evangelio, llama a Jesús “*Señor mío y Dios mío [ὁ θεός μου]*” (20,28), en correspondencia con el “Dios [θεός] unigénito” de 1,18.

20. P. RICOEUR, *D'un Testament à l'autre*. En *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1995, 365.

21. A este tema ha regresado J. L. Marion en *La Croix* (10 février 2006). Su tesis sobre este punto y sobre la “univocidad” del amor ha sido criticada como “unilateral”: «À l'interprétation partielle et partiale de J.-L. Marion qui, dans le prolongement de son livre *Le phénomène érotique* (Paris, 2003), croit lire dans l'encyclique: 1. «l'univocité de l'amour»; 2. l'identification de l'amour au don de soi («l'amour ne se dit qu'en un seul sens, celui où il se donne»); 3. le «dépassement de l'être par l'amour» (*La Croix*, vendredi 10 février 2006), il suffit d'opposer l'évidence des affirmations présentes dans le texte: 1. la différence irréductible, chez l'homme, entre *éros* et *agapè*, versus leur fusion en Dieu; 2. l'amour (humain) comme réception, précédant la donation; 3. l'identité biblique entre l'«image strictement métaphysique de Dieu» et le Dieu qui «aime avec toute la passion d'un véritable amour» (n. 10, § 2).» IDe, “La distinction”, 368, nota 29.

gelio, configuran la cumbre de la tradición joánica y la entraña del Dios revelado en el Nuevo Testamento.²² En la fiesta de Epifanía decía Benedicto XVI:

“El apóstol san Juan escribe en su primera carta: “Dios es luz, en él no hay tiniebla alguna” (1Jn 1,5); y, más adelante, añade: “Dios es amor”. Estas dos afirmaciones, juntas, nos ayudan a comprender mejor: la luz que apareció en Navidad y hoy se manifiesta a las naciones es *el amor de Dios, revelado en la Persona del Verbo encarnado*” (Homilía del 6/1/2006).

1.2. Unidad

El tercer párrafo de la Introducción declara el propósito de la primera parte de la encíclica, a saber, indagar “*algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios ofrece al hombre de manera misteriosa y gratuita y, a la vez, la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano*” (DCE 1c). Esta tesis inspira el título mismo de esta parte: “*La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación*”. ¿Qué unidad?

“Unidad” es un concepto amplio que cobra diversos sentidos según el género de realidad al que se aplica: se llama “*igualdad*” en lo cuantitativo, “*semejanza*” en lo cualitativo, “*identidad*” en lo substancial.²³ Luego la cuestión de la *unidad* del “*amor en la creación y en la historia de la salvación*”, o la pregunta por la relación del “*amor que Dios ofrece al hombre... con la realidad del amor humano*” debería puntualizar si ambos amores son realidades *idénticas*, si son diversas pero *semejantes* o si son absolutamente *diversas*. La pregunta así formulada reviste un carácter *ontológico-teológico* y, en consecuencia, remite a una respuesta que no olvide la diferencia metafísica entre el amor creador y el amor creatural pero que a la vez mantenga su unidad analógica, de semejanza o partici-

22. Omitiendo la proclama “Dios es luz” Karl Barth relacionaba las otras dos de este modo: “Ambas equiparaciones se explican recíprocamente. Quien diga «amor» en el sentido joánico, esta diciendo «*espíritu*» – Espíritu en el que Dios es total y absolutamente el Padre del *Hijo* y total y completamente el Hijo del *Padre* y en cuanto tal *el que nos ama* primero. Y aquel que dice «*espíritu*» en el sentido de este testigo, está diciendo «*amor*» – Amor que, en *el momento en que* Dios nos ama, es ya *antes* el amor con el que ama como Padre al *Hijo*, como Hijo al *Padre*.” (KD IV/2, 860, tomado de Jüngel 420 nota 85). Sobre la tríada “Dios es espíritu, luz y amor”, cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios*, 77-79; cf. 176s, 271s, 290-293, 366-368, 413-426, 493-503, 546ss.

23. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 2 (1004a 17s); SANTO TOMÁS, *In Metaph IV 2 n° 561 567*; SCG IV c24, 8.

pación. A esta problemática ontológico-teologal la Encíclica responderá recién en el n° 10b, que nos tocará comentar luego.

¿Por qué esta postergación? Porque a renglón seguido de la pregunta inicial DCE plantea otra de carácter *lingüístico-antropológico*, referida a la unidad del decir (y concebir) el amor humano, dado que “el término «amor» se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas, también de las que más se abusa dándole acepciones totalmente diferentes” (DCE 2a). La respuesta a esta cuestión configura la “primera navegación” de DCE (2-8) que concluye:

“... el «amor» es una única realidad, aunque con diversas dimensiones... la fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del amor, sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndolo a nuevas dimensiones” (DCE 8).

