

# TEOLOGÍA

*Ricardo Ferrara*: En el inicio del nuevo milenio • *Antonio Marino*: Cristo, ¿cumbre religiosa de la humanidad? La cristología en la crisis modernista • *Oswaldo Santagada*: La Declaración *Jesús es el Señor*: un aporte al ecumenismo • *María Alejandra Brusco*: Vida y conocimiento de Dios en san Gregorio de Nisa • *Alfredo H. Zecca*: Jesucristo es el Señor • Crónica 2000 • Notas bibliográficas • Libros recibidos



# TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

JOSÉ CUBAS 3543 - BUENOS AIRES - REPÚBLICA ARGENTINA

**TOMO XXXVIII - N° 76      Año 2000: 2° semestre**

## SUMARIO

<i>Ricardo Ferrara</i> : En el inicio del nuevo milenio .....	5
<i>Antonio Marino</i> : Cristo, ¿cumbre religiosa de la humanidad? La cristología en la crisis modernista .....	17
<i>Osvaldo Santagada</i> : La Declaración <i>Jesús es el Señor</i> : un aporte al ecumenismo .....	41
<i>María Alejandra Brusco</i> : Vida y conocimiento de Dios en san Gregorio de Nisa .....	47
<i>Alfredo H. Zecca</i> : Jesucristo es el Señor .....	65
Crónica 2000 .....	99
Notas bibliográficas .....	111
Libros recibidos .....	119

## EN EL INICIO DEL NUEVO MILENIO\*

Hace tres años, en la apertura del año académico de 1998, tuve que despedir a dos cardenales argentinos que, con la diferencia de un par de semanas, coincidieron en su partida a la casa del Padre, sus Eminencias Monseñores Eduardo Pironio y Antonio Quarracino. En esa ocasión no los recordé por su notorio brillo en el firmamento eclesial y público sino por los surcos que abrieron en la modesta vida de esta Facultad, cada uno a su modo y según su propio carisma y condición. Evoqué al cardenal Pironio como aquel a quien le tocó presidir esta Facultad en su primera integración *académica* en la Universidad Católica e ilustrarla con su sabiduría teológica; al cardenal Quarracino lo recordé como el Gran Canciller que logró la plena integración *económica* de esta Facultad en la misma Universidad y que, mediante la asignación de dedicaciones especiales y la Fundación que lleva su nombre, puso nuevas bases para la excelencia en los estudios tanto de profesores como de candidatos a los grados académicos.

Hoy me corresponde celebrar la reciente creación de dos nuevos cardenales argentinos, sus Eminencias Monseñores Jorge Bergoglio y Jorge Mejía. Como en la ocasión anterior, omitiré lo que de ellos es notorio y me limitaré a sugerir el papel que cada uno de ellos ha desempeñado o desempeña en nuestra Facultad. Todos sabemos que, como Quarracino, el cardenal Bergoglio no perteneció a esta Facultad, aun cuando fue alumno del Seminario Metropolitano; pero de él todos esperamos que, en continuidad con su predecesor en el cargo de Gran Canciller, siga promoviendo nuestra plena integración en la Universidad, en un espíritu de comunión y participación, sin por ello perder nuestra singularidad de Facultad eclesiástica. En cuanto al cardenal Mejía, quisiera recordar algo que no todos saben y es que fue –y lo sigue siendo, en calidad de emérito– el profesor más antiguo del actual cuerpo docente de esta Facultad: hace exactamente 50 años le tocó ser el primero en el proceso de traspaso de esta Facultad de manos de la Compañía de Jesús a las manos del clero diocesano. Como testigo directo de esos lejanos tiempos, puedo

\* Discurso de apertura del año académico 2001.

decir que –como muchos– tuve la suerte de ser alumno de sus brillantes cursos de Sagrada Escritura y que –como a pocos– luego me cupo el honor de ser contado como uno de sus colegas en tareas docentes y directivas de esta Facultad que se extendieron por más de dos décadas. También aquí puedo testimoniar que, aun cuando por entonces él se había destacado sobre el resto de nosotros por una proyección internacional que le demandaba frecuentes viajes por el mundo, fue, a la par, un ejemplo de trabajo silencioso, de dedicación total a una investigación de excelencia y a una docencia en clases cuidadosamente preparadas durante largas horas de encierro en su cuarto del primer piso del Seminario, un cuarto a cuyas puertas uno podía ir a golpear con la seguridad de encontrarlo siempre y estudiando. Sin perjuicio de lo que haya que destacar de él en un futuro homenaje, hoy quiero evocarlo en esta perspectiva limitada y parcial pero que debe ser ejemplar, tanto para los profesores como para los alumnos de esta Facultad.

A ambos cardenales de la Santa Madre Iglesia vaya nuestro saludo respetuoso y cariñoso, acompañado de felicitaciones y de augurios para su nueva función en la Iglesia.

\* \* \* \* \*

La apertura de este año académico presenta la singularidad de coincidir con el inicio del nuevo milenio tras el cierre del gran jubileo, que celebró los dos mil años del nacimiento de Jesús. Señalar esta coincidencia no tiene la pretensión de convertir en el eje de tres milenios de la historia del cristianismo este modesto acto, como tampoco el breve lapso de la celebración del jubileo. Pero si esa celebración ya pertenece al pasado, con todo, sus *frutos* todavía pueden percibirse en nuestro presente. Por lo que atañe a la vida de nuestra Facultad, baste mencionar aquí dos frutos de nuestra pasada celebración del jubileo: el Curso de extensión del primer semestre y el Seminario intercátedras del segundo semestre. Se trata, respectivamente, de dos libros, del editado a mediados del año pasado con el título *Memoria, presencia y profecía*, y del que hoy damos a conocer con el título *Tiempo e historia*. Sobre más detalles remito al informe del Sr. Vicedecano. En cambio, por lo que concierne a la vida de la Iglesia universal, merece que consagremos el presente acto académico a considerar el balance del jubileo y las perspectivas para el nuevo milenio dados a conocer el pasado 6 de enero por el

sumo pontífice Juan Pablo II en su Carta apostólica *Novo millennio ineunte*.<sup>1</sup> Con este documento, Juan Pablo II cerraba la *celebración* de los dos mil años del nacimiento de Jesús y abría al nuevo milenio, caracterizándolo como una *nueva etapa* en el camino de la Iglesia (NMI 1a). Con el objeto de introducir a la comprensión tanto de sus grandes núcleos temáticos como de su articulación fundamental, me concentraré, en los minutos de los que dispongo, en las metáforas implicadas por sus cuatro consignas fundamentales: “navegar mar adentro, contemplar el rostro de Cristo, retomar el camino, testimoniar el amor”. Un análisis más extenso y detallado será proporcionado en el Curso de extensión que esta Facultad ofrecerá en el mes de mayo.

### 1. “Navegar mar adentro”

Esta primera consigna no apunta a un capítulo del documento sino al espíritu que lo atraviesa por entero. En cuatro pasajes claves (NMI 1b; 15b; 38b; 58 título), el Papa encara esta nueva etapa de la Iglesia con la consigna, impartida por Jesús a Pedro, de no quedarse en la orilla sino de remontarse a alta mar o de conducir o navegar mar adentro (*¡Duc in altum! Επαναργάγε εις βάθος* Lc 5, 4), echando las redes una vez más para que una pesca exitosa y abundante compense el fracaso expresado por este: “trabajamos la noche entera y *no hemos sacado nada*” (Lc 5, 5; cf. NMI 38b).

También nosotros, no sólo como individuos sino como Iglesia, hemos experimentado una análoga sensación de fracaso ante la noche cerrada del secularismo y del nihilismo y ante los estragos y extravíos generados, en el rebaño de Cristo, por las ideologías, los pseudomesianismos y las pseudorreligiones en los finales del milenio pasado. En este contexto, el caminar de la Iglesia no se reduce a un duro pero seguro desplazarse por tierra firme, a un recorrer un suelo familiar iluminados por claros planes pastorales, sino que a veces llega a parecerse a un *inseguro flotar sobre un abismo sin fondo, a un navegar e internarse en un mar indómito y amenazador*. Sabemos que en el antiguo Israel –un pueblo de pastores, nada afecto al mar– la reacción de temor ante el poder formidable y terri-

1. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, Ciudad del Vaticano, 2001 (sigla NMI). En caso de duda, acudimos a la versión italiana como texto oficial. Dividimos los párrafos de cada número con letras latinas.

ble del mar tempestuoso se había exacerbado hasta el punto de considerarlo un símbolo de lo maligno y demoníaco.<sup>2</sup> En cambio, para el judío de la diáspora se abría otra posibilidad, la de embarcarse y surcar el mar bravío, animado por la fe en la providencia del Padre que abrió una senda en el mar (Sab 14, 1-3), caminando sobre sus olas (Jb 9, 8). Jesús, haciendo otro tanto, reveló su condición divina (Mc 6, 49; Mt 14, 26) de modo que sólo su llamado y la fe en él dieron a Pedro el poder de caminar sobre el mar (Mt 14, 28-31), luego de su fallida caminata sobre las aguas. Así quedó evidenciado lo frágil de una acción que no ha nacido de ese llamado ni está arraigada en una sólida contemplación creyente de Cristo.

También hoy, mientras las dimensiones indefinidas e inciertas del nuevo milenio pueden darle el aspecto no sólo de un "océano inmenso" (NMI 58a) sino de un mar turbulento y amenazador, *tan sólo la fe en Cristo Jesús puede infundir a sus discípulos la osadía y la fuerza para encarar su exploración así como la sabiduría para planificar la explotación de sus misteriosas posibilidades.* Mientras el vértigo de lo indefinido y desconocido del futuro hace que muchos pierdan sus cabales, se extravíen en las nebulosas de su imaginación y entren a delirar entre la utopía y la apocalíptica, *sólo la fe en Cristo permitirá a su Iglesia caminar sobre las aguas del nuevo milenio y avanzar con un rumbo definido y seguro para recoger a los nuevos discípulos en la red de Pedro.* Así, la fe, que es caminar en la oscuridad (2 Cor 5, 7), también puede considerarse como un navegar flotando sobre el abismo de un mar insondable, pero con la osada esperanza de alcanzar el puerto y el remanso que calma nuestros temores, colma nuestros deseos y premia nuestros esfuerzos. Desde esta fe, el sucesor de Pedro nos exhorta a meditar "sobre el misterio de Cristo, fundamento absoluto de toda nuestra acción pastoral" (NMI 15c), antes de lanzarnos a concebir "fervientes propósitos y trazar líneas de acción concretas" (NMI 3a).

Este poner el misterio de Cristo como fundamento de toda acción pastoral es el resultado del balance del primer capítulo, acerca de los principales eventos del jubileo. Por cierto, los hubo espectaculares, como el pedido de perdón en la Liturgia del 12 de marzo (NMI 6), las incontables peregrinaciones a Roma por parte de fieles de todas las edades y condiciones (NMI 8-10), la peregrinación a Tie-

2. J. DE FRAINE - P. GRELOT, "Mar", en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, 1972, 507 s.

rra Santa por parte del Papa (NMI 13), el Congreso Eucarístico Internacional (NMI 11), los Encuentros ecuménicos (NMI 12), etc. Pero a través de todo esto se trataba de revivir el acontecimiento de Belén (NMI 4) “contemplando a Cristo como ‘el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin’ [...]. *Y contemplando a Cristo hemos adorado juntos al Padre y al Espíritu*, la única e indivisible Trinidad, misterio inefable en el cual todo tiene su origen y su realización” (NMI 5b).

En consecuencia, “el núcleo esencial de la gran herencia que nos deja” el jubileo se concreta en “*la contemplación del rostro de Cristo*: en sus coordenadas *históricas* y en su *misterio trinitario*, acogido en su múltiple presencia en la Iglesia y en el mundo, confesado como sentido de la historia y luz de nuestro camino” (NMI 15a). “*Misterio de Cristo*”, “*rostro de Cristo*”. Es tiempo de considerar esta bipolaridad cuya interacción configura el capítulo II de la Carta apostólica.

## 2. Contemplar el rostro

Al referirse a la contemplación del “rostro de Cristo”, el Papa no está exhortando a una *visión inmediata de imágenes* sino a la mediación que pasa por *escuchar la palabra y el testimonio* de aquellos que positivamente vieron, oyeron y tocaron al Verbo encarnado (NMI 17a).<sup>3</sup> Si los mismos apóstoles necesitaron los ojos de la fe o la “*fides oculata*”<sup>4</sup> para ver el rostro del Resucitado, entonces su testimonio es, *a fortiori*, “una *visión de fe*” (NMI 17b). “En realidad, aunque se viese y se tocase su cuerpo, sólo la fe podía franquear el *misterio* de aquel *rostro*” (NMI 19). Sin la fe en el misterio de la encarnación del Hijo de Dios y de su trasfondo trinitario, el rostro contemplado se reduciría a una máscara sin alma ni corazón.

Las Escrituras enseñan que “el *corazón* del hombre modela su rostro, tanto para bien como para mal” (Ecli 13, 25), de modo que el rostro es el espejo del corazón (Prov 27, 19). En él se lee tanto el dolor y la aflicción (Jer 30, 6; Is 13, 8; Neh 2, 2) como el gozo del corazón (Prov 15, 13; Ecli 13, 26; Sal 104, 15). Pero, visto por el hombre, el espejo del rostro puede ser engañoso (Sant 2, 9). Sólo Dios mira

3. Sobre la antinomia veterotestamentaria entre *ver la imagen* y *escuchar la Palabra* y sobre su mediación en san Juan, ver P. RICOEUR, “Manifestation et Proclamation”, *Archivio di filosofia* 43, 1974, n° 2-3, 57 s.

4. S. TOMÁS, ST III q 55 a 2, ad 1m.

al corazón (1 Sam 16, 7) y juzga las acciones humanas según los corazones (Jer 11, 20; Ecli 35, 22; Mt 22, 16).<sup>5</sup>

A *fortiori*, sólo la “revelación” que viene del Padre pudo permitir a Pedro ver en Jesús no ya a tal o cual profeta redivivo sino al mismo Mesías y al Hijo de Dios (Mt 16, 16). Y es porque “la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros” por lo que “hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad” (Jn 1, 14: cf. NMI 20). Esta bipolaridad de *palabra* y *carne*, de *gloria divina* y *morada humana*, evidenciada en la admirable fórmula de Juan evangelista, remite, como a su fundamento, al misterio de la unión de las naturalezas divina y humana en la persona del Verbo (NMI 21a) y permite hacer brillar en Cristo tanto el rostro del Dios invisible como el rostro del hombre (NMI 23a). Pero “para devolver al hombre el *rostro del Padre*, Jesús debió no sólo asumir el *rostro del hombre*, sino cargarse incluso del ‘*rostro del pecado* (cf. 2 Cor 5, 21)” (NMI 25a). Luego, en Cristo podemos contemplar, a la vez, un rostro *filial*, un rostro *doliente* y un rostro *glorioso*.