La segunda parte de esta conclusión busca defender al cristianismo situándose en equidistancia de la acusación nietzscheana, de haber “envenenado” al *éros* (DCE 3),²⁴ y de la respuesta dualista, corriente en cierta teología protestante.²⁵ Con esto la tensión entre “unidad y diversidad” se mantiene en el nivel lingüístico, pero confinada a los vocablos griegos *éros* y *agápe*, preguntando si ellos denotan *una unidad de significado* que permita percibir lo que hay en común entre el mensaje del *agápe* divino y la experiencia universal del *éros* mundano (7a). En este punto ha llamado la atención la selectividad con la que procede la Encíclica respecto del vocabulario griego, latino y hebreo del amor, quedando todo reducido a los vocablos *éros* y *agápe*.²⁶ Pero la complejidad del vocabulario del amor queda reducida a generalizaciones, cuando no a inexactitudes, si uno permanece aprisionado por los límites de aquella controversia. Por esto, antes de encarar nuestra segunda parte, es decir, el tema de la originalidad de la fe bíblica y cristiana, nos hacemos cargo de aquella complejidad en el siguiente “interludio sobre el lenguaje del amor”. Lo anómalo de este desvío responde a aquella embarazosa situación “intermedia”, evocada en el inicio de este trabajo.

24. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.

25. H. SCHOLZ, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, 1929; A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 1930 (*Eros y agape*, Barcelona 1969); para K. BARTH es sólo un dualismo “histórico” (cf. *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 825-853; 837-848).

26. Algunos ejemplos han sido señalados en IDE, “La distinción”, 353-369.

2. “Interludio” sobre el lenguaje del amor

En cuanto al vocabulario *griego* del amor la Encíclica precisa acertadamente los significados de *éros* (DCE 3-5.7.9-11) y de *agápe* (DCE 3. 6-7. 9-10,14). Su tesis principal,²⁷ supera tanto el reduccionismo nietzscheano como la contraposición dualista. Ella puede compendiarse en esta afirmación referida a Dios mismo como sujeto amante: “Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *éros* que, no obstante, es también totalmente *agápe*” (DCE 9b). La nota correspondiente remite a un largo pasaje de Dionisio sobre el Amor de Dios donde este sostenía que *éros* y *agápe* eran no sólo nombres comunes e intercambiables para los “teólogos”, sino que *éros* era más divino (*θειότερον*) que *agápe*.²⁸

En cambio se echa de menos una atención a otros vocablos griegos del amor.²⁹ Si cabe comprender la omisión de *storgé* (afecto familiar), por su rareza en la Biblia (4 menciones), causa extrañeza la poca importancia asignada al vocabulario de *philia* (amistad), mencionada una sola vez.³⁰ Sin embargo *philia/philos* es más frecuente en la Biblia (95 menciones) que *éros* (2 menciones), teológicamente ella se integra en *agápe* agregándole la reciprocidad,³¹ y configura la base del concepto teológico de la ca-

27. “*Eros* y *agápe* –amor ascendente y amor descendente– no pueden separarse completamente. Aislados llevan a la deshumanización del amor, a su caricatura. Incluso el *agápe*, el amor oblativo, no puede dar siempre si no recibe. Quien quiere dar, también debe recibir, acudiendo a la fuente originaria del amor de Dios en Cristo”, AMATO, “*Dios Es Amor*”, 10s. Ver además las seis tesis en las que compendia la doctrina papal sobre el amor Cf. AMATO, “El Primado de la Caridad en la Vida del Cristiano”, 10.

28. DIONISIO, *Los nombres de Dios*, IV, § 12-14: PG 3, 709-713. Siguiendo a Orígenes, Dionisio citaba el ignaciano “*mi amor está crucificado*” (ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται) y lo refería a Cristo (§ 12,164), a diferencia de la crítica que lo refiere al amor de los “vicios y concupiscencias” de Ga 5,24 (F. X. FUNK, *Patres apostolici*, I 261). En todo caso aquí Cristo es “mi amor...crucificado” en cuanto que es mi *amado*, objeto de mi amor, no mi sujeto amante.

29. Cf. C. Spicq, *Agape. Prolegomènes à une étude de théologie néotestamentaire*. Louvain-Leiden 1955, 1-70. Es admirable la trasposición de C. S. LEWIS en su doctrina de los “cuatro amores”, a saber, el *afecto* familiar, la *amistad*, el *éros* o enamoramiento, la *caridad* (*The Four Loves*, Londres, 1960; cf. *Los cuatro amores*, Santiago de Chile, 2001).

30. “El amor de amistad (*philia*), a su vez, es aceptado y profundizado en el *Evangelio de Juan* para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos” (DCE 3). De las 29 menciones neotestamentarias 17 son de Lucas (vg 12;4) sugeridas en parábolas que presentan a Dios como el mejor amigo (Lc 11,5-8). Cf. STÄHLIN, “φίλος”, “φίλη”, “φιλία”, en G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids Michigan, 1964.

31. “N’est-il pas partiel d’aborder l’amour sous le seul angle de l’*éros* et de ne pas considérer l’expérience de l’amitié, amour de réciprocité?” IDE, “La distinción”, 353.

ridad.³² La poca atención prestada a *philia*-amistad (DCE 3 y 18) sorprende si advertimos que, por una parte, en cuanto amistad con Cristo, es una de las novedades del amor cristiano: “Ya no los llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a ustedes los llamo *amigos* (φίλους), porque les di a conocer todo lo que oí de mi Padre” (Jn 15,12-16) y uno de los calificativos de los cristianos.³³ Por otra parte, la reciprocidad en la amistad entre Dios y el hombre era justamente lo problemático para Aristóteles, como veremos luego (3.1.a, nota). También es llamativa, aunque comprensible desde el diálogo con Nietzsche, la preferencia acordada a *eros* (31 menciones) sobre *agápe* (15 menciones) pese a reconocer la ausencia casi total de aquel en la Biblia (DCE 3). También es llamativo el contraste entre el uso casi excluyente del binomio *eros-agápe* en la primera parte de la Encíclica –hasta el punto de aplicarlo a Dios mismo (DCE 9a, 10a)– con su posterior abandono y sustitución por el latino *amor*.³⁴

Esto nos lleva al vocabulario *latino* del amor y a su empleo en el texto oficial de la Encíclica. A diferencia de *dilectio*, *amicitia*, *caritas*, en latín *amor* es el vocablo más englobante porque, como el griego *eros*, incluye la pasión del deseo. Santo Tomás ordenaba estos “cuatro amores” así: “...El amor existe tanto en el apetito sensitivo como en el intelectual; en cuanto existente en el apetito sensitivo se llama propiamente *amor* porque implica una *pasión*. En cuanto existente en el plano intelectual se llama *dilección* [*querer*] la cual implica cierta *elección*. Sin embargo la palabra “amor” también se transfiere a la parte superior mientras que “dilección” jamás admite lo inverso. Los demás vocablos referidos al amor o bien incluyen el amor y la elección o bien les agregan algo más...³⁵ La *amistad* añade dos cosas: la asociación del amante y del amado en el amor, de modo que ambos se amen mutuamente y ambos *sepan* que se aman; el obrar

32. “Luego la amistad es lo más perfecto entre las formas del amor, englobándolas a todas; y por eso debemos poner en esa categoría a la caridad, que es una amistad del hombre con Dios, por la que el hombre ama a Dios y Dios al hombre” Santo Tomás in *III Sent* d27 q2 a1; cf. *ibidem* d27-30 passim y *ST II II* q23-27, passim. Sobre el tema ver el reciente estudio de M. CAVANI, *La carità come amicizia. Psicodinamica di una virtù*, Bologna, 2006.

33. Cf. *Lc* 12,4; *Jn* 15,13ss. y *Jn* 11,11 atestiguan que Jesús llamaba a sus discípulos φίλοι en cuanto miembros de la familia de Dios; a diferencia del griego clásico, no se trata aquí de una amistad entre iguales.

34. *Eros* desaparece totalmente –luego de DCE 17b– mientras que *agápe* aparece solamente en DCE 22 y 25b.

35. En el desarrollo aquí omitido Santo Tomás muestra cómo el amor y la dilección se incluyen diversamente en los amores de *concupiscencia*, de *benevolencia*, de *beneficencia* y de *concordia*.

por elección, y no sólo por pasión (...) Y a este género pertenece la caridad, que es la *amistad* entre el hombre y Dios» (*III Sent* d27 q2 a1c).³⁶

Estos matices justifican, por una parte, el proceder de la Encíclica, tanto cuando traduce *agápe* por *caritas* como cuando reemplaza a *caritas* por *amor*, en conformidad con los padres griegos y también con los teólogos latinos, quienes en *amor* incluían tanto la *caritas* como la *dilectio*.³⁷ En cambio, salvo en las citas de la Vulgata, *dilectio* / *diligere* no pertenece al vocabulario de la Encíclica.³⁸ Extraña que así ella se prive de un vocablo preciso y precioso para designar el amor espiritual. Un ejemplo de los equívocos a los que puede dar lugar es la contraposición entre el Dios aristotélico (“*non diligit, solummodo diligitur*”) y el Dios bíblico quien “personaliter amat. Eius amor praeterea *electivus* est amor...” (DCE 9a). Justamente la *dilectio* es ese *amor electivus* del Dios bíblico; por cierto, el Dios aristotélico “*non amat*” (con pasión), pero es parcial atribuirle un “*non diligit*”, sin citar la salvedad enunciada en el texto aristotélico (cf. infra 3.1.a, nota).

En cuanto al vocabulario *hebreo* del amor, la Encíclica muestra bien que, a diferencia del amor indiferenciado o egoísta de los “amantes” (*do-dim*),³⁹ *ahab* se acerca a *agápe* no ya fonéticamente sino por significar entrega al otro (DCE 6a). Así *ahab* expresa tanto el amor profesado a Dios (*Dt* 6,4–5; 10,12; 11,1.22; 30,16) como el amor *de Dios* hacia su pueblo, comparable al del esposo hacia la esposa (*Os* 3,1) pero también al del padre hacia el niño (*Os* 11,1.4). En cambio causa extrañeza la omisión de *hesed* (חֶסֶד), paralelo a *ahab*, pero con el matiz de la bondad y la *fidelidad*.⁴⁰

36. El paralelo de la *Summa Theologiae* es más conciso pero no menos claro: “más amplio es el amor, ya que toda dilección o caridad es amor pero no a la inversa; porque la dilección agrega al amor la elección previa y por eso no reside en la pasión del deseo sino en la voluntad” (*ST I II* q26 a3 c).

37. Recogiendo la tradición dionisiana en su versión latina (“*nomen amoris esse divinius nomine dilectionis*”) Santo Tomás hacía contrastar la pasividad del amor con la iniciativa de la dilección: “*Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis*” (*ST.II* q26 a3 ad 4m).