1. *Un rostro filial* porque, aun progresando en la conciencia humana de su misterio, “ya en su existencia terrena Jesús tenía conciencia de su identidad de Hijo de Dios” (NMI 24a) hasta el punto de que “ni siquiera el drama de la pasión y muerte conseguirá afectar su serena seguridad de ser *el Hijo del Padre celestial*” (NMI 24b).

2. Pero, sin dejar de sugerir filialmente el misterio del Padre, el Crucificado presenta un *rostro doliente* que revela el rostro del pecado y vela su rostro filial y glorioso (Mc 14, 65). En efecto, “sólo él, que ve al Padre y *lo goza* plenamente, valora profundamente qué significa *resistir con el pecado a su amor* [...]. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad *ve límpidamente la gravedad del pecado y sufre por esto*” (NMI 26). Por eso “el grito de Jesús en la cruz [...] *no delata la angustia de un desesperado*, sino la *oración del Hijo* que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos” (NMI, *ibídem*). En este punto, el Papa tiene cuidado en agregar la perspectiva moderadora del evangelista san Lucas: “La misma narración de los evangelistas [...] recuerda que, aun en su profundo dolor, él muere implorando el perdón para sus verdugos (cf. Lc 23, 34) y

5. F. GILS y J. GUILLET, art. “Rostro”, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica* (citado en n. 2), 804 s.

expresando al Padre su extremo abandono filial: 'Padre, en tus manos pongo mi espíritu' (Lc 23, 46)" (NMI 27). Una expresión que emplea la confiada plegaria nocturna (Sal 31, 6) que el judío dirigía a Dios como "Señor", aunque no como "Padre".<sup>6</sup>

3. "Pero esta contemplación del rostro de Cristo no puede reducirse a su imagen de crucificado. ¡Él es el Resucitado!" (NMI 28). Por eso, el suyo es *el rostro glorioso del Hijo, que refleja la gloria del Padre* porque "el mismo Dios que dijo: 'Brille la luz en medio de las tinieblas', es el que hizo brillar su luz en nuestros corazones para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el *rostro de Cristo*" (2 Cor 4, 3.6). Cómo descubrir este polifacético rostro de Cristo en nuestro prójimo necesitado, de ello hablará el capítulo cuarto (NMI 49a). Pero antes interesa asegurar la transición al capítulo tercero como el pasaje de la contemplación (del rostro de Cristo) a una acción que es *retomar un camino iniciado* y no un giro de 180 grados. Así,

...en el rostro de Cristo, la Iglesia, su Esposa, contempla su tesoro y su alegría [...]. La Iglesia, animada por esta experiencia, *retoma hoy su camino* para anunciar a Cristo al mundo, en el inicio del tercer milenio (NMI 28c).

### 3. Retomar el camino de la santidad

Tratándose de una *etapa* del camino de la Iglesia, no de un inicio absoluto, la respuesta apropiada a la pregunta "¿qué hemos de hacer?" (NMI 29a) no es *caminar* en general ni *comenzar* a caminar, sino "*retomar el camino*",<sup>7</sup> manteniendo el rumbo originario que es —dicho según la Constitución dogmática *Lumen gentium* (V 39-42; cf. II 11; III 32)— el de la común vocación de todos los cristianos a la santidad. Según el Papa, en esta nueva etapa de la Iglesia,

6. Cf. L. SABOURIN, *L'évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma, PUG, 1985, 370. En coincidencia con esta perspectiva, ver también: R. FERRARA, "El amor del Padre", en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, Buenos Aires, Paulinas, 1999, 76.80-83.

7. Este matiz del título, sugerido por el *Ripartire da Cristo* del texto oficial italiano (cf. *riprendere il cammino*, NMI 28c) se esfuma en el *Caminar desde Cristo* de la versión castellana, aunque puede recuperarse en el *Proficiscendum a Christo* de la versión latina.

...no se trata de inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en *Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste* (NMI 29c).

Sin embargo, dentro de este rumbo general caben tanteos que pueden entrañar “una apasionante tarea de renacimiento pastoral”. En este inicio del milenio, el Papa quiere acentuar la pastoral de las *Iglesias locales o particulares*, exhortando ardientemente a sus pastores a que:

...ayudados por la participación de los diversos sectores del pueblo de Dios, señalen las etapas del camino futuro, sintonizando las opciones de cada comunidad diocesana con las de las Iglesias colindantes y con las de la Iglesia universal (NMI 29d).<sup>8</sup>

Dentro de aquel rumbo general, el Papa señala “*algunas prioridades pastorales* que la experiencia misma del gran jubileo ha puesto especialmente de relieve ante sus ojos”, a saber: 1) hacer de la santidad el ideal de la vida cristiana ordinaria y sentirse insatisfecho con “una vida mediocre, vivida según una ética minimalista y una religiosidad superficial” (NMI 31b); 2) practicar “una vida de oración intensa que, sin embargo, no aparte del compromiso en la historia” (NMI 33b); 3) celebrar dominicalmente la eucaristía, como la Pascua que constituye “el eje central de la historia, con el cual se relacionan el misterio del principio y del destino final del mundo” (NMI 35); 4) fomentar la práctica del sacramento de la penitencia, como camino ordinario para obtener el perdón de los pecados graves” (NMI 37). Esta lista de prioridades enfatiza “la primacía de la vida interior y de la santidad” así como “la primacía de la gracia de Cristo”, sin la cual ‘no podemos hacer nada’ (cf. Jn 15, 5)” (NMI 38a). Sólo abriéndose a esta gracia por la fe y la oración, los esfuerzos de la ac-

8. “En las *Iglesias locales* es en donde se pueden establecer aquellas indicaciones programáticas concretas –objetivos y métodos de trabajo, de formación y valorización de los agentes y la búsqueda de los medios necesarios– que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y en la cultura” (ibíd.).

ción pastoral dejarán de ser vanos y obtendrán fruto abundante, como en la pesca milagrosa que evocamos al comienzo y que el Papa evoca en este punto:

Este es el momento de la fe, de la oración, del diálogo con Dios, para abrir el corazón a la acción de la gracia y permitir a la palabra de Cristo que pase por nosotros con toda su fuerza: *¡Duc in altum!* En aquella ocasión, fue Pedro quien habló con fe: "en tu palabra, echaré las redes" (NMI 38b).

Este "echar las redes" hoy en día se llama la "*nueva evangelización*"; *nueva* en cuanto que quiere reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, el ardor de la predicación apostólica (1 Cor 9, 16), pero además *nueva*, en cuanto que "el cristianismo del tercer milenio debe responder cada vez mejor a la exigencia de *inculturación*. Permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, *llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos* en que ha sido acogido y arraigado" (NMI 40b). La belleza de este rostro pluriforme de la Iglesia, gozado particularmente en el jubileo, será quizá "un ícono apenas esbozado del futuro que el Espíritu de Dios nos prepara" (ibídem), en una evangelización convertida en una nueva pesca milagrosa.

#### 4. Testimoniar el amor

Si en el rostro de Cristo hemos contemplado su misterio, entonces estaremos capacitados para dar testimonio de su amor. Este testimonio tiene un perfil eclesial en el amor de *comunión* y un semblante más universal en el amor de *caridad* hacia cada ser humano. Ambas expresiones fluyen del mandamiento del amor mutuo que él nos dejó como testamento y mandamiento: "Ámense los unos a los otros como yo les amé" (Jn 13, 34).

A) Inspirada en ese mandamiento, una programación pastoral que responda al desafío del nuevo milenio será: "hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la *comunión*" (NMI 42-43). La *comunión* (*koinonía*) es el amor divino concretado eclesialmente, "para hacer de todos nosotros *un solo corazón y una sola alma*" (Hech 4, 32). Antes de programar iniciativas concretas y para evitar que nuestras instituciones sean meras máscaras de comunión, hay que *promover*

*una espiritualidad de la comunión*<sup>9</sup> que dé un alma a sus estructuras (NMI 43b), capacitándolas para acoger todos los dones del Espíritu y para convocar a todos los bautizados y confirmados a tomar conciencia de la propia responsabilidad activa en la vida eclesial (NMI 45-46).

Así, por un lado, sin menoscabar la promoción de *las vocaciones al sacerdocio y a la vida de especial consagración* (cf. Mt 9, 38), junto con el ministerio ordenado "pueden florecer otros ministerios, instituidos o simplemente reconocidos, para el bien de toda la comunidad, atendiéndola en sus múltiples necesidades" (NMI 46a). Por otra parte, al conjugar el pedido de operarios al Dueño de la mies (cf. Mt 9, 38) con la oración de Jesús al Padre por la unidad de sus discípulos (Jn 17, 21), el Papa exhorta a proseguir *la tarea ecuménica* "con la confianza de poder alcanzar, incluso en la historia, la comunión plena y visible de todos los cristianos" (NMI 48b).

B) Pero el testimonio cristiano del amor no queda encerrado en el ámbito de la *comunión intra e intereclesial*. "La vertiente ético-social es una dimensión imprescindible del testimonio cristiano" (NMI 52c), no sólo por la apertura universal de la caridad sino, además, porque nace de la contemplación de Cristo en el rostro del pobre. En efecto,

...si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir, sobre todo, en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse en el discurso escatológico [...] (Mt 25, 35-36). *Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología*, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba *su fidelidad* como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia (NMI 49a).

9. "Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón *hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos* que están a nuestro lado. Espiritualidad de la comunión significa, además, capacidad de *sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico* y, por tanto, como 'uno que me pertenece', para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Espiritualidad de la comunión es también *capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro*, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un 'don para mí', además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente. En fin, espiritualidad de la comunión es *saber 'dar espacio' al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros* (cf. Gál 6, 2)..." (NMI 43b).

Finalmente esta doble motivación, antropológica y cristológica de la caridad exige, para el milenio que comienza, “una nueva *imaginación de la caridad*, que promueva [...] la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno” (NMI 50b). Esta nueva *imaginación de la caridad* a la que convoca el Papa, ¿acaso nos llegará de los poderes públicos o de las grandes potencias financieras, nacionales o internacionales o de las brillantes mentes de profesionales, políticos, sociólogos o economistas? Si así fuera, ¡en buena hora! Pero nuestra “bimilenaria tradición de caridad” ¿tendría que resignarse a esperar la iniciativa de esos inciertos y postergados aportes o, más bien, volviendo a sus raíces, debería mirar hacia la sociedad, a la creatividad y al amor social demostrados por la gente común, animando, acompañando y potenciando incipientes proyectos y emprendimientos del así llamado “tercer sector”, modestos pero imaginativos testimonios del amor que ya comienzan a percibirse?

Queridos colegas y alumnos:

Esta Facultad hace votos para llegar al todavía lejano centenario de su existencia habiendo encarado este cambio de milenio con la conciencia de acometer una etapa nueva dentro de un camino ya iniciado y perfilado en su rumbo fundamental, a saber, *conocer, amar e imitar a Cristo para vivir*, en él, *la vida trinitaria y transformar, con él, la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste*. Como Pedro queremos seguir a Cristo por este camino, aun cuando por momentos sintamos que dejamos de pisar suelo firme y que vamos a naufragar en las aguas de un mar embravecido por los *vientos cruzados* del secularismo y de las pseudorreligiones.

Como Pedro imploramos a Cristo la *gracia de la fe*, para caminar *con él* sobre esas aguas y navegar mar adentro echando las redes de la nueva evangelización para lograr una pesca abundante. Que con esa fe conozcamos, amemos e imitemos a Cristo, *contemplando su rostro filial, doliente y glorioso*. Que la teología cultivada en esta Facultad nos ayude a contemplar, en el rostro *filial* de Cristo, el misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, para comportarnos como hijos de un mismo Padre, hermanos del primogénito y de todos los miembros de su cuerpo místico. Que en el rostro *doliente* del Cruci-

ficado sepamos reconocer la miseria causada por nuestro pecado y egoísmo y asumirla, con la práctica de la misericordia y del perdón. Que en el rostro *glorioso* del Resucitado podamos vislumbrar la esperanza a la que hemos sido llamados.

En esta *esperanza* queremos seguir a Cristo por el camino de la santidad, una santidad vivida en la "excelencia" de la vida cristiana ordinaria, vida de oración, de participación en los sacramentos y de comunión en la caridad. Queremos que esta caridad "empiece por casa", haciendo de nuestra Facultad una "escuela de comunión" en donde todos, alumnado y personal directivo, docente y administrativo, aprendamos no sólo a tolerarnos y perdonarnos mutuamente sino a conocernos y estimarnos más profundamente, a valorarnos cabalmente.

Queremos *atestiguar un amor* que nos haga vivir la diversidad y variedad de los carismas y vocaciones en el servicio a la comunión en la Iglesia, esperando alcanzar, incluso en la historia, la comunión plena y visible de todos los cristianos. Que seamos testigos del amor mediante *una caridad imaginativa*, capaz de lograr que todos y cada uno de los hombres puedan llegar a ser comensales de los bienes temporales que Dios nos ofrece en esta morada terrestre, para que podamos acceder a aquellos bienes que él nos tiene reservados en su morada celestial.

*Ricardo Ferrara*

## CRISTO, ¿CUMBRE RELIGIOSA DE LA HUMANIDAD? LA CRISTOLOGÍA EN LA CRISIS MODERNISTA\*

Mirado en perspectiva histórica, el movimiento modernista –por el cual la Iglesia Católica se sentirá sacudida en los mismos fundamentos de su fe, sobre todo en Francia, con repercusiones en Gran Bretaña e Italia, desde fines del siglo XIX hasta los primeros años del siglo XX– “transcurre en cierto modo paralelamente a la crisis que medio siglo antes había estallado en las Iglesias de la Reforma bajo el nombre de ‘protestantismo liberal’ ”.<sup>1</sup>

Respecto de este último, puede decirse que la crisis modernista constituye una versión peculiar aclimatada en suelo católico. La personal interpretación del cristianismo forjada por Friedrich Schleiermacher, considerado como el verdadero ancestro reformado del modernismo católico,<sup>2</sup> encontrará en el teólogo protestante francés Auguste Sabatier (1839-1901) su divulgador decisivo en Francia, a través de su obra publicada en París en 1897: *Esquisse d'une philosophie de la religion, selon la psychologie et l'histoire*.<sup>3</sup>

\* Ponencia presentada en la VI Jornada de Historia de la Iglesia, organizada por la Facultad de Teología de la UCA (11 y 12 de septiembre de 2000).

1. R. AUBERT, “La crisis modernista”, en H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia VIII*, Barcelona, Herder, 1978, 588.

2. Cf. L. CRISTIANI, “Schleiermacher”, en DTC XIV/1, col. 1495: “Se lo considera, con razón, como el verdadero ancestro del modernismo”. En el mismo sentido, E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana III*, Barcelona, Herder, 1992, 644.