38. Ya IDE advertía: “Le terme *dilectio* (que la Vulgate emploie pour rendre *agapè*) est soigneusement évité dans le texte” (*La distinction* 365 nota 26). Si *dilectio* está ausente de DCE *diligere* aparece tanto en citas de la Vulgata (DCE 1b, 16, 17a,18,19) como en otros contextos (DCE 10b “sic Deus hominem diligit... usque ad mortem”).

39. A *dōd* (amado) *Ct* agrega *ra yâ* (amada). Cf. K. D. SAKENFELD, *Love in The Anchor Bible Dictionary*.

40. Para la relación entre el vocabulario hebreo y el griego de los LXX ver C. SPICO, *Agape. Prolégomènes...* 71-129. En particular, para la relación entre *hesed* y *ahabah* cf. *ibidem* 120-129. Para *hesed* ver, además, K. D. SAKENFELD, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, Missoula, MT, 1978.

En efecto, la genuina tensión del amor divino en la Biblia no pasa por *éros* y *agápe* sino por el “amor fiel y misericordioso” (*hesed we’emet* y *rah’imim*),⁴¹ traducidos por los LXX como ἄγαπη y ἔλεος,⁴² proclamados por Pablo como la “rica misericordia” y el “magno amor” con el que nos amó el Padre,⁴³ finalmente revalorizados en nuestro tiempo por Juan Pablo II en su Encíclica *Dives in misericordia*.⁴⁴ Veremos que, para DCE, lo nuevo de la imagen bíblica de Dios (9b) y del hombre (11b) reside justamente en la “metáfora matrimonial”, que la Biblia piensa desde el pacto de la alianza, expresado justamente por *hesed* y por el vocabulario de la fidelidad.

Finalmente, dado que nos toca hablar de la “imagen” de Dios, debemos advertir que el latín *imago*, del texto oficial, es empleado en una gama de significados que van de lo ontológico de la figura sensible a lo psicológico de la imaginación, oscilando entre imagen, fantasía, analogía, comparación, símbolo, y hasta concepción o concepto metafísico.⁴⁵ Esta polisemia del latín *imago*, no menor que la del alemán *Bild*,⁴⁶ nos hace echar de menos un vocabulario más diferenciado.

3. La novedad de la fe bíblica (DCE 9-11)

La Encíclica cerraba la etapa lingüístico-antropológica (DCE 2-8) con esta conclusión:

“hemos visto... que la fe bíblica ...asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor, para purificarlo, abriéndole a la vez nuevas dimensiones. Esta no-

41. “Yahveh, Yahveh, *Dios misericordioso* (*El rahum*) y bondadoso, lento para enojarse y rico en amor y fidelidad (*hesed we’emet*). El mantiene su amor durante mil generaciones y perdona la culpa, la rebeldía y el pecado; pero no los deja impunes” (*Ex* 34,6s). Cf. *Jl* 2,13, *Jon* 4,2

42. “Te *compadeces* (*eleêis*) de todos... *Amas* (*agapâs*) a todos y nada de lo que hiciste aborrecer” (*Sb* 11,23s).

43. “Dios, *rico* en misericordia (*eleêi*), por el *gran* amor (*agápe*), con que nos amó” (*Ef* 2,4).

44. “Mientras *hesed* (amor) pone en evidencia los caracteres de la fidelidad hacia sí mismo y de la responsabilidad del propio amor (que son caracteres en cierto modo masculinos), *rah’imim* (misericordia), ya en su raíz, denota el amor de la madre (*rehem*, regazo materno)...”, *Dives in misericordia* n° 4, nota 52

45. “*Christianam* Dei imaginem” (1a); “*amor inter virum ac mulierem* ...amoris per excellentiam imago perfecta” (2b); “de nova imagine Dei...” (9a); “*amatorias* imagines Dei... sponsalium coniugique *imaginibus*” (9b); “*imaginem* Dei stricte *metaphysicam*” (10); “*Dei* imago ...*hominis* imagine” (11a); “Ad unius Dei imaginem *monogamicum coniugium* respondet”: (11b); “*Coniugii imago* (13); etc. Se echa de menos “*metaphora*” y “*symbolum*” –aunque “*figuratum*” traduce a “*symbolisiert*” DCE 7–.

46. “*Conceptio*” y “*conceptus*” traducen diversos vocablos alemanes: *Bild* (“*materiale hominis conceptum*” 2B); *Verständnis* (“*rerum conceptione*” 6); *Grundwörter* (“*hi duo conceptus*” 7).

vedad de la fe bíblica se manifiesta sobre todo en dos puntos... *la imagen de Dios y la imagen del hombre*” (DCE 8).

Aquellas *nuevas dimensiones* del amor de Dios son encaradas en la “segunda navegación” de la Encíclica, iniciada en DCE 9-11 y consumada en DCE 12-18. Ambos apartados son encabezados por la palabra “novedad” (*novitas*). “Novedad” agrega a la sincronía de la “diversidad en la unidad” la diacronía de un “camino ascensional y purificador” (DCE 4b, 6a, 10b, 17b). Este proceso ascensional es jalonado por dos etapas. La primera, sobre la “novedad de la fe bíblica”, se eleva, del *éros* no purificado y de la inexistente *agápe* –del mundo griego prebíblico–, a la purificación del *éros* y a la promesa de la *agápe* en el Antiguo Testamento (9-11). La segunda, sobre la “novedad de la fe cristiana”, se encamina a la purificación definitiva del *éros* y al cumplimiento de la *agápe* en la ofrenda de Cristo en el Nuevo Testamento (12-15), ofrenda que en la Iglesia se continúa en la caridad a los hermanos (16s).⁴⁷