3. Para una exposición detallada del enraizamiento del modernismo en el protestantismo liberal puede verse: R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Barcelona, Sígueme, 1967, 308-311; A. LÉONARD, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Madrid, Encuentro, 1985, 206: “Hay que buscar los orígenes remotos del modernismo en el protestantismo liberal alemán [...]. Todos estos pensamientos alemanes no habrían encontrado eco en Francia si no los hubiera divulgado y propagado el teólogo francés protestante Auguste Sabatier (1839-1901), gracias sobre todo a su célebre obra de 1897: *Esbozo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia*. Idéntico juicio en J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid, BAC, 1995<sup>4</sup>, 63. Entre los muchos factores que dieron origen al intento modernista, enumera “la difusión del sentimentalismo de Schleiermacher, vulgarizado en Francia por A. Sabatier”. En nota 76 añade: “Después de haber leído a Sabatier, se comprende que más de uno haya definido el modernismo como el intento de introducir el protestantismo liberal dentro del catolicismo”. Ver también R. AUBERT, ob. cit., 602-603; C. IZQUIERDO, “Le premesse per una teologia politica”, en AA. VV., *Storia della teologia III*, Bologna, Dehoniane, 1996, 111; G. MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días. IV: Época del totalitarismo* (Epifanía 14), Madrid, Cristiandad, 1974, 30-31.

Antes de abordar, pues, el estudio de los problemas cristológicos abiertos en el transcurso de la crisis, proponemos iniciar nuestra exposición dando un resumen de la concepción que sobre Cristo como salvador se hacía Schleiermacher. Las ideas de este ilustre representante e iniciador de la teología liberal tendrán prolongada vigencia en amplios sectores del protestantismo hasta la saludable reacción de la llamada "teología dialéctica", liderada hacia 1922 principalmente por Barth, Bultmann, Brunner y Gogarten.<sup>4</sup>

Pero las interpretaciones del racionalismo protestante sobre la figura de Cristo y el significado de su vida, al estar expresadas según los esquemas filosóficos del idealismo alemán, extraños a la fe cristiana, por mucho tiempo no tendrán ningún influjo significativo en la teología católica. Las cosas cambiarán, sin embargo, cuando del lado protestante se introduzcan en forma habitual los métodos histórico-críticos para el estudio de los Evangelios y de la vida de Jesús. Pronto, muchos exégetas católicos percibirán su gran utilidad para el conocimiento científico de la figura de Cristo, del contenido de su conciencia sobre sí mismo y sobre su misión redentora. El nuevo método crítico, sin embargo, exigía, a su vez, una depuración igualmente crítica respecto de sus presupuestos filosóficos no declarados. La asunción acrítica del mismo será de hecho el detonante de la crisis modernista.<sup>5</sup> Por este motivo deberemos brindar también una somera reseña de la crítica evangélica antes de abordar nuestro tema.

4. Cf. H. BOUILLARD, *Logique de la foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestant. Approches philosophiques* (Théologie 60) Paris, Aubier, 1964, 87-95; A. MILANO, "Il contributo della teologia evangelica. 1. Karl Barth (1886-1968). 2. Rudolf Bultmann (1884-1976)", en AA. VV., *Storia della teologia* III, Bologna, Dehoniane, 1996, 475-557. Si, por un lado, resultará profético el enérgico rechazo a la teología liberal en la que se habían formado, la cual reducía el cristianismo a mera antropología, rebajándolo al carácter de una forma sublime del sentimiento religioso común a toda la humanidad, por otro lado, llegarán a la negación explícita de la dogmática católica acerca de la validez de un conocimiento natural de Dios.

5. Cf. C. PORRO, *Gesù il Salvatore. Introduzione alla cristologia*, Bologna, Dehoniane, 1992, 104. De gran importancia para el tema que nos ocupa es la obra de este mismo autor, presentada como tesis doctoral, *La controversia cristologica nel periodo modernista (1902-1910)*, Venegono Inferiore, Hildephonsiana, 1971. Véase recensión de G. MOIOLI, "Modernismo e cristologia", en *Scuola Cattolica* 100 (1972) 45\*-48\*.

### Cristo en la teología del protestantismo liberal de Schleiermacher

Hijo de un pastor calvinista, que pasó luego a la secta de los Hermanos Moravos (*Herrnhuter*), su vida transcurre entre 1768 y 1834. Su temprana formación religiosa se realiza bajo el signo del hondo pietismo inculcado por sus padres y reforzado en la educación escolar según la corriente conocida como el hernutismo.<sup>6</sup>

Luego de una honda crisis personal y bajo el influjo de las ideas de la Ilustración, como también del grupo romántico de Berlín con el cual se vincula,<sup>7</sup> buscará conciliar la filosofía idealista con la fe cristiana. Así aparecerán los *Reden über die Religion* (1799) y *Der christliche Glaube* (1821), obras claves de su pensamiento dentro de su vasta producción.

De su formación en el pietismo permanecerán definitivamente en su doctrina dos ideas: la religión como sentimiento interior y la Iglesia como libre comunidad de creyentes, con dogmas y organización eclesiástica reducidos al mínimo posible.<sup>8</sup> Del romanticismo alemán retendrá su exaltación de la intuición y del sentimiento; y de Kant tomará la subjetividad como “patrón para una exégesis reductora del dogma cristiano”.<sup>9</sup>

En la concepción kantiana, Dios no es objeto de demostración ni de conocimiento en el ámbito de la razón pura, pues en dicho plano su existencia no puede probarse ni negarse. Sólo en la razón práctica encuentra cabida la idea de Dios como uno de sus postulados, y la religión es recibida como valioso auxiliar de la moral, al servicio de la ley universal del deber.

6. Cf. L. CRISTIANI, ob. cit., col. 1495 s. Ver también X. TILLETTE, *La christologie idéaliste*, Paris, Desclée, 1986, 62.

7. Friedrich Schlegel, más tarde convertido al catolicismo, y el círculo que se reunió en el salón de Markus Herz y su esposa Henriette. Cf. L. CRISTIANI, ob. cit., col. 1597.

8 Cf. E. VILANOVA, ob. cit., 402.

9. A. LÉONARD, ob. cit., 187. En lo que sigue sobre Kant y Schleiermacher, nos valemos ampliamente de su exposición. Pueden también consultarse valiosos resúmenes en X. TILLETTE, *La christologie idéaliste*, ob. cit., 42-53, 61-87; ÍD., *Le Christ de la philosophie*, Paris, Cerf, 1990, 96-101, 121-125; R. LATOURELLE, ob. cit., 305-308. Para la interpretación del sentimiento religioso en Schleiermacher, cf. E. BRITO, “Le sentiment religieux selon Schleiermacher”, en NRT 114 (1992) 186-211. De gran utilidad es la obra de F.-J. HERRERO, *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975.

A fin de superar en el hombre la poderosa inclinación hacia el mal, la función de la religión es dar al principio del bien toda su fuerza atractiva. El cristianismo lo hace proponiendo en la figura de Cristo el paradigma del principio moral, capaz de animar una comunidad ética, donde los sencillos se sostienen mutuamente en la práctica de la virtud. En esta perspectiva se sitúa *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), desde la cual puede ser interpretado todo el cristianismo y sus doctrinas.<sup>10</sup>

La idea de la Encarnación no es más que un modo de hablar adaptado a las necesidades de la comunidad ética. En la misma podemos interpretar que desde la eternidad existe en Dios la Idea de la perfección moral de la humanidad como único fin de su voluntad creadora. Esta Idea no es algo creado, sino más bien una emanación de su ser. La expresión "Hijo único de Dios" significa precisamente esto. Dado que este Ideal nos trasciende, al verlo realizado entre nosotros nos mueve al esfuerzo moral. De este modo, podemos decir que ha bajado del cielo, que se ha encarnado y que habitó entre nosotros.

Igualmente, la "humillación del Hijo de Dios" debe ser entendida en el sentido de la presencia de este Ideal de la razón práctica en nuestra voluntad inclinada al mal. Y puesto que la realización de este Ideal exige a la humanidad carnal el sacrificio de sus inclinaciones sensibles, nos representamos su encarnación entre nosotros como un hombre que "estaría dispuesto a tomar sobre sí todos los sufrimientos, hasta la muerte más ignominiosa, por la salvación del mundo y a favor de sus enemigos".

Lo mismo que otros filósofos de la Ilustración, Kant, educado en el pietismo protestante, ha sentido fascinación ante la figura de Cristo. Pero en él contempla sólo la personificación perfecta del ideal de moralidad humana.

Por un lado, dentro de su concepción crítica, quiere poner a salvo la autonomía y la dignidad de la libertad humana, ante la cual el influjo exterior ejercido por una religión histórico-positiva, que tiene sus dogmas, sus normas y su jerarquía, aparece como una amenaza. El hombre es un sujeto ético autónomo, con un deber moral personal e irrenunciable.

10. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Cf. traducción española: Madrid, Alianza, 1969.

Por otra parte, él está convencido de que el hombre no puede superar su pecado con su sola razón, y se plantea el problema de cómo Cristo puede salvar al hombre con una intervención sobrenatural sin comprometer su autonomía ni su dignidad de sujeto ético autónomo.

Kant formula la *Idea Christi*. Así, entre la heteronomía de Dios y la autonomía de la razón libre, propone la interpretación ético-práctica de la persona de Cristo. Su influjo salvador no proviene de su obra histórica y real sino del hecho de ser el *ideal o modelo* ejemplar más sublime de la moralidad;<sup>11</sup> su evangelio moral ha ejercido en la historia una gran función pedagógica y una "completa revolución".<sup>12</sup> Nos encontramos aquí ante la reducción ética del cristianismo.

La interpretación kantiana de Jesús y del cristianismo nos sirve de marco de comprensión imprescindible para la hermenéutica de Schleiermacher sobre la figura de Cristo y su rol de salvador universal. Pese a sus diferencias, existen entre ambas concepciones innegables puntos de convergencia. Tanto en uno como en otro, encontramos el mismo agnosticismo teórico, pues la afirmación de Dios y el significado de la religión no se fundan en la metafísica, como podía suceder en el deísmo de la Ilustración. Ambos reconocerán por igual la autonomía absoluta de la moral racional. Uno y otro, partiendo de la subjetividad, realizan una hermenéutica reductora de la fe cristiana.

Pero Schleiermacher no aceptará el reduccionismo ético de la religión y del cristianismo practicado por Kant. En él, la religión, si bien no encuentra su fundamento en el ámbito de la razón pura, tampoco lo encuentra en la moral, como instrumento de la razón

11. Cf. F.-J. HERRERO, ob. cit., 253: "La persona histórica de Jesús, en cuanto histórica, no contiene ningún valor en sí. La historia puede decirnos de él lo que quiera. En este sentido es interesante notar que en Kant no aparece nunca el nombre de 'Jesús', que designaría el hombre histórico, sino los términos 'hijo de Dios', 'prototipo', etc., para el ideal de perfección, y 'maestro', 'hombre-Dios', etc., para el hombre concreto. El significado de su persona sólo podrá estar en relación con el ideal de la humanidad. En cuanto idea realizada en el fenómeno, difícilmente constatable a nuestra experiencia, Jesús es un ejemplo válido para todos. En cuanto su doctrina concuerda con la religión de razón o es vista como medio para su consecución, adquiere un sentido moral y puede ser valorizada. Lo restante [v.gr. los misterios de la encarnación, resurrección y ascensión] es abandonado porque no contribuye con nada 'práctico' para nosotros".

12. Cf. J. A. MERINO ABAD, "Cristo interpela también a los filósofos", en *Carthaginiensia* 15 (1999) 79-80.

práctica, al servicio de la ley del deber. Su origen debe buscarse en una región propia del espíritu, en el sentimiento (*Gefühl*), en la intuición. Este sentimiento es una potencia que logra un contacto con el universo en forma específica, bien distinta al que pueden establecer otras potencias, a las cuales queda cerrado el acceso al objeto propio de la religión. De esta manera, él quiere afirmar la autonomía de la religión, sustrayéndola del racionalismo ilustrado.

En su temprana obra de 1799, *Reden über die Religion*, el objeto de esta intuición, que está en el origen de la actitud religiosa, es identificado con *el Universo*, que es concebido como un Todo. Aflora aquí el influjo del romanticismo y la visión panteísta acuñada por Spinoza: "tomar cada cosa particular como una parte del Todo, cada cosa limitada, como una presentación del Infinito, eso es la religión".<sup>13</sup> Mientras que el pensamiento conceptual no puede captar esta unidad, "el sentimiento de dependencia absoluta" (*Abhängigkeitsgefühl*) alcanza una "conciencia inmediata" de lo divino y es inseparable de la conciencia de sí. Si Kant reducía la religión a los límites de la mera razón moral, Schleiermacher la encierra en los límites del sentimiento.

Pero la religión sólo existe en sus concreciones históricas particulares; su esencia se conoce desde la historia. El intento de la Ilustración por llegar a una religión natural universal es falso, pues a lo universal valioso sólo accedemos ateniéndonos a su figura concreta.<sup>14</sup> El cristianismo, así, es considerado como la expresión más alta y sublime de la religión de la humanidad.

En cuanto a su cristología, en lo esencial, se reduce a lo siguiente: ante la tendencia egocéntrica que opera en el mundo y en la historia de pretender separarse y aislarse del Todo, corresponde una mediación conciliadora. Jesús es precisamente aquel hombre en quien la "experiencia religiosa" de intuición del Universo llega a su expresión insuperable, y a través de su conciencia se convierte en el mediador y supremo reconciliador.

En su gran obra de 1821, *La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica*, se habla más claramente de la divinidad de Cristo, pero esta es entendida en el orden moral y coincide con el hecho de que él escapa a la ley universal del pecado. En cuanto a lo demás, coincide con Kant en la reducción antropológica de los contenidos dogmá-

13. *Reden über die Religion*. Citamos según A. LÉONARD, ob. cit., 188.

14. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998<sup>2</sup>, 215.

ticos del cristianismo. Dentro de su proceso reductor, en su peculiar versión, los dogmas como la consubstancialidad de Cristo con el Padre, la concepción virginal, la redención por la cruz, la resurrección y ascensión, así como los milagros, etc., quedan vaciados de su significado e interpretados como manifestaciones del sentimiento religioso de la absoluta dependencia de Dios. En el parágrafo 4 afirma:

...lo que tienen en común todas las manifestaciones de la piedad, por diferentes que sean, consiste en que tenemos conciencia de nosotros mismos como absolutamente dependientes o, lo que es lo mismo, como en relación con Dios.<sup>15</sup>

Se ha practicado de este modo la hermenéutica del cristianismo reduciendo sus contenidos dogmáticos a meras objetivaciones del sentimiento piadoso, siendo el lugar de la interpretación la "conciencia de nosotros mismos". El sentido de las proposiciones de fe se mide por su resonancia existencial en el hombre, o sea, desde la subjetividad y la experiencia vivida.

Podemos ver en esta concepción una consecuencia extrema de la concepción luterana de la fe. Para el reformador, en efecto, sólo importa lo que Cristo es "para nosotros", insistiendo en la dimensión salvífica de su misterio y devaluando la implicancia ontológica: "creer que Cristo es una persona, que es hombre y Dios, no nos sirve de nada". Aceptaba la verdad del Concilio de Calcedonia pero disminuía su valor religioso. El protestantismo liberal es bajo esta luz un resultado imprevisible, pero contenido de algún modo en aquel principio de Lutero.<sup>16</sup>

15. F. D. E. SCHLEIERMACHER, "Der christliche Glaube", en *Schleiermachers ausgewählte Werke in vier Bänden*, Dritter Band, Leipzig, Fritz Eckardt Verlag, 1910, 641-642. Cf. A. LÉONARD, ob. cit., 190.

16. Cf. CH. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Salamanca, Sígueme, 1981, 265-266. El texto de Lutero dice así: "Cristo tiene dos naturalezas. Esto a mí, ¿qué me importa? Si lleva este nombre de Cristo, magnífico y consolador, es a causa del ministerio y de la tarea que tomó sobre sí; esto es lo que le da su nombre. Que sea por naturaleza hombre y Dios, esto sólo a él le concierne. Pero que haya consagrado su ministerio, que haya prodigado su amor para convertirse en mi Salvador y mi Redentor, en esto es donde encuentro mi consuelo y mi bien [...]. Creer en Cristo no quiere decir que Cristo sea una persona que es al mismo tiempo hombre y Dios, esto no sirve para nada a nadie; significa que esta persona es Cristo, o sea que *por nosotros* salió de Dios y vino al mundo: de esta misión es de la que toma su nombre".

### **Factores de gestación de la crisis modernista: subjetivismo religioso, relativismo dogmático, historicismo racionalista**

Desde finales del siglo XIX hasta la primera década del siglo XX, dentro de la Iglesia Católica veremos confluír en el movimiento llamado "modernismo" distintos factores que obran en su gestación. El romanticismo y el idealismo habían recuperado el interés por la historia, el sentimiento y la reflexión sobre la comunidad.

Ya hemos aludido al influjo que en Francia tuvo el protestantismo liberal de Schleiermacher, a través de la obra del teólogo protestante Auguste Sabatier.<sup>17</sup> Con el tiempo empezará a difundirse también dentro del catolicismo la tendencia a afirmar las doctrinas religiosas derivando su verdad desde las necesidades vitales del sujeto, o sea, desde la inmanencia. Esta vía, debidamente depurada en su método, es de suyo legítima dentro del pensamiento cristiano, bajo determinadas condiciones, pero tal como hasta ahora había sido practicada en el idealismo alemán, desembocaba inevitablemente en el relativismo dogmático y en el historicismo.

En efecto, en el idealismo ilustrado, según sus distintas variantes, toda verdad religiosa es conducida a su clave de interpretación antropológica. Todo lenguaje conceptual sobre Dios y sobre las realidades sobrenaturales que constituyen la dogmática eclesial no pasa de ser, en el fondo, más que una objetivación cambiante, según los tiempos y las culturas, de la subjetividad, y así los dogmas y las verdades de la fe constituyen meros símbolos de la conciencia religiosa. No existen, pues, verdades absolutas. Por esta razón, más que el problema de la verdad de una religión determinada, se plantea el grado de mayor o menor perfección con que la misma expresa la experiencia religiosa. Es en este contexto donde Jesús aparece reconocido como la cumbre religiosa de la humanidad.

Junto al relativismo dogmático y al subjetivismo religioso, aparece también un fuerte historicismo, imbuido de espíritu racionalista.<sup>18</sup> Debemos mencionar especialmente el gran desarrollo de los métodos histórico-críticos en la investigación creciente sobre la Biblia y

17. Para el pensamiento de Sabatier y su relación con el modernismo católico, puede leerse: G. FORNI ROSA, "Mythe et science dans la perspective d'Auguste Sabatier", en RSR 88 (2000) 347-363.

18. Resulta clara y penetrante la reseña histórica del problema brindada por J. LEVIE, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1961, 39-62.

sobre la historia de la Iglesia y de sus doctrinas dogmáticas, según estudios marcados comúnmente por esta mentalidad, que excluye por principio toda intervención sobrenatural en la historia. Como ya hemos anticipado al comienzo de este trabajo, es a través de la adopción acrítica de estos métodos de la ciencia histórica, que el subjetivismo y el relativismo dogmático harán su ingreso en la teología católica para desencadenar en su seno la crisis modernista.

Debemos destacar principalmente el auge de la investigación crítica sobre la vida de Jesús (*Leben-Jesu-Forschung*).<sup>19</sup> El "Cristo de la fe" y el "Jesús de la historia" se separan, sin que podamos establecer entre ambos una identidad sustancial. El primero es el resultado del revestimiento metafórico y conceptual de la figura histórica de Jesús, surgido en el medio cultural de la Iglesia primitiva, que expresa sus vivencias en el mito. Dicho lenguaje traduce lo que para dichas comunidades significaba el encuentro vital con Dios a partir de la figura de Jesús. Posteriormente, el paso de los cristianos por la cultura helénica demandará el tributo de una ontologización creciente de los títulos y de las fórmulas de fe sobre el fundador del cristianismo. De esta forma, los dogmas de la Encarnación y de la Trinidad quedarán vaciados de su significación eclesiástica tradicional y la figura de Cristo será despojada de su verdadera divinidad.

La investigación histórica orientará todos sus esfuerzos al descubrimiento de la auténtica figura de Jesús de Nazaret, procurando reconstruir con rigor crítico el estilo de su actuación y el contenido original de su mensaje, removiendo de los Evangelios todo lenguaje religioso interpretativo que implique intervención de Dios en el mundo. "Si el milagro tiene alguna realidad —decía Renan en el prólogo de su célebre *Vida de Jesús*—,<sup>20</sup> mi libro es un tejido de errores." Los nombres de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768, en plena Ilustración), D. F. Strauss (1808-1874, discípulo de Hegel), Ernest Renan (1823-1892), Martin Kähler (1835-1912), Adolf von Harnack (1851-1930), Albert Schweitzer (1875-1965), y muchos otros, irán marcando hitos en esta apasionada búsqueda sobre el verdadero Jesús de Nazaret. Con resultados dispares según los variados autores,

19. Puede consultarse J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la cristología*, Madrid, BAC, 1971, 11-31; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, Sígueme, 1986, 19-45.

20. E. RENAN, *Vie de Jésus* (1863). La obra ha sido reeditada: Paris, Gallimard, 1974.

algunas tendencias aparecerán claras como constantes. Ante todo, la discontinuidad y fractura establecida entre la figura histórica de Jesús de Nazaret y la conciencia que este tenía de sí mismo y de la paternidad divina, frente a la imagen teológica posterior forjada por la Iglesia, ya en el interior de los mismos escritos apostólicos, y principalmente en el proceso de elaboración de sus fórmulas dogmáticas. Simultáneamente, la discontinuidad entre la conciencia del Jesús histórico acerca del reino de Dios y de su inminencia escatológica, frente a la aparición de la institución eclesial como prolongación de su obra y su mensaje.

A título ilustrativo, podemos recordar que la *Vida de Jesús* de Renán, a juicio del padre Lagrange, "fue la Biblia de la incredulidad culta y de la popular. Se trataba de un examen en el que Jesús sacaba diez en humanidad y un cero en divinidad".<sup>21</sup>

### **El movimiento modernista: tendencias y figuras**

Si intentamos captar la característica más profunda del modernismo como fenómeno eclesial, diríamos que se presenta como un movimiento que, desde fines del siglo XIX hasta la primera década del XX, desea reformas en la Iglesia, sea en sus estructuras y en su relación con la sociedad, sea en el lenguaje en que esta transmitía sus creencias, a fin de adaptarse a la índole de los tiempos modernos. Pero la palabra "modernismo" quedará definitivamente consagrada para designar el conjunto de doctrinas condenadas en el año 1907 por la Encíclica *Pascendi* de san Pío X.<sup>22</sup>

En cuanto a sus protagonistas más destacados que harán célebre el movimiento, podemos mencionar en Francia a Alfred Loisy (1857-1940), Édouard Le Roy (1870-1954) y Lucien Laberthonnière (1860-1932); en Gran Bretaña, al barón Friedrich von Hügel (1852-1925) y a George Tyrrell (1861-1909); en Italia, a Giovanni Semeria (1867-1931), Romolo Murri (1870-1944) y Ernesto Buonaiuti (1881-1946).

Como puede apreciarse, se trata principalmente de exégetas e historiadores, sin un claro y definido ideario inicial, cuya legítima aspiración es, ante todo, la puesta al día de la fe católica frente al desafío de la cultura moderna. Ante una teología estancada en sus for-

21. Citado por J. GUITTON, *Retrato del Padre Lagrange. El que reconcilió la ciencia con la fe*, Madrid, Palabra, 1993, 95.

22. Cf. E. VILANOVA, ob. cit., 643.

mulaciones y fosilizada en los argumentos bíblicos e históricos con los que intentaba fundar sus asertos, un grupo de intelectuales acomete la tarea, de suyo necesaria y loable, de presentar la doctrina católica como digna de fe ante el mundo contemporáneo, cuya cultura no tenía ya como seno gestante a la Iglesia Católica.

Ante tal desafío intervendrán también muchas otras figuras, que se mantendrán dentro de la ortodoxia eclesial, proponiéndose idénticos objetivos. Muy distinta, pues, habrá de ser la hermenéutica de la revelación, de la Sagrada Escritura, de la figura de Cristo y de los dogmas, según los diferentes autores que emprenden la tarea, a los cuales podríamos reducir a tres grupos principales.<sup>23</sup>

Encontramos en primer lugar un grupo extremo e hipercrítico que, en nombre de la ciencia y de la libertad de la investigación, pone en circulación sus ideas, aun cuando las mismas produzcan fuertes conmociones en el cuerpo eclesial y sacudan duramente no sólo una cierta pereza intelectual en la manera de transmitir la fe y de interpretar la Biblia, sino también la fe dogmática en sus mismos contenidos y cimientos. Este grupo no vacilará en enfrentarse al supremo Magisterio romano y, frente a su censura, terminará abandonando la institución eclesial. Cabe aquí mencionar, entre otros, dos nombres que sirven de paradigma indiscutido: el sacerdote francés Alfred Loisy y el jesuita británico George Tyrrell. Un tercer nombre de notable trascendencia es también el matemático francés Édouard Le Roy. Es a este grupo, que acabamos de caracterizar según sus representantes más salientes, al que cabe, en sentido teológico propio, la designación de "modernista".

Pero existe otro grupo que debemos distinguir cuidadosamente del anterior. En él incluimos nombres de prestigiosos pioneros de la renovación bíblica y de los estudios histórico-críticos dentro del catolicismo. Su preocupación se restringía a poner al servicio de la fe tradicional las nuevas adquisiciones que brindaban los modernos métodos científicos. En su genuino intento de reconciliar la fe de siempre con la ciencia histórica y exegética, a muchos de ellos les tocó sobrellevar acusaciones y sospechas, manteniendo inquebrantables, pese a todo, la ortodoxia doctrinal y la firme adhesión a la Iglesia.

Corresponde destacar en Francia los nombres de Mons. Louis Duchesne (1843-1922) y Mons. Pierre Battifol (1861-1929). Mención

23. *Ibid.*, 643-648.

especial merece el dominico Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), fundador en 1890 de la prestigiosa Escuela Bíblica de Jerusalén y, dos años después, de la *Revue Biblique*. Sus serias investigaciones bíblicas, encarando análogos desafíos que los estudios de Loisy, y que habrían de costarle al sabio fraile dominico diez años de silencio, estaban sin embargo animadas por un espíritu bien distinto.<sup>24</sup> Reconforta saber que el papa Juan Pablo II ha deseado impulsar su proceso de canonización, reconociendo en él a una gran figura de Iglesia, que supo reconciliar la ciencia con la fe.<sup>25</sup> También destacamos al filósofo Maurice Blondel (1861-1949), quien intenta la vía de la inmanencia, que ya había sido transitada por el idealismo alemán con los resultados conocidos, pero ahora recorrida para recuperar desde ella los fundamentos racionales de la fe católica, sin reducciones deformantes ni relativismo dogmático. Por último, recordamos a Henri Bremond (1865-1933), autor de la obra monumental y magnífica que lleva el sugestivo título de *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*.<sup>26</sup>

Frente a estos dos grupos, debemos finalmente mencionar una corriente conservadora e intransigente, refractaria a toda adaptación, pronta a proyectar indiscriminadamente la sospecha de heterodoxia ante los intentos de suyo legítimos de actualización del lenguaje religioso en materia de exégesis, de historia doctrinal y de

24. Para ahondar en la comprensión de la crisis del momento, puede leerse la correspondencia entre el ilustre exégeta y el maestro general de la orden dominicana: *Exegèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904-1916) présentée, éditée et commentée par Bernard Montagnes, O.P. Préface de Jean Guilton*, Paris, Gabalda, 1989. De la introducción extraemos este juicio de su editor: "Así la *Correspondencia Cormier-Lagrange* aclara la historia de la exégesis en tiempos de Pío X a través de la historia de un exégeta que, como hijo sumiso, tuvo que sufrir todavía más de parte de la Iglesia que por ella [...]. En el pánico antimodernista, su voz de orden (la de los dirigentes de la Iglesia) llegó a ser no verdad sino seguridad", p. 11. Recomendamos la lectura de B. MONTAGNES, "El perfil humano y espiritual del P. Lagrange", *Teología Espiritual* 44 (2000) 135-162. Todo el n° 131 de dicha revista está dedicado a la persona y la obra del gran sabio dominico.

25. Véase la estimulante obra de J. GUITTON, ya citada, escrita por el autor bajo pedido expreso de Juan Pablo II. Para el tema de nuestro trabajo resulta de gran valor el libro del mismo M.-J. LAGRANGE, *M. Loisy et le modernisme. À propos des "Mémoires"*, Paris, Cerf, 1932.

26. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (12 vols.), Paris, Bloud et Gay, 1923-1933 (reimpr. Paris, Colin, 1967-1968).

apologética. En los círculos vaticanos, su mayor representante es Mons. Umberto Benigni, subsecretario de Estado en el pontificado de san Pío X, desde 1906 a 1911, y responsable de una organización de inteligencia que controlaba la actividad de teólogos, obispos y cardenales, conocida como *La Sapinière*.<sup>27</sup>

Aunque la problemática modernista no pueda reducirse, sin más, a la cristología, podemos decir que encuentra en esta su más importante campo de aplicación. En efecto, el problema central en la controversia modernista consiste en cribar y discernir desde la ciencia histórica y la crítica bíblica los fundamentos de las doctrinas de fe que constituyen la dogmática eclesial, y de las cuales se afirma que están contenidas en la revelación divina tal como se halla consignada en las Sagradas Escrituras.