La “división del trabajo” en el presente seminario me ha asignado la primera etapa, a saber, la “novedad de la fe bíblica”, novedad que cristaliza en una doble “imagen”: la de Dios (9-10) y la del hombre (11). En el final de esta primera etapa, ambas imágenes quedan entrelazadas y entrecruzadas por un elemento novedoso común: la metáfora del *amor esponsal* que eleva el *éros* y lo integra con la fidelidad, una “metáfora cruzada” que, al vincular el icono humano con el modelo divino, impide disociar la imagen del hombre de la imagen de Dios:

“A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El *matrimonio* basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el *icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano*. Esta estrecha relación entre *éros* y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura ajena a ella” (11b).

Es por la paternidad, la maternidad y la “esponsalidad” por lo que el sexo ha sido sublimado a la dignidad del matrimonio y el hombre y la mujer son imagen de Dios: “Dios no es, en modo alguno, a imagen del hombre ... sino espíritu puro que no da lugar para la diferencia de sexos; pero las «perfecciones» del hombre y de la mujer reflejan algo de la infinita perfección de Dios: *las de una madre y las de un padre y esposo*”

47. *Ide*, “La distinción”, 367.

(CCE 370). Pero, a diferencia de la imagen bíblica del *hombre* (9),⁴⁸ lo novedoso de la imagen bíblica de *Dios* (9-10) no se agota en esta metáfora sponsal sino que se sublima al cruzarse, paradójicamente, con un componente “metafísico” que DCE 10b enuncia a manera de conclusión:

“El aspecto filosófico e histórico-religioso que se ha de subrayar en esta visión de la Biblia es que, por un lado, nos encontramos ante una *imagen estrictamente metafísica de Dios*. Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas –el Logos, la razón primordial– es al mismo tiempo un amante con todo el empuje (*impetus*) del amor verdadero. Así, el *eros* es sumamente *ennoblecido*, pero también tan *purificado* que se funde con el *agápe*”.

La vinculación de *logos* y amor en la imagen de Dios es una feliz combinación del teólogo Joseph Ratzinger quien, como Papa Benedicto XVI, la sigue manteniendo en sus enseñanzas, como en el reciente discurso pronunciado en la Universidad de Regensburg:

“Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impenetrable, sino que, más bien, *el Dios verdaderamente divino* es el Dios que se ha manifestado como logos y ha actuado y actúa como *logos lleno de amor por nosotros*”.⁴⁹

Este “*logos* lleno de amor” configura la novedad y la síntesis de la imagen *bíblica* de Dios. Su gestación veterotestamentaria permite adivinar sus hondas resonancias en la teología *trinitaria* del Verbo mediador y del Amor espirado, como la cifrada en el agustiniano “verbo concebido con amor”,⁵⁰ o en el tomista “verbo que respira amor”.⁵¹ Limitándonos al nivel veterotestamentario nos corresponde mostrar cómo esta “imagen metafísica” de Dios, Creador del mundo y Señor de la Historia, se abre a la “imagen nupcial y familiar” de Dios, Esposo y Padre del Pueblo que Él amorosamente eligió.

48. De ésta no agregaremos nada más, dado que no es el objeto de nuestro trabajo.

49. *Encuentro con el mundo de la cultura* 12/9/2006. Sería lamentable que esta magnífica lección de teología fuera opacada por la reacción desatada ante una elíptica frase dicha sin atender a posibles malentendidos.

50. «Verbo concebido con amor», SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IX 8,13.

51. «Por eso el verbo es doble: el de la cosa agradable, que *respira amor* –y éste es el verbo *perfecto*– y el verbo de la cosa que también desagrada» S.TOMÁS / *Sent* d27 q2 a1; *ST I* q43 a5, 2m; *In Jn* VI, lectio 5.

3.1. La “imagen metafísica” de Dios

a. El amor creador

Para DCE la “imagen” bíblica de Dios es innovadora respecto del mundo griego así como de las “culturas que circundan el mundo de la Biblia” (cf. 9a). Aún concediendo que la noción de creación no es privativa de la Biblia, la primera novedad en la “imagen” bíblica de Dios está configurada por su *amor creador* o su *crear por amor* o por la fe en el único Dios, “que todo lo creó por su Palabra” y que “ama a su creatura porque la ha hecho” (cf. *ibidem*). Inspirado en la doctrina del Concilio Vaticano II,⁵² “el *ex amore* explícita en un sentido positivo de plenitud (*ex plenitudine*) lo que el *ex nihilo* parecería circunscribir a la idea de carencia y de negatividad”.⁵³ Este *radicar la creación en el amor* es otro gran acierto de la Encíclica. Por cierto, cabría enriquecerlo agregando la cita bíblica de *Sb* 11,23 (“*Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, porque si algo odiaras no lo habrías hecho*”) y el principio tomista: “El *amor* de Dios crea e infunde la bondad en las cosas” (*ST I* q20 a2).⁵⁴ De todos modos su importancia y novedad reside en el hecho de que el amor divino es quien determina la diversa bondad de las creaturas sin ser determinado por ellas, porque crea en ellas toda bondad en todas sus variedades y grados. Ahora bien, por esta fe en la gratuidad y eficacia del amor de Dios, creador de toda bondad, pasa, ante todo, la cabal *línea divisoria entre la imagen bíblica de Dios y la pagana*, incluida la de Aristóteles. Esa diferencia basta para evidenciar la novedad y originalidad de la fe bíblica respecto del Dios de Aristóteles el cual, por lo demás, no se reduce al Dios de Epicuro, encerrado en su autogoce.⁵⁵

52. Cf. *GS* 19,1: *ex amore Creatoris conditum et conservatum*; y *GS* 2,2: *a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur*.