Tal planteo habría de conducir en forma directa al problema cristológico. Pero no se trata del desarrollo completo y sistemático de una cristología, cuanto de algunos temas neurálgicos surgidos del examen de los textos evangélicos, tales como la identidad personal de Jesús, la posibilidad de acceder al contenido de su conciencia y el controvertido tema de su ciencia, así como la historicidad de su resurrección. Tanto los autores de tendencia hipercrítica como los críticos moderados estudiarán a fondo la relación entre la imagen de Jesús que resulta de la investigación científica y las afirmaciones de la dogmática de la fe eclesial. Sobre qué base histórica descansan las afirmaciones cristológicas elaboradas por la Iglesia: he aquí el punto neurálgico de la controversia modernista. Se plantea el problema de la fundación crítica de la cristología y se inaugura dentro de la teología católica el modelo teológico que más tarde se llamará "cristología ascendente".

El programa de este modelo cristológico consiste en investigar la actuación histórica concreta de Jesús de Nazaret, con método crítico estricto, para descubrir en su obrar (enseñanzas, actitudes) la revelación de su conciencia y el contenido genuino de su mensaje sobre el Reino. Se intenta, también reconstruir el itinerario espiritual de la comunidad primitiva, negándose por método a introducir las afirmaciones de la cristología tradicional descendente y de las definiciones dogmáticas de los grandes concilios cristológicos al margen de la historia verdadera de Jesús, gracias a la cual dichas afirmaciones permanecen y se justifican, o bien tambalean y caen.

27. E. VILANOVA, ob. cit., 644 s.

El planteo era de suyo legítimo, pero la mayor parte de los teólogos y de los exégetas católicos no estaban suficientemente preparados ni equipados con los modernos métodos histórico-críticos para hacer frente a tales desafíos en pie de igualdad científica. Por otra parte, la matriz vital en la cual se gestaron dichos métodos, a saber, el protestantismo liberal con sus presupuestos filosóficos y teológicos, contribuyó a retrasar el discernimiento.<sup>28</sup>

### Alfred Loisy, “padre del modernismo”

En el juicio posterior de los historiadores, Loisy es considerado como “padre del modernismo”, aunque alguno haya preferido reservar dicho título al protestante Sabatier.<sup>29</sup> El padre Lagrange, en su obra *M. Loisy et le modernisme*, lo dirá en afirmación neta: “El modernismo es, pues, la obra de M. Loisy”.<sup>30</sup>

Fue ordenado sacerdote en 1879, a la edad de veintidós años, con dispensa canónica por su edad. Brilló en el Instituto Católico de París, primero como discípulo, contando con el patrocinio y estímulo de Mons. Duchesne, y enseguida como profesor, primero de hebreo y luego de Sagrada Escritura, hasta 1893. Su enseñanza iría suscitando inquietudes y perplejidades, aumentadas por los artículos escritos en la revista por él fundada: *L'Enseignement biblique*. Desde 1896 publica artículos en diversas revistas empleando pseudónimos como Jacobé, Firmin, Isidore Després. Mientras tanto, según declaraciones hechas por el propio Loisy en 1911, se había consumado en su alma, ya en 1886, una crisis religiosa cuyas raíces se remontaban a los tiempos de su segundo año en el Seminario de Châlons-sur-Marne. Exteriormente seguirá cristiano y sacerdote, durante veintidós años más, has-

28. Cf. J. LEVIE, ob. cit., 39-88.

29. Tal es la opinión de L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves*, Paris, Beauchesne, 1929<sup>2</sup>, vol. II, 185, citado por G. FORNI ROSA, art. cit., 347; cf. É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, Casterman, 1979<sup>2</sup>, 100. Se trata de una obra fundamental para el conocimiento de todo el período, con abundancia de datos y finos análisis de autores y acontecimientos. Sobre este libro de Poulat y sobre el modernismo en general, ver R. AUBERT, “Publicaciones en torno al modernismo”, en *Concilium* 17 (1966) 432-446. Para el conocimiento documentado de la crisis es de gran importancia consultar RENÉ MARLÉ (éd.), *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy, Fernand Mouret, J. Wehrle... présentées par René Marlé*.

30. Ob. cit., 37, cf. n. 23.

ta 1908; interiormente ya era incrédulo desde 1886. En 1907, tanto el Decreto *Lamentabili* del Santo Oficio, como la Encíclica *Pascendi* de san Pío X, implican la condenación de sus doctrinas. Al año siguiente, con la excomunión, se produce su ruptura definitiva con la Iglesia.<sup>31</sup> Desde entonces y hasta su muerte, ocurrida en 1940, sin haberse reconciliado con la Iglesia, su producción literaria no se detendrá. Obtiene un nombramiento de profesor de historia de la religión en el Colegio de Francia, y en sus obras se irá reflejando un racionalismo cada vez más radical, que priva a la fe cristiana de sus mismos fundamentos y la convierte en una religión humanitaria.

Nos proponemos a continuación reseñar algunos hitos principales en el desenlace de la crisis modernista, que lo tiene como principal protagonista. Entre 1898 y 1899, Loisy redacta una obra que, como dirá más tarde en *Choses passées*, intentaba...

...una interpretación histórica y filosófica del catolicismo, que pretendía ser a la vez una apología y un programa discreto de las reformas que tenía que efectuar para mejor cumplir su misión en el mundo contemporáneo.<sup>32</sup>

Allí señala tres postulados sobre los cuales descansa la teología católica, y que a su juicio deben ser abandonados: el postulado teológico, el postulado mesiánico, el postulado eclesiástico.

En virtud del postulado teológico se admite que las ideas teológicas fundamentales, empezando por la idea de Dios, han permanecido fundamentalmente invariables, al menos en una porción escogida de la humanidad, desde el origen del mundo hasta nuestros días; en virtud del postulado mesiánico se admite que Jesús y la Iglesia han sido objeto de predicciones formales y claras en el Antiguo Testamento; en virtud del postulado eclesiástico se admite que la Iglesia, con los grados esenciales de su jerarquía, sus dogmas fundamentales y los sacramentos de su culto, ha sido directamente instituida por Cristo. Pues bien, estos tres postulados, sobre los cuales reposa todo el edificio de las creencias católicas, no sólo son indemostrables, sino que la historia demuestra que son falsos.<sup>33</sup>

31. Cf. J. LEVIE, *Sous les yeux de l'incroyant*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946<sup>2</sup>, 191-215.

32. A. LOISY, *Choses passées*, Paris, Nourry, 1913. Cf. C. TRESMONTANT, *La crisis modernista*, Barcelona, Herder, 1981, 35.

33. *Ibíd.*

Pero el libro que desencadenará propiamente la llamada crisis modernista será *L'Évangile et l'Église*, publicado en noviembre de 1902, y que habría de iniciar la mayor tempestad dentro de la Iglesia Católica, desde la Reforma protestante.<sup>34</sup> La obra tendrá rápida y amplia resonancia en la opinión católica y bien pronto contará con acogidas entusiastas y acérrimas críticas. Loisy pretendía dar respuesta a las tesis sostenidas por Harnack en su célebre libro *La esencia del cristianismo*, aparecido en 1900, "esencia" que con método exclusivamente histórico-crítico, el autor reducía a esta única idea: "Dios como Padre y el alma humana ennoblecida al punto de estar en condiciones de unirse a él".<sup>35</sup>

Harnack jugaba con la metáfora del carozo y la cáscara, pero obedecía en realidad al esquema típico del protestantismo que distingue origen, decadencia y reforma. Entre la Iglesia y Cristo, desde el principio, no se da continuidad sino ruptura, siendo la interpretación católica del cristianismo expresión clara de decadencia. La reforma que recupera su esencia, sobre todo en la versión del protestantismo liberal, es la expresión ideal de la religión interior.

Loisy intentará la respuesta empleando las mismas armas del método histórico-crítico. Una realidad tan enorme y compleja como el cristianismo no puede provenir de una sola idea. Resulta absurdo pensar que Jesús ha tenido una sola afirmación verdadera en medio de tantas ideas falsas. Por lo demás, las ideas rechazadas por Harnack como erróneas ocupan en la enseñanza de Jesús un lugar voluminoso y preponderante. Con agudeza crítica muestra que, si bien la fe en el Padre misericordioso está claramente atestiguada, la fe en el Hijo no es para nada extraña al Evangelio. Por tanto, dice Loisy, Harnack no procede como histórico sino como teólogo que busca confirmar sus propias posturas. A la metáfora del carozo y su cáscara, que conlleva el significado de lo valioso verdadero y lo descartable, Loisy contraponen otra, que implica crecimiento vital y evolución: la de la semilla y el árbol. En aquella se contiene virtualmente este. La esencia del cristianismo habrá que buscarla no en un núcleo

34. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Picard, 1902. Será vulgarmente llamada *le petit livre rouge*. Tanto para el análisis de la obra, como para el conocimiento de sus repercusiones encontramos muy amplia información en É. POULAT, ob. cit., 41-160.

35. Cf. A. MILANO, "Letà del modernismo", en AA. VV., *Storia della teologia* III, Bologna, Dehoniane, 1996, 344.

fijo, como pretendía Harnack, sino en una realidad viva: "Cristo en la Iglesia, y Dios en Cristo".

¿Dónde está, pues, el problema en este libro que intenta una apología de la fe católica? Aunque en su respuesta la Iglesia no aparece en ruptura sino en continuidad vital con el mensaje de Cristo, Loisy afirma que hay base histórica para entender que la preocupación esencial de Jesús fue el anuncio de la llegada inminente del Reino. La Iglesia no aparece como claramente contenida en la intención original de Jesús, sino que "Jesús anunció la venida del reino de Dios, y lo que vino fue la Iglesia".<sup>36</sup> Pero la preocupación fundamental de Loisy, a diferencia de Harnack, es justificar la historia posterior, no desecharla. Debemos entender que los Evangelios no son documentos históricos sino testimonios de fe, y que por tanto en ellos no encontramos en forma directa las palabras de Jesús, sino un eco más o menos débil de sus enseñanzas. La esencia del cristianismo hay que encontrarla en una realidad viva en devenir continuo. Los dogmas fijados por la Iglesia "responden al nivel general de los conocimientos humanos en el tiempo y en los círculos en que fueron establecidos", lo cual implica que las modificaciones impuestas por la investigación científica lleven a "una nueva interpretación de las viejas fórmulas", puesto que "los dogmas no son verdades llovidas del cielo" y en comparación con la verdad eterna no pasan de ser meros símbolos.<sup>37</sup>

Revelador de su mentalidad resulta el siguiente texto:

36. Nos permitimos disentir del comentario de Vilanova al respecto, quien en su magna obra hace suya al parecer la opinión de Guillet: "Es verdad que algunas de sus formulaciones, a veces desafortunadas y oscuras, parecen más clarividentes que las de sus opositores. El conocido enunciado de que 'Jesús esperaba que viniera el Reino y fue la Iglesia lo que vino' da ocasión al padre Guillet de escribir que 'Loisy tenía razón al decir que la Iglesia no es la prolongación lineal de Jesús, la aplicación metódica de su programa. La Iglesia nació de la resurrección de Jesús, de su ausencia visible y de su experiencia en el Espíritu. Este nacimiento es un verdadero nacimiento, una novedad radical, una ruptura'. Preferimos el juicio expresado por la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (1985), *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*, proposición 3ª: "Para cumplir esta misión salvífica, Jesús quiso reunir a los hombres en orden al Reino y convocarlos junto a sí. Con este propósito, Jesús realizó actos concretos, cuya única interpretación posible, si se los toma en su conjunto, es la preparación de la Iglesia, la cual se constituiría definitivamente en los acontecimientos de la Pascua y en Pentecostés. Es pues necesario afirmar que Jesús ha querido fundar la Iglesia".

37. Cf. R. AUBERT, ob. cit., 607.

Desde el punto de vista de la historia, la Trinidad, la Encarnación, son dogmas griegos. No es sorprendente que el resultado carezca de rigor y de consistencia racional. Sin embargo, [...] este defecto, que sería mortal para un sistema filosófico, es en teología un principio de duración y de estabilidad [...]. La ortodoxia parece seguir una línea media y obstinadamente conciliadora entre conclusiones extremas (unidad y trinidad de Dios) de modo que pueden extraerse datos que ella tiene en depósito. Cuando deja de percibir el acuerdo lógico de las afirmaciones que ella parece oponer entre sí, proclama el misterio y no salva la unidad de su teoría sino por el sacrificio de un elemento importante de su tradición. Así ha hecho con la Trinidad cuando la consubstancialidad de las tres Personas divinas había triunfado definitivamente.<sup>38</sup>

Un espíritu abierto y de indudable equilibrio católico como M. Blondel<sup>39</sup> –a quien hay que reconocer el mérito y el riesgo de haber asumido la “vía de inmanencia” con inspiración radicalmente distinta de la de los modernistas del primer grupo–, junto con la admiración por el talento y los aportes de Loisy, no dejó de percibir la gravedad de los peligros de ciertas afirmaciones suyas, cargadas de consecuencias para la cristología. Lo que la reflexión crítica habría de volver patente en tiempos de serenidad, él ya lo discernía y dejaba entrever desde el punto de vista teológico: sin la afirmación clara de la conciencia de Jesús sobre su identidad y sobre el alcance y sentido de su misión, caen al mismo tiempo la cristología y la soteriología. Extractamos un fragmento de una carta al P. Wehrlé, fechada el 10 de diciembre de 1902, donde, ante los entusiasmos encendidos de este, contrapone sus finas observaciones críticas:

La única reserva que tímidamente he indicado a M. Loisy es esta: por instantes parece, en cuanto historiador exclusivamente preocupado por el medio y por el momento hasta en la psicología de sus perso-

38. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, ob. cit., 140-141. Traducimos el texto citado por R. LAURENTIN, *Traité sur la Trinité. Principe, modèle et terme de toute amour*, Paris, Fayard, 2000, 173.