53. S. DEL CURA ELENA “Creación «ex nihilo» como creación «ex amore»: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios”, *Estudios Trinitarios* 39 (2004) 55-130, 80s.

54. El principio de Proclo (“*La causa primera ...crea las cosas e infunde bondades en ellas con influjo completo*”, *De Causis* proposición 22) es radicalmente modificado al agregarle: “*el amor de Dios*”.

55. Por cierto, para Aristóteles Dios “*mueve* al mundo como *objeto amado*” κινεῖ ὡς ἐρώμενον *Metafísica*, XII,7 1072b 3). Y, aun cuando pueda decirse que “no ama, sólo es amado” en el sentido del griego *eros*, esto no es del todo verdadero en el sentido del griego *filía*, tanto menos en el sentido del latino *dilectio*, como reza el texto latino de DCE 9a (*non diligit, solummodo diligitur*). A falta de citas por parte de DCE cabría indicar la *Ética a Eudemo* VII,3 y 10. Allí el contexto es el de la *reciprocidad* del amor de *amistad* ἀντιφιλεῖσθαί. la cual no es la misma entre iguales que entre desiguales como “entre el padre y el hijo, *un dios y un hombre*, un bienhechor

b. El amor dilectivo

Igualmente original e importante es el rasgo del *amor dilectivo*, enunciado así: “Su amor es un amor electivo (*electivus*): entre todos los pueblos, Él *escoge a Israel* y lo ama, aunque con el objeto preciso de salvar de este modo a *toda la humanidad*” (DCE 9a). Aquí queda enunciada otra novedad de la imagen bíblica de Dios: la *paradoja* del amor divino *preferencial y universal*, un amor que alcanza lo universal a través de lo particular. En contraste con los particularismos de “los dioses” paganos y con el universalismo abstracto de la “deidad” ilustrada esta universalidad concreta del “único Dios” bíblico configura la unidad y continuidad de la imagen de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, desde la fe de los patriarcas hasta la proclamación del único Dios y del único Mediador de todos los hombres, Cristo Jesús.⁵⁶

3.2. La “imagen nupcial y familiar” de Dios

Este aspecto es enunciado en la última frase de 9a: “Él ama, y este amor suyo *puede ser designado...como (veluti) éros* que, no obstante, es también y totalmente *ágape*”. El *veluti*, indicador del “ser ... como” está revelando lo metafórico de este lenguaje imaginativo que purifica al *éros* y lo eleva al nivel de la *ágape*. Este proceso había sido iniciado antes, en el nivel del amor *humano* (DCE 4-7), 1) como pasaje del amor instintivo al amor ético (4b-5a) superando “el *éros* degradado a puro sexo” (5c) o a “embriaguez” (4a); 2) como pasaje del amor egoísta [*dod*] al amor abierto al otro [*ahab*], que “no se busca a sí mismo, sumiéndose en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca” (6a); 3) como pa-

y su beneficiario y, en general, el gobernante y el súbdito” (10,1242 a 32-35). Y por esto entre desiguales “el amor recíproco o bien no se da, o bien *se da pero no del mismo modo*”. Sólo así cabe decir que a Dios le corresponde “ser amado $\phi\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ no amar ($\phi\lambda\epsilon\iota\nu$) o *bien amar de otra manera*” (3 1238b 27-28). En el Dios de Aristóteles no hay *éros pasional* aunque sí *filia* o amistad con el hombre “*a su modo*”, es decir, según el modo de los desiguales que pone en aprieto la reciprocidad propia de la amistad. Por lo demás, en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles dice que el hombre entregado a la vida contemplativa es “el más *amado* por Dios” ($\theta\epsilon\phi\lambda\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$) y que Dios tiene “cuidado” $\epsilon\pi\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$ de las cosas humanas (X,9 1179a 22-28). Para una refutación de la corriente reducción al Dios de Epicuro ver E. BERTI, “La teología di Aristotele”, en M. SANCHEZ SORONDO (ed.) *Teología razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Roma, 1992, 37-53.
56. Cf. FERRARA, *El misterio de Dios*, 57ss, 62.

saje del *éros* posesivo al *amor oblativo* de la *ágape* (7a); 4) como pasaje del amor receptivo al *amor donador* (7b).⁵⁷