39. Entre sus obras merece mención especial su tesis doctoral: *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893, reelaborada en dos volúmenes en 1936-37. Importante por el período en que surge es también *Histoire et dogme*, publicada por entregas en *La Quinzaine* del 16 de enero al 16 de febrero de 1904, a poca distancia temporal de las controvertidas obras de Loisy. Sobre Blondel y el recurso a la subjetividad o la vía antropológica, cf. A. LÉONARD, ob. cit., 210-217; A. MILANO, ob. cit., 354-359; É. POULAT, ob. cit., 513-609.

najes, sujetar a Cristo incluso a las circunstancias locales y temporales; declara que tal desarrollo ulterior era “extraño a su pensamiento”, cuando bastaría decir que resultaba extraño a sus expresiones; –y más aun; pues lo que me llama la atención es que el Salvador, hablando el lenguaje apropiado a sus contemporáneos, se reserva siempre la parte de oscuridad y de “sugestiones” futuras: “Non potestis portare modo...”. Temo que muchos lectores sospechen una cristología oculta en el P. Loisy, una cristología que dejaría al mismo Cristo ignorante, como la Iglesia, de lo que prepara y de lo que recogerá.<sup>40</sup>

El 17 de enero de 1903, en plena controversia, el cardenal Richard, arzobispo de París, censura la obra. Ante la marea creciente de comentarios suscitados por su libro, Loisy, en lugar del silencio, elige la explicación de su pensamiento y publica *Autour d'un petit livre*, que consta de un extenso prólogo, siete cartas y trece documentos.<sup>41</sup> Puede ser considerado como su paso del Rubicón teológico.<sup>42</sup> En esta nueva obra, que aumentará el ambiente de áspera polémica, suscitando mayor escozor aun que la anterior, formulaba en estos términos la crisis del pensamiento cristiano:

40. Traducimos del texto editado por R. MARLÉ, ob. cit., 49. El problema de la conciencia de Jesús acerca de su propia identidad y de la naturaleza de su misión seguirá abierto en la teología católica a lo largo del siglo XX. Permanecerá en estado latente luego de la dura reacción del Magisterio durante la crisis modernista; pero la cuestión se volverá manifiesta desde la mitad del siglo en adelante. La intervención de la Comisión Teológica Internacional del año 1985, ya citada, ha traído claridad refrescante y bienhechora al responder a las objeciones surgidas desde la ciencia histórico-crítica en su propio nivel científico. *Proposición 1ª*: “La vida de Jesús atestigua la conciencia de su filial relación con el Padre. Su modo de obrar y sus palabras, que son las propias del perfecto ‘servidor’, implican una autoridad que supera a la de los antiguos profetas y que corresponde a Dios solo. Esta autoridad incomparable le venía a Jesús de su singular relación con Dios, a quien llama ‘Padre mío’. Tenía conciencia de que él era el Hijo único de Dios y, en este sentido, de que él mismo era Dios”. *Proposición 2ª*: “Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el reino de Dios y hacerlo ya presente en su persona, en sus actos y palabras, a fin de que el mundo se reconciliara con Dios y se renovara. Libremente aceptó la voluntad del Padre: dar su vida por la salvación de todos los hombres; sabía que él era el enviado del Padre para servir y dar la vida ‘por muchos’ (Mc 14, 24)”. Cf. también: *Catecismo de la Iglesia Católica* 470-474.

41. Cf. É. POULAT, ob. cit., 162-189.

42. Cf. A. MILANO, ob. cit., 343.

Esta inquietud ha ido en aumento desde hace aproximadamente un siglo, a medida que progresaba en nuestro mundo civilizado el conocimiento del universo y de la antigüedad. El progreso de la ciencia plantea el problema de Dios en términos completamente nuevos. El progreso de la historia plantea también en términos nuevos el problema de Cristo y el problema de la Iglesia. Este es el triple programa que se ofrece a la consideración de los pensadores católicos.<sup>43</sup>

Allí mismo encontramos su preferencia por lo que llama “la idea del Dios inmanente”.

Sin embargo, la evolución de la filosofía moderna tiende cada vez más a la idea del Dios inmanente, que no necesita intermediarios para actuar en el mundo y en el hombre. ¿Acaso el conocimiento actual del universo no sugiere una crítica de la idea de creación? Y el conocimiento de la historia ¿no sugiere una crítica de la idea de revelación? Y, finalmente, el conocimiento moral del hombre, ¿no implica igualmente una crítica de la idea de redención?<sup>44</sup>

Algunas citas de su *Journal intime*, que él mismo citará en sus *Mémoires*, nos muestran al Loisy íntimo, que aún no ha roto oficialmente con la Iglesia, pero cuyos conflictos de conciencia venían gestándose desde tiempo atrás. En las mismas podemos ver fundados los reproches de relativismo dogmático, subjetivismo religioso e historicismo imbuido de espíritu racionalista. El 10 de mayo de 1904 escribía:

[...] Como símbolo, la creación es un infantilismo.  
 ¿Es Jesús verdaderamente el Hijo único de Dios?  
 ¿Ha sido concebido por el Espíritu Santo?  
 ¿Ha resucitado?  
 ¿Ha descendido a los infiernos?  
 ¿Ha ascendido al cielo?  
 ¿Vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos?  
 ¿Está la Iglesia Católica asistida visiblemente por el Espíritu Santo?  
 ¿Qué significa la resurrección de los muertos?  
 Me parece muy claro que, si creo en algo, no creo ciertamente en lo que la Iglesia enseña y que la Iglesia no está dispuesta a enseñar lo que yo creo. ¿Puedo permanecer honestamente en ella? [...]

43. A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris, Picard, 1903, p. XXIV. Citamos el texto según C. TRESMONTANT, ob. cit., 49.

44. *Ibid.*, 153. Cf. C. TRESMONTANT, ob. cit., 49.

El catolicismo liberal concebido como una religión de la humanidad, sin despotismo moral ni infalibilidad teológica, podría ser la verdadera religión; pero el catolicismo no es eso. Pío X, que es el jefe de la Iglesia Católica, me excomulgó resueltamente si supiera que considero la creación como un mero símbolo metafísico, la concepción virginal y la resurrección (de Cristo) como meros símbolos morales y todo el sistema católico como una tiranía que se ejerce en nombre de Dios y de Cristo contra el mismo Dios y contra el Evangelio.<sup>45</sup>

El 7 de junio de 1904 escribía:

M. von Hügel, que me defiende tan valientemente, cree en la divinidad de Cristo de un modo completamente distinto al que yo creo. Dejando aparte la logomaquia metafísica inevitable, yo no creo en la divinidad de Jesús, como tampoco creen en ella Harnack o Jean Réville, y considero como un mito filosófico la encarnación personal de Dios. En mi concepción religiosa, Cristo ocupa un lugar menos importante incluso que en la de los protestantes liberales, puesto que no doy tanta importancia como ellos a esta revelación de Dios Padre que ellos atribuyen a Jesús. Si algo soy en religión me considero más bien panteo-positivo-humanitario que cristiano. No doy a la esencia del Evangelio ese valor absoluto y constante que le da, por ejemplo, Harnack. [...] Desde hace ya mucho tiempo, no puedo orar a Dios a la manera como se pide un favor a un hombre. Mi plegaria consiste en recogerme en mi conciencia para decidir allí lo que yo considero bueno y lícito. Creo que Dios asiste a esta operación y que está implicado en ella.<sup>46</sup>

De las 65 proposiciones del Decreto *Lamentabili*, con fecha 3 de julio de 1907 —sobre la autoridad del Magisterio, la inspiración bíblica, la revelación y el dogma, Cristo, los sacramentos, la Iglesia, las verdades religiosas— la mayoría de ellas están tomadas de las obras de Loisy y atañen en definitiva, en forma directa o indirecta, a la cristología, o sea, a la identidad personal y al sentido del mensaje y de la obra de Jesucristo.<sup>47</sup> Al leer en su conjunto la doctrina de Loisy, aun antes de la ruptura formal con la Iglesia, se percibe en ella con suficiente claridad uno de sus supuestos fundamentales: la separación

45. A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Paris, Émile Nourry, 1930 ss.; I, 387. Cf. C. TRESMONTANT, ob. cit., 49-50.

46. *Mémoires* II, 397. Cf. C. TRESMONTANT, ob. cit., 50.

47. Cf. D(H) 3401-3467; J. LEVIE, ob. cit., 89; G. MARTINA, ob. cit., 48.

entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. En nombre de una pretendida objetividad crítica, la enseñanza y la actuación de Jesús quedan despojadas de todo elemento sobrenatural que supere el nivel psicológico de la experiencia humana común a todos, o bien exceda, según la lógica, las circunstancias de lugar y tiempo en que Jesús vivió. Aun cuando siempre pretendió fundarse en el análisis científico de los textos, y negó en consecuencia que sus posturas fueran deudoras de una determinada filosofía religiosa, de hecho su modo de acercarse a los relatos evangélicos presuponía una previa negación de todo aspecto trascendente y sobrenatural que asomara en ellos. Este elemento quedaba excluido de la consideración científica histórica y relegado al ámbito de la fe, del cual no se ocupa el historiador.

La Encíclica *Pascendi dominici gregis*, del 8 de septiembre del mismo año 1907,<sup>48</sup> describe con las siguientes palabras las posturas de los modernistas, cuyo paradigma es Loisy, a quien no nombra:

En virtud del *agnosticismo*, la historia [...] únicamente se ocupa de los fenómenos [...]. Por tanto, si se presenta algo que consta de doble elemento, divino y humano, como son Cristo y la Iglesia, los sacramentos y muchas otras cosas de este tenor, hay que partirlo y distribuirlo, de manera que lo humano se dé a la historia y lo divino a la fe. De ahí la distinción corriente entre los modernistas del Cristo histórico y del Cristo de la fe. [...]

Luego, ese mismo elemento humano que vemos toma el historiador para sí [...], hay que decir que ha sido elevado por la fe en fuerza de la *transfiguración* más allá de las condiciones históricas. Es menester, pues, separar nuevamente las adiciones hechas por la fe y relegarlas a la fe misma [...]; así, tratándose de Cristo, cuanto sobrepasa la condición de hombre, ora la natural, tal como la psicología la presenta, ora la que resulta del lugar y tiempo en que vivió.

Además, en virtud del tercer principio de su filosofía [*desfiguración*] las cosas mismas que no exceden el ámbito de la historia, las pasan como por una criba y relegan igualmente a la fe todo lo que, a su juicio, no entra en la que llaman *lógica* de los hechos o no se adapta a las personas. Así quieren que Cristo no dijera nada que parezca sobrepasar la capacidad del vulgo que le oía.<sup>49</sup>

48. Los historiadores consideran como seguro que el P. Johannes B. (Joseph) Lemius OMI ha sido el redactor de la parte dogmática, así como el cardenal Louis Billot SI, lo ha sido de la parte práctica. Cf. G. MARTINA, ob. cit., 48. En el mismo sentido, P. HÜNERMANN en D(H), 880; cf. J. LEVIE, ob. cit., 102, n. 6.

49. D(H) 3495-3497.

### Breve conclusión

En el clima mental de la Ilustración, se gestó en el siglo XVIII una hermenéutica reductora de la fe cristiana que la vaciaba de sus contenidos dogmáticos. La misma habría de diversificarse en dos direcciones cuya convergencia se verá en la crisis modernista: el *protestantismo liberal* nacido en el ambiente del idealismo alemán, con su relativismo dogmático y su marcado subjetivismo religioso, y el *historicismo* imbuido de espíritu racionalista, de cuyo seno nace la crítica bíblica.

La intervención del Magisterio, sobre todo en la Encíclica *Pascendi*, aun aportando claridad y discernimiento doctrinal, no terminará de cerrar una crisis que seguirá latente y que, en nuevas circunstancias históricas, volverá a manifestarse en repetidas oportunidades, teniendo en la cristología su campo privilegiado de referencia. El estudio de la prolongación y vigencia de las raíces del modernismo en el siglo XX, y de los desafíos y tareas para la teología católica, escapa a los límites del presente trabajo.

Pero antes de concluir nos permitimos mencionar, a título ilustrativo, la más reciente teología del pluralismo religioso, que postula una multiplicidad de mediaciones salvíficas del único Dios en la historia, independientes y paralelas respecto de la mediación de Jesús de Nazaret, el cual aparece como una mediación entre tantas otras equivalentes (J. Hick) o bien como la más perfecta mediación a través de la cual el hombre se encuentra con Dios (P. Tillich, P. Knitter, H. Küng). Las claras afirmaciones neotestamentarias sobre la unicidad y universalidad de Jesucristo como Hijo de Dios y salvador de todos los hombres, son reinterpretadas como metáforas de significado doxológico y no ontológico o absoluto. ¿Estamos lejos de las posturas del protestantismo liberal y del modernismo católico?<sup>50</sup>

*Antonio Marino*

50. Remitimos al N° 71 de la Revista *Teología* XXXV (1998), enteramente dedicado al comentario del documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (1996). Para la cristología de dicho documento, cf. A. MARINO, "Jesucristo, mediador único y universal de salvación. La cristología del documento *El cristianismo y las religiones*", 115-139.

## **LA DECLARACIÓN *JESÚS ES EL SEÑOR*: UN APORTE AL ECUMENISMO\***

### **Introducción**

#### *1. Objeto de la Declaración*

El objeto de la Declaración *Jesús es el Señor* es exponer nuevamente la doctrina de la fe católica sobre Jesucristo y la Iglesia, frente a las teorías “relativistas” que quieren justificar el pluralismo religioso no sólo “de hecho”, sino también doctrinalmente (DI 4 y 5).

#### *2. Los presupuestos*

Para ello, la Declaración previene sobre los “presupuestos” filosóficos o teológicos que subyacen a las afirmaciones erróneas o ambiguas. Enumera ocho presupuestos erróneos:

- a) la verdad de Dios no podría expresarla ni siquiera la revelación de Cristo;
- b) el relativismo con respecto a la verdad;
- c) la falsa contraposición entre lógica occidental y simbólica oriental;
- d) el subjetivismo de considerar a la razón como única fuente de conocimiento;
- e) la negativa a aceptar acontecimientos definitivos en la historia;
- f) el vaciamiento de la encarnación del Verbo de Dios;
- g) la asunción de ideas de diferentes contextos usadas eclécticamente;
- h) la interpretación de la Biblia fuera de la Tradición de la Iglesia y del Magisterio.

#### *3. El lenguaje y el estilo de la Declaración*

Ha sido muy criticado hasta el día de hoy. Es un lenguaje magisterial clásico, diferente al lenguaje sin matices de los medios de comunicación. Conviene transmitir el texto para que la gente lo entien-

\* La Declaración *Dominus Jesus*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (6 de agosto de 2000).

da, y no acusarlo. No es un estilo expositivo o ilustrativo, como la tantas veces citada Encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II. No es un estilo de exhortación o de orientación. Se trata de un tono afirmativo que indica que su argumento no son cuestiones a discutir (a no ser que explícitamente se diga, como ocurre). Es un tono declarativo de verdades centrales de la fe, que se niegan o se dudan, o ponen en peligro la verdad de la fe y la misión de la Iglesia. Se trata casi de una "profesión de fe", la forma más alta de manifestar los contenidos de la fe. Porque la fe no es la suma de los contenidos abstractos, sino una regla de vida, por eso se ha transmitido la expresión que la "lex orandi" manifiesta la "lex credendi".

Por lo tanto, si se afirman verdades, al mismo tiempo se refutan errores y se censuran las posturas que llevan a la confusión. Al Primado Romano le corresponde precisamente conservar la integridad del depósito de la fe y garantizar la honradez de cualquier diálogo ecuménico o interreligioso.