Pues bien, este proceso de ascensión, purificación y elevación operado en el amor humano pasa a ser aplicado analógicamente al amor de Dios en cuanto que asume el *éros* (9b) pero lo purifica y eleva al nivel de la *ágape* (10a). El instrumento de esta elevación son justamente las “metáforas” (*imaginibus, Bildern*) del *noviazgo* y del *matrimonio* empleadas por los profetas (9b). Cabe preguntar por qué, a diferencia de otros pasajes (6, 10b) aquí no se menciona el *Cantar de los Cantares*. Pero tratándose de un libro que en su sentido obvio sería “un alegato a favor de un amor libre, no reconocido, no institucionalizado” en el matrimonio,⁵⁸ es comprensible que la Encíclica no lo invoque aquí en favor de la “metáfora sponsal” aunque sea pertinente tratarlo como “metáfora nupcial”.⁵⁹ Por esa ambigüedad Paul Ricoeur aborda el lenguaje de los profetas –obviamente metafórico– tan sólo después de haber establecido lo metafórico del lenguaje poético del *Cantar de los Cantares* y del lenguaje mítico de *Gn 2,21-24* combinando los primeros como “metáfora cruzada”:

“...Por un lado el amor entre Dios y su pueblo es “visto como” amor conyugal por los profetas; por otro lado el amor erótico cantado por el Cántico es “visto como” amor de Dios por su creatura, al menos si se lo interpreta en los términos de los profetas. Este “ver como” es el órgano de todo proceso metafórico...”.⁶⁰

Cabe acotar que, en los profetas, hay otra forma de “metáfora cruzada”, entre la sponsalidad y la paternidad-filiación: “«te tendré como a un hijo y te daré una tierra espléndida... tú me llamarás *mi Padre* y no te separarás de mí». Pero como engaña la mujer a su *esposo* así me traicionó la casa de Israel” (*Jr 3,19s*, cf. 4s). Este versículo condensa dos poemas de Oseas que presentan a Israel como *la esposa* (*Os 2,4-15*) y como *el hijo* (*Os 11,1-9*) de Yahvé. Aquí las figuras del parentesco estallan al intercambiarse: un padre que es un esposo no es un rival de sus hijos; el amor y la piedad prevalecen sobre la autoridad y la severidad; pero a la vez un es-

57. Ver desarrollo en IDE, “La distinción”, 354-360.

58. “Nous sommes en pleine irreverence. L’auteur emploie de façon ironique des expressions devenues «sacrés» dans le contexte yahwiste... C’est une exaltation d’*eros*; le Cantique parle d’amour libre... et même... clandestin” (Cf. A. LACOCQUE, “La Sulamite”, en A. LACOCQUE – P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, 1998, 396-426, 421.

59. P. RICOEUR “La métaphore nuptiale”, *Penser la Bible*, 427-476, 428.

60. P. RICOEUR “La métaphore nuptiale”, *Penser la Bible*, 473.

poso que es padre deja entrever la trascendencia del Creador: “Tú eres nuestro padre! Nosotros somos la arcilla y tú el alfarero: todos somos obra de tus manos” (Is 64,7). Al estallar la literalidad de la *imagen* del padre, del amante o del esposo se abre un original proceso de purificación y sublimación (*via negationis et eminentiae*) que desemboca en el “es como” del *símbolo* y la *metáfora*: Dios “es como un padre cariñoso con sus hijos” (Sal 103, 13) justamente porque “es bondadoso y compasivo, lento para enojarse y de gran misericordia” (*ibidem* 8). Volviendo al texto de la Encíclica podemos ver ahora cómo ésta asume el *éros* y la *agápe* en cuanto momentos de la imagen bíblica del amor de Dios.

a. El eros asumido y purificado por la fidelidad

Por lo que toca a la asunción del *eros* el Papa reconoce que los profetas “han descrito esta pasión (*cupiditatem*) de Dios por su pueblo con audaces imágenes eróticas (*amatorias*)” (9b). Pero a continuación aclara que “la relación de Dios con Israel es ilustrada con la metáfora (*imaginibus*) del noviazgo y del matrimonio, de modo que la idolatría es adulterio y prostitución” (*ibidem*). Con el correctivo de la metáfora el Papa da a entender que el sentido último de la vinculación es “la relación de *fidelidad* entre Israel y su Dios” (*ibidem*). Aquí se aplica lo dicho antes sobre la importancia del *hesed* en el vocabulario hebreo del amor, a saber, que en la base de esta “relación de fidelidad” se halla un amor que implica no solo la apertura y entrega al otro de la *ahabah* (como en los amantes del *Cantar de los Cantares*), sino, además, la bondad y la fidelidad del *hesed*. Y esto explica el hecho de que los aquí citados sean los profetas. En ellos se integra, en mejor medida que en el *Cantar de los Cantares*, este amor elevado a la segunda potencia: “Te amé con eterno amor (*ahabah*) por eso te atraje con bondad (*hesed*)” (Jr 31,3). La apertura y entrega amorosa se afianzan y se consolidan en la fidelidad sponsal.

b. El agápe consumado en la misericordia

Esta fidelidad del *hesed* autorizará la transición al segundo momento, en donde la “imagen nupcial” del Dios amante, novio y esposo, *purificada* y *elevada* al nivel de la *agápe*, revela toda la novedad del amor divino, tanto la gratuidad del amor predilectivo (cf. *supra* 3.1/b) como el perdón del amor misericordioso: “El *éros* de Dios para con el hombre ... es a la vez *agápe*. No sólo porque se da del todo *gratuitamente*, sin ningún mérito anterior, sino también porque es amor que *perdona*” (10a).