El tono de la declaración corresponde a la finalidad que posee: reafirmar verdades centrales, rechazar errores o ambigüedades, descubrir tendencias y mentalidades subyacentes.

#### 4. *Un aporte al ecumenismo*

El ecumenismo estaba muriendo a causa de la trivialización de las diferencias. Si al fin y al cabo todo da lo mismo, ¿para qué buscar la unidad? Que cada uno se quede muy tranquilo en su autoconciencia. Así el ecumenismo quedaría reducido a una "negociación" de política eclesial.

El diálogo ecuménico busca descubrir convergencias, distinciones culturales o históricas, nuevos contextos que expliquen los lenguajes, etc. Necesitamos un ecumenismo honrado y leal, que nos conduzca a lo esencial, pero partiendo de reconocer nuestra división como una contradicción con el Evangelio. No podemos quedarnos varados por el agnosticismo de hoy.

#### 5. *Asentimiento requerido a este documento*

Asentimos de modo definitivo e irrevocable en la medida en que lo nuevamente expuesto pertenece a la fe de la Iglesia, y a todas las cosas que han sido propuestas infaliblemente por el Magisterio en acto y documentos precedentes a la Declaración.

## I. Contenidos cristológicos (DI, caps. 1-3, nn. 5-15)

### 6. La revelación de Cristo es plena y definitiva (nn. 5-8)

Se refuta la tesis sobre el carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Cristo. Esa tesis tiene dos consecuencias:

- a) ninguna religión tendría el monopolio sobre la plena verdad de Dios;
- b) ninguna religión podría expresar adecuadamente el misterio de Dios.

Esto es contrario a la fe de la Iglesia, que profesa:

- a) que Cristo es el camino al Padre;
- b) que Cristo revela la plenitud del misterio de Dios;
- c) que Cristo, Verbo encarnado, es la fuente de esa plenitud (n. 6).

Se hacen, además, dos aclaraciones:

1) Es necesario distinguir entre la fe teologal (don de Dios que permite asentir a Dios y a lo que él revela) y la creencia o creencias (creación humana en referencia a lo divino) (n. 7; son interesantes sobre esto las luminosas observaciones del card. H. de Lubac en *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, Aubier, 1969, c. 4, pp. 131-168).

2) Sólo los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento son textos inspirados por el Espíritu Santo. No se debe atribuir el carácter de "inspirado" a los textos de las otras religiones (n. 8).

### 7. Unidad de la economía salvífica del Verbo encarnado y del Espíritu Santo (nn. 9-12)

Se refutan tres tesis que disminuyen la originalidad del misterio de Cristo para fundamentar el pluralismo religioso:

1) Jesús de Nazaret sería *una* de muchas encarnaciones salvíficas del Verbo, que revela a Dios de modo complementario con otras figuras históricas. Esta primera tesis se refuta porque sólo Jesús es el Hijo y Verbo del Padre. Es contrario a la fe católica separar a Jesús del Verbo (n. 10).

2) Habría una doble acción salvífica: la del Verbo eterno (Logos) y la del Verbo encarnado. La del Verbo eterno sería más universal; la del Ver-

bo encarnado sería para los cristianos (n. 9). Esta tesis postula al Verbo actuando más allá de la humanidad de Cristo, después de la encarnación, fuera de la Iglesia y sin relación a ella. Por el contrario, todas las acciones del Verbo de Dios se hacen siempre en unión a la naturaleza humana que él asumió para la salvación de la humanidad. Se rechaza aquella tesis afirmando que hay *una única economía de salvación*, querida por Dios uno y trino. Jesucristo es el único mediador y redentor de la humanidad (n. 11). Los elementos de salvación y gracia que se encuentran fuera del cristianismo tienen su fuente en el misterio de Cristo.

3) Habría dos economías salvíficas: la del Verbo encarnado y la del Espíritu Santo. Esta sería más universal que la primera. Esta tesis es contraria a la fe católica. En efecto, profesamos que la encarnación del Verbo es un *acontecimiento trinitario* (n. 12). El misterio de Cristo está íntimamente vinculado con el misterio del Espíritu Santo, a quien el Padre envía para seguir la obra del Verbo encarnado y extenderse más allá de los límites visibles de la Iglesia. *Hay una sola economía* de la Trinidad: los hombres pueden entrar en comunión con Dios por medio de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo (n. 12).

#### 8. *El misterio salvífico de Cristo es único y universal (nn. 13-15)*

Se refuta la tesis que niega la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Cristo. La voluntad salvífica universal de Dios ha sido *cumplida de una vez para siempre* en el misterio de la encarnación, muerte, resurrección y ascensión del Hijo de Dios (n. 14). Por lo tanto, es justo usar los términos teológicos *único, universal y absoluto* para referirse al acontecimiento salvífico de Jesús. Eso significa que Cristo tiene un valor único, universal y absoluto para la humanidad y la historia, valor que le corresponde solamente a él.

Es contrario a la fe católica sostener que hay una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo.

## II. Contenidos eclesiológicos (DI, caps. 4-5, nn. 16-19)

### 9. *La única Iglesia*

Hay una única Iglesia, *misterio de salvación* (n. 16). La única Iglesia de Cristo continúa existiendo (*subsistit*, LG 8) en la Iglesia Católica en sentido propio. El ser de la Iglesia de Cristo, en cuanto tal, va mucho más allá que la Iglesia Católica romana, pero en esta se encuentra un sujeto verdadero y propio, en el que se contienen los me-

dios de salvación, no en todos los aspectos de la Iglesia de Cristo. A la Iglesia Católica le falta la realización plena de su universalidad en la historia (UR 4; Carta *Communio nis notio*, S. Congr. Doctr. Fe), pero hay continuidad entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia Católica. Fuera de la Iglesia Católica visible existen *elementos de santidad y verdad* propios de la misma Iglesia (n. 17). En las comunidades nacidas de la Reforma “acontece” la Iglesia. Por lo tanto, poseen “elementos de santificación y verdad”, es decir, que tienen realidades de salvación e Iglesia operantes en ellas. Esta tensión requiere la búsqueda de la unidad. Los redactores de la Declaración quisieron encontrar otra palabra en lugar de *elementos*, pero prefirieron quedarse con la expresión del Concilio Vaticano II (LG 8; UR 3).

Algunas comunidades cristianas no católicas conservan entre esos elementos el *episcopado* (sucesión apostólica) y la *eucaristía* válidos. Por lo tanto, son Iglesias particulares, porciones del único pueblo de Dios en las que está presente y actúa la Iglesia una, santa, católica y apostólica (CD 11). Así se describen las Iglesias ortodoxas y orientales. Por lo tanto, existen verdaderas Iglesias particulares no católicas donde no se da la plenitud, porque falta la comunión con el principio de unidad visible del episcopado (el sucesor de Pedro). Lo que pretende la Declaración es reafirmar que existe la Iglesia de Cristo según la promesa del Señor y no sólo fragmentos de ella.

#### 10. Iglesia y reino de Dios

La única y universal Iglesia es inicio del reino de Dios. El reino de Dios está presente en la historia, pero sólo al final de los tiempos tendrá pleno desarrollo. El reino de Dios no se identifica con la Iglesia visible, pero está indisolublemente unido a Cristo y a la Iglesia.

La Declaración refuta la existencia de un Reino “teocéntrico” que deja en silencio a Cristo. También se refuta que no haya una relación única de Cristo y de la Iglesia con el reino de Dios. Igualmente se refuta que la Iglesia sea “reinocéntrica”: como si fuera una Iglesia para los demás, sin relación a Cristo.

### III. La cuestión interreligiosa (DI, cap. 6, nn. 20-22)

#### 11. Salvación e Iglesia

Se reafirman dos verdades conectadas:

- a) la real posibilidad de salvación en Cristo para todos los hombres;
- b) la necesidad de la Iglesia para esa salvación (n. 20), no atribuible a los méritos de los cristianos, sino a la gracia de Cristo (LG 14).

Se refuta la tesis de que todas las religiones serían *por sí mismas* caminos de salvación, junto a la religión cristiana. Es contrario a la fe católica la tesis indiferentista, marcada por el relativismo religioso, de “que todas las religiones son iguales” (n. 22).

En este contexto, el diálogo forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, pero es sólo parte de la misión de la Iglesia. La paridad de los dialogantes brota de la igual dignidad humana de las partes y del respeto por sus valores, pero no hay paridad de contenidos doctrinales para los católicos, ni paridad entre Cristo y los fundadores de otras religiones.

### Conclusión

La Declaración *Jesús es el Señor* ha cumplido tres metas:

1) Volver a afirmar la conciencia de la fe de la Iglesia ante hipótesis ambiguas o erróneas, que pueden quebrar la tradición doctrinal y perjudicar el diálogo ecuménico e interreligioso.

2) Invitar a estudiar los elementos positivos de las otras religiones (n. 14): es decir, la “mediación participada” regulada por la única mediación de Cristo (*Redemptoris missio*). Estudiar entonces la posibilidad y el modo en que figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el designio de salvación.

3) Sacudir un ecumenismo estancado por el indiferentismo y el relativismo para darle nuevo impulso. Eso implicará analizar con detalle muchas de las expresiones contenidas en esta Declaración para encontrar el camino de entendimiento. Era necesario afirmar que, por un lado, la misión de la Iglesia está lejos de su cumplimiento, y por otro, que la misión de la Iglesia está en relación a las tradiciones religiosas del mundo. Por eso, la Declaración ha llamado la atención sobre contenidos doctrinales imprescindibles (las *credenda et tenenda*) y no sólo teológicamente ciertos. Las verdades de que se tratan en la Declaración son “vinculantes”, en cuanto ya han sido propuestas por el Magisterio de la Iglesia como tales.

Oswaldo D. Santagada

## VIDA Y CONOCIMIENTO DE DIOS EN SAN GREGORIO DE NISA

San Gregorio de Nisa (s. IV), en la *Vida de Moisés*, nos presenta el itinerario que Moisés realiza en su vida como símbolo del ascenso del alma hacia Dios con el objeto de que sirva como “faro” para los lectores. En este camino podemos observar tres momentos fundamentales con respecto al conocimiento de Dios (*theognosia*), constituidos por las tres teofanías, es decir, las tres manifestaciones divinas: la primera se encuadra en el episodio de la zarza ardiente, la segunda sucede en el monte Sinaí donde Moisés recibe las Tablas de la Ley, y la tercera se produce frente a la hendidura de una roca en la que se coloca el Patriarca. A partir de las interpretaciones alegóricas que el autor ofrece de estas visiones, es posible descubrir una relación de reciprocidad entre vida (*bíos/zoé*) y conocimiento de Dios. Para confirmar y precisar esta observación, es conveniente pasar revista a esos tres pasajes destacando algunos detalles significativos.

### Primera teofanía

Moisés se hallaba en paz y en una vida retirada apacentando ovejas, cuando Dios atrajo su atención a través de una zarza que ardía sin consumirse. San Gregorio interpreta la zarza como símbolo de la encarnación, ya que a través de ella se manifestó Dios, y deduce del episodio que para acceder al conocimiento de Cristo es necesario un camino de virtud:

Cuando estemos dedicados a esta paz y a este pacífico reposo, entonces brillará la verdad, llenando de luz con sus propios destellos los ojos del alma (*tàs tês psychês ópseis*) (II, 19).<sup>1</sup>

1. La numeración de los párrafos citados de *Vida de Moisés* (en adelante VDM) pertenece a la edición de M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa, la vita de Mose* (Venezia, Fondazione Lorenzo Valla, 1984), seguida por L. MATEO SECO, *Sobre la vida de Moisés* (Madrid, Ciudad Nueva, 1993) –de cuya obra han sido tomadas las traducciones en el presente trabajo– divisiones que se fundamentan, con algunas variantes, en la distribución del texto griego establecida por J. DANIELOU, *La vie de Moïse ou traité de la Perfection en matière de vertu* (Paris, Sources Chretiennes, 1968), y a la cual se asimila la de la edición Lumen (Ichthys): *Camino a la Perfección de la virtud (Vida de Moisés)*, Bs. As., 1991. Se aclarará cuando se trate de una traducción mía.

A continuación, el Patriarca, frente a la presencia divina, es invitado a descalzarse, y nuestro autor explica la causa:

De esta luz aprendemos lo que tenemos que hacer para permanecer dentro de los resplandores de la luz verdadera: que no es posible correr con los pies calzados hacia aquella altura en la cual se contempla la luz de la verdad, sino que es necesario despojar los pies del alma de su envoltura de pieles, muerta y terrena, de la que fue revestida la naturaleza en el principio, cuando fuimos desnudados a causa de la desobediencia a la voluntad divina (II, 22).

El pecado ha dañado la naturaleza humana y, por tanto, su capacidad cognitiva en el camino del conocimiento divino. De ahí que el paso siguiente para acercarse a la luz (si consideramos como primero ese estado de paz previo) sea liberar el alma de sus ligaduras. La purificación de vida vuelve a ser trampolín para un conocimiento más elevado de Dios:

Si hacemos esto se seguirá el conocimiento de la verdad (*tês aletheías gnôsis*), pues ella misma se manifestará a sí misma, ya que el conocimiento de lo que es (*toû óntos epígnosis*) se convierte en purificación de la opinión en torno a lo que no es (*tês perî tò me òn hypolépseos kathársion gígnetai*) (II, 22).

Dado que tanto los sentidos como el pensamiento llevan a engaño (vale decir, considerar el no ser como ser), es necesaria la purificación de los sentidos y del modo de conocer:

A mi parecer, esta es la definición de la verdad: no errar en el conocimiento del ser (*tês toû óntos katanoéseos*). El error es una ilusión que se produce en el pensamiento (*diánoia*) en torno a lo que no es, como si lo que no existe (*hypárchontos*) tuviese consistencia, mientras que la verdad es un conocimiento firme de lo que verdaderamente existe (*he toû óntos<sup>2</sup> asphalès katanóesis*). Y de esta forma uno, tras haber pasado mucho tiempo en soledad embebido en altas meditaciones, conocerá con esfuerzo (*mógis katanoései*) qué es lo verdaderamente existente (*alethôs phýsei ón*) –aquello que tiene el ser por su propia naturaleza–, y qué es lo no existente (*tò mè ón*), es decir, aquello que tiene ser sólo en la apariencia (*dokein*) al tener una naturaleza que no subsiste por sí misma (II, 23).

2. Prefiero traducir *tò ón* como “lo que es”. Esto vale también para los siguientes pasajes en los que L. Mateo Seco traduce como “existir”.

Como consecuencia de esta purificación, Dios se le revela a Moisés como ser, a partir de lo cual comenta Gregorio:

Lo que siempre es de igual forma, aquello que ni crece ni disminuye, aquello que no se mueve a ningún cambio, ni hacia mejor ni hacia peor (él es, en efecto, ajeno a lo peor y no hay nada mejor que él); aquello que no tiene necesidad de algo ajeno, aquello que es lo único deseable, aquello que es participado por todos y no queda disminuido con esa participación: eso es lo que verdaderamente existe (*tò óntos ón*) y cuya contemplación es el conocimiento de la verdad (II, 25).