Este rasgo del amor misericordioso es fundamentado también en los profetas. Se trata de la paradoja expresada por el profeta Oseas, para quien Dios, por ser el Santo, diferente del hombre, revela su “humanidad” perdonando con entrañas de misericordia: “¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel?... *Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas*. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím; que yo soy *Dios y no hombre, santo en medio de tí*” (Os 11,8-9). Ahora bien, en la raíz de esta actitud se halla justamente su *hesed*, su amor fiel a la promesa y a una donación que es “irrevocable” (Rm 11,29) porque es fidelidad de Dios a sí mismo. En esta fidelidad, que rehúsa la simetría de la ley del Talión y que obedece a la asimetría del amor gratuito y misericordioso, reside la justicia del amor divino.

El mismo San Pablo, con los profetas y los salmos había enseñado que Dios *es justo... porque es misericordioso y fiel* a su promesa de perdón (Rm 9,14-15).⁶¹ También Juan Pablo II recordó esta concepción paulina de la justicia que cuestiona la antinomia corriente entre *justicia* y *misericordia*: “Esto pareció tan claro a los Salmistas y a los Profetas que el término mismo de justicia terminó por significar la salvación llevada a cabo por el Señor y su misericordia. La misericordia difiere de la justicia pero *no está en contraste con ella*”.⁶² En forma análoga Benedicto XVI busca la reconciliación de la justicia y el amor, pero no ya a la luz de un vocablo bíblico sino sólo desde el claroscuro del misterio de la Cruz: “Dios ama *tanto* al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, *reconcilia la justicia y el amor*” (10a). De la intensidad del amor con el que Dios nos amó en Cristo había hablado ya la Encíclica en el inicio (“tanto” 1b) y ahora anuncia que retornará a este punto en el apartado cristológico:

“Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla san Juan (cf. *Jn* 19,37), ayuda a comprender lo que fue el punto de partida de esta carta encíclica: «Dios es amor» (*1Jn* 4,8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor” (DCE 12).

61. S. LYONNET, *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca, 1967, 48.

62. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* III n° 4 nota 52.

4. Conclusión (DCE 10b)

Dos conclusiones se desprenden de DCE 10b, número que recapitula todo lo dicho.

Por lo que toca a la *novedad* de la imagen bíblica de *Dios* ella está dada por mantener en forma paradójica la tensión entre lo metafísico (“Dios es absolutamente la Fuente originaria de cada ser... el Logos, la razón primordial”) y lo familiar (“un Amante con toda la pasión de un verdadero amor”). Sobre esto no insistimos más, dados los desarrollos precedentes.

Por lo que toca a la *unidad* del amor divino y humano debemos decir que su diferencia metafísica se mantiene en la *unidad analógica del amor espiritual*: “se da ciertamente una unificación (*Vereinigung, consociatio*) del hombre con Dios... pero esta unificación no es un fusionarse, un hundirse juntos en el océano anónimo de lo Divino; ella es *Unidad que crea Amor*, en la que ambos –Dios y el hombre– siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa: «El que adhiere al Señor, es un *solo espíritu*» con él, dice san Pablo (1Co 6, 17)”. Lejos de los extremos de la fusión panteísta de cierta mística y de la unidad carnal del *éros* degradado a puro “sexo”, nuestra unidad con el Señor es “pneumática” o espiritual y, a la vez, “agápica” o generadora de amor, de aquel amor que el Espíritu Santo ha derramado en nuestros corazones y que, sin borrar las diferencias, las mantiene en la unidad, asimilándonos a Dios. Este aspecto de la unidad ha sido bien captado en este juicio:

“Entre el monismo dionisiaco y el dualismo apolíneo, *Deus caritas est...* trata «la esencia del amor» en su unidad dual. Así ella despliega una *analogía amoris* no sólo entre Dios (quien borra toda diferencia entre *éros* y *agápe*) y el hombre sino, en éste, entre el *éros* y la *agápe*”.⁶³

RICARDO FERRARA
14.12.06 / 25.01.07

63. IDE, *La distinction*, 367 (traducción RF).

EL PRINCIPIO DE TEATRALIDAD EN HANS URS VON BALTHASAR¹

RESUMEN

Actualmente, la teatralidad no es una fórmula limitada al teatro, sino que posee el rango de un fundamental “elemento del discurso” (Helmar Schraumm). La ampliación del concepto de teatralidad propuesta, ya en 1973, por el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar en el primer tomo de su *Teodramática*, puede considerarse como una real anticipación. Balthasar hace desembocar el concepto de rol en el concepto teológico de misión y de esta manera convierte la acción teatral en prototipo de responsabilidad existencial del hombre ante Dios. En este estudio, Haas quiere indagar la percepción e interpretación de lo teatral en la obra del mencionado teólogo. Para ello, el autor contextualiza primero la *Teodramática*, explora el modelo de teatro literario-teológico en su singularidad, y en tercer lugar esboza las observaciones realizadas por Balthasar sobre la historia del teatro en Europa.

Palabras clave: teatralidad, teatro, misión, Hans Urs von Balthasar.

1. La traducción del texto original alemán fue realizada por Cecilia I. Avenatti de Palumbo. El texto ha sido publicado previamente como ALOIS M. HAAS, “Prinzip Theatralität bei Hans Urs von Balthasar”, en: V. KAPP, H. KIESEL, G. NIGGL (eds), *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar* [Teodramática y teatralidad. Un diálogo con la concepción del teatro de Hans Urs von Balthasar], Berlin, Duncker & Humboldt, 2000, 17-31.