La visión de Dios tiene una repercusión directa en la vida de quien lo ve:

...fortalecido con la teofanía que ha visto, recibe el mandato de liberar a su pueblo de la esclavitud de los egipcios (I, 21).

W. Völker considera que para Gregorio “dirigir la mirada a Dios es de central importancia, ya que eso representa una fuente secreta de energía”.<sup>3</sup> En efecto, aquí, a través de la vivificación del bastón, se manifiesta el poder de Dios y que él es vida, y consecuencia de esta visión divina es la fortaleza que recibe Moisés: un impulso nuevo a la acción, a la liberación propia y de otros de la tiranía del tentador.

### Segunda teofanía

La segunda teofanía se produce en el monte Sinaí y supone diversas etapas que serán explicadas como pasos necesarios para el conocimiento divino: el lavado de las vestiduras, la abstinencia de relaciones conyugales y el apartamiento de los animales de la montaña, el resonar de trompetas, la penetración en la nube, la entrada en el templo y en el *ádyton*, y la visión de las vestiduras sacerdotales.

*Preparación para el ascenso al monte:  
el lavado de las vestiduras, la abstinencia de relaciones  
conyugales y alejamiento de las bestias*

El hecho de que para comenzar el ascenso al monte deba el pueblo lavar sus vestiduras y abstenerse por tres días del trato ordina-

3. W. WÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, 229 (las traducciones del italiano son mías).

rio con la esposa (la sensibilidad es esa compañera) simboliza la purificación necesaria –respecto del alma y cuerpo– para iniciarse en el conocimiento de Dios. Al afirmar que “debemos estar puros ante quien ve en nuestro interior” (II, 154), se evidencia el aspecto activo de este “objeto de conocimiento” y la interacción entre el hombre y Dios.

Además, la orden de apartar los animales del monte se entiende como deber sobrepasar el conocimiento proveniente de los sentidos:

Pues es propio de la naturaleza de los irracionales (*álogon*) conducirse por la sola sensación (*tò kat' aísthesin*), sin el razonamiento (*dícha diánoia*) (II, 156).<sup>4</sup>

Pero esa humana facultad de pensar, *diánoia*, también necesita purificación:

...la contemplación de Dios (*toû theoû theoría*) no tiene lugar ni en el ámbito de lo que se ve, ni en el ámbito de lo que se oye. No se aferra con ninguno de los conceptos habituales (*tón synéthon noemáton*) [...]. No consiste en ninguna de las cosas que ordinariamente (*synéthos*) suben hasta el corazón del hombre.<sup>5</sup> Quien intenta acceder al conocimiento de las cosas de arriba debe limpiar previamente sus costumbres (*trópon*) de todo impulso sensible e irracional, purificar cualquier opinión (*pásan dóxan*) proveniente de una precomprensión anterior al pensamiento y apartarse de la relación ordinaria (*synéthous homilías*) con la propia compañera, esto es con la sensibilidad que en cierto sentido está unida a nuestra propia naturaleza como esposa y compañera (II, 157).

Llaman la atención las numerosas referencias a lo “habitual” (*synéthon*, *synéthos*, *trópon*, *synéthous*) de los sentidos y del discurrir de la inteligencia, que indican que el conocimiento de Dios no es aquello que sucede cotidianamente en la naturaleza humana, sino que se trata de algo “extraordinario”. De aquí que Gregorio sugiera una preparación especial y aun que “elijan [...] a quien pueda acoger las cosas divinas” (II, 160). Ejemplo de quienes no están preparados para esta comprensión son los herejes, cuyas creencias son el producto de un modo de conocer errado:

4. Traducción mía.

5. 1 Cor 2, 9.

Algunos no limpios y muy manchados en el ropaje de la vida, anteponiendo su propia percepción irracional (*tèn állogon aísthesin*) se atreven a la divina ascensión, de donde son lapidados por sus propios razonamientos (*tois idíois heautón logismoís*). Pues las opiniones heréticas son simplemente algunas piedras que cubren al inventor de las doctrinas perversas (II, 161).<sup>6</sup>

### *Comienzo de ascensión al monte: el sonido de trompetas*

Luego, Moisés comienza el ascenso al monte escarpado y difícil –símbolo de la teología– que, rodeado de fuego y cubierto de tinieblas, causa espanto a todos. A tal espectáculo se le suma un fortísimo y terrible fragor de trompetas, que a medida que el Patriarca avanza –solo, pues la turba quedó en la base– se vuelven más fuertes y aterradoras, aludiendo al temor que causa la sagrada presencia divina. De este pasaje, el Niseno ofrece dos interpretaciones: por un lado, las trompetas indican el misterio de la encarnación profetizada en el Antiguo Testamento y manifestada (con un “sonido más terrible”) por el Nuevo, misterio que no todos comprenderán sino quien haya sido iniciado en él y se encargue de enseñar al pueblo. La otra lectura de este episodio entiende que las trompetas refieren la posibilidad de conocer a Dios a través de “la disposición de las maravillas del universo” (II, 168). Gregorio señala así –como explica J. Daniélou–<sup>7</sup> que aunque la esencia de Dios es incognoscible, su existencia se manifiesta a través de sus obras. Observamos entonces que una etapa del conocimiento de Dios, accesible también a los sabios paganos, es la contemplación de la creación.

### *El acceso a la tiniebla*

Luego de oír las trompetas, Moisés entra en una tiniebla y en ella ve a Dios. Gregorio mismo, para explicar ese pasaje, recurre a la comparación con la primera teofanía, en la cual se ve lo divino en la luz; ahora, en cambio, esto se produce en la tiniebla, lo que significa comprender que Dios es invisible:

Porque el conocimiento de la piedad en el comienzo se hace luz en quienes lo reciben. En efecto, lo contrario a la piedad lo concebimos como tiniebla y el apartamiento de la tiniebla se produce mediante la participación en la luz. Pero al seguir la mente (*noús*) avanzando

6. Traducción mía prefiriendo la versión de Simonetti (ob. cit.).

7. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1944, 217, n. 1 (citado por L. MATEO SECO, ob. cit., 173).

en la comprensión del conocimiento de los seres (*tês tôn ónton katanoéseos*) mediante una atención siempre mayor y más perfecta, cuanto más avanza en la contemplación (*theoría*), tanto más percibe (*horá*) que la naturaleza divina es invisible (*atheóreton*) (II, 162).

y continúa profundizando:

... (la mente) abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver (*he diánoia dokei blépein*), marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia (*tês diánoias*) en lo invisible (*tò athéaton*) e incomprensible (*akatálepton*), y allí ve (*íde*) a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento (*eídesis*) de lo que buscamos: en ver en el no ver (*tò ideîn en tò mè ideîn*), [...] el conocimiento de la esencia divina (*tês theías ousías tèn gnósin*) no sólo es inaccesible (*anéphikton*) a los hombres sino a toda naturaleza intelectual (*ou mónon toîs anthrópōis allà kai páse tê noetē phýsei*) [...] (Moisés) conoce (*gnónai*) que la Divinidad por su propia naturaleza es aquello que supera todo conocimiento y comprensión (*ho páses gnóseos te kai katalépseos estin anóteron*) (II, 163-164).

Dios es conocido en la tiniebla y como tiniebla. Cabe destacar que si bien ya antes se habló sobre la necesidad de purificarse de la percepción sensible y del modo cotidiano de conocimiento, sin embargo, en este momento el conocimiento es explicado como visión a través de términos propios de la percepción sensible-inteligible "ver": *ideîn*, *horáo*, *blépo*, *theáomai*, *theoréo* pero claramente trasladados a nivel espiritual. Así, dado que Dios está por encima de lo que se percibe con los sentidos y la inteligencia, lo único que queda a dicha forma de expresión es la negación de la misma, y para decir lo indecible se recurre a la paradoja: "ver en el no ver", casi –se podría pensar– única forma de manifestar lo que no pertenece a lo habitual del hombre con palabras o códigos comunes a los hombres. W. Völker comenta este modo de expresión antitético:

Gregorio [...] comparte con los místicos de los siglos posteriores, con su gusto por la antítesis, una precisa actitud espiritual, que quiere demostrar, a través de frases contradictorias, el misterio sublime que supera toda comprensión humana en su naturaleza enigmática.<sup>8</sup>

8. W. WÖLKER, ob. cit., 180.

Finalmente, agregamos que Moisés en la tiniebla es instruido en la piedad (*eusébeia*) que consta de dos aspectos: uno en relación al verdadero conocimiento de Dios, que consiste en no tener ningún preconcepto de él en base a las cosas conocidas; el otro, el aprendizaje de cómo se conduce rectamente la vida virtuosa (II, 166). Ambos planos están íntimamente relacionados, se suponen mutuamente y a la vez cada uno es fundamento para el crecimiento del otro. En consecuencia podemos decir, por un lado, que el conocimiento de Dios es vital para el cristiano; es decir, le proporciona vida y fuerza. Y por el otro, que la vida cristiana implica en sí misma el conocimiento de Dios.

### *Entrada en el templo y en el Ádyton*

A pesar de que el paso fundamental en el conocimiento de Dios consiste en la comprensión de que él es incognoscible, ese conocimiento, sin embargo, puede aumentar constantemente. Esto se advierte en que Moisés es invitado al interior del templo y allí lo contempla admirablemente adornado (II, 170 y ss.). Gregorio considera estos adornos como signos de las virtudes cristianas, por ejemplo: "los tapices que circundan la tienda significan la unanimidad de amor y de paz entre los creyentes" (II, 186).

Detrás de las pieles se encuentra el lugar más sagrado: el Santo de los Santos o *Ádyton* ("lo inaccesible"). Gregorio entonces duda de poder dar una interpretación de lo que pertenece a las profundidades de Dios, que sólo el "Espíritu puede sondear" (II, 172), y propone de modo hipotético y a consideración del oyente que la tienda es símbolo de Cristo, "*fuera de Dios y sabiduría de Dios*." Más adelante considera el *Ádyton* como lo más secreto en el misterio del conocimiento divino:

Si el interior, que es denominado Santo de los Santos, es inaccesible a la mayoría, no pensaremos que esto mismo desentone con la coherencia de lo interpretado. Pues verdaderamente cosa santa, y santa entre las santas, incomprensible e intangible a la mayoría, es la verdad de los seres (*dlepton<sup>9</sup> kai aprósiton he tón ónton alétheia*); es-

9. 1 Cor 1, 24.

10. J. DANÉLOU (*Moïse*, 91) hace notar la acumulación de formas negativas (*dlepton*, *aprositon*, *adyton*, *aporreron*), típicas del lenguaje teológico de la época para indicar la trascendencia e imposibilidad de conocer a Dios.

tando asentada esta en lo secreto e inefable de la tienda del misterio es necesario que quede sin inquirir el conocimiento de los seres que superan la comprensión (por parte de nosotros) (*tôn hypér katálepsin ónton tèn katanóesin*), creyendo (*pisteúontas*) eso sí que lo buscado existe, que ciertamente no se encuentra frente a los ojos de todos, sino que permanece inefable en lo secreto del pensamiento (*en tois ádytois tês dianoías*) (II, 188).<sup>11</sup>

En este pasaje podemos distinguir el tercer nivel en el conocimiento de Dios: el primero es aquel al que todos pueden acceder; el segundo, más elevado, no posible para la mayoría que se vio en la primera teofanía y consiste en el conocimiento del Ser; y el tercero, más elevado aun, posible para pocos, que revela lo incognoscible de la esencia del Ser. Frente al misterio, la fe suple lo que la capacidad comprensiva no puede entender. Pero esa creencia (*pístis*) de que lo buscado “es”, no debe ser confundida con la creencia-opinión (*nomízo*) acerca de lo que Dios sea: un ser pasible de ser conocido como cualquier otra cosa; ciertamente los que lo interpretaron de este modo ya no accedieron al segundo nivel.<sup>12</sup> Por el contrario, en este episodio se trataría de la fe de quien, habiendo comprendido que no puede conocer la esencia del Ser, no duda de que “es”.

### *Contemplación de las vestiduras sacerdotales*

Posteriormente, Moisés es llevado, en el monte, a contemplar la vestimenta sacerdotal, símbolo de la virtud. El ascenso es dado tanto por un mayor conocimiento de Dios como por un mayor conocimiento de la virtud, íntimamente unido a la práctica de ella:

...en lo que toca a la vida superior, es necesario unir la filosofía práctica a la que se realiza en la contemplación, de forma que el corazón se convierte en símbolo de la contemplación y los brazos de las obras (II, 200).

Vida y virtud se entrelazan estrechamente en una cadena ascendente permanente.

11. Traducción mía.

12. *Vide infra* VDM II, 234, 6.

### Tercera teofanía

Moisés, incendiado por la belleza/bondad de Dios, le pide verlo cara a cara. Lo novedoso de esta tercera teofanía con respecto a las anteriores es que Moisés pide a Dios verlo, aunque de alguna manera ya “lo ha visto”, pero justamente, porque “lo ha visto” antes es que desea contemplar más. Lo bello/bueno (*kálon*) lo atrae más y más, y eso provoca un intenso deseo amoroso en quien conoce a Dios. Lo “bello por naturaleza” se identifica con el Bien en sí, con el Ser, con Dios:

Me parece que tal sentir es propio del alma que se halla en una disposición amorosa (*erotikê* [...] *diathêsei*), hacia lo bello por naturaleza, (alma) a la cual la esperanza que proviene de la visión de lo bello la empujó hacia lo (bello) que está más allá (*he elpís apò tou ophthéntos kaloû prós tò hyperkeímenon*), encendiendo siempre el deseo hacia lo oculto a través de lo que va siendo conseguido, de donde el vehemente amante de la belleza (*ho sphodrós erastês*) tomando lo que siempre se le manifiesta como imagen de lo deseado, desea aún saciarse con el original mismo de la imagen (II, 231).<sup>13</sup>  
...esto quiere la súplica osada y que sobrepasa el límite del deseo: gozar de la belleza, no a través de ciertos espejos y reflejos, sino cara a cara (II, 232).

Y Moisés recibe esta respuesta divina: “No podrás ver mi rostro; en efecto, ningún hombre verá mi rostro y vivirá” (II, 233),<sup>14</sup> de la cual Gregorio ofrece dos interpretaciones.

*La primera: Dios es verdad y vida.  
Quien se engaña al conocerlo no tiene vida*

A partir de la respuesta “no vivirá”, nuestro autor presenta un razonamiento sobre la relación vida (*zoê*)-Dios. Dios, que es verdad y vida, es vivificador (*zoopoión*) por naturaleza, por lo cual su presencia no puede ser causa de muerte:

...¿cómo el rostro de la vida podría llegar a ser causa de muerte para los que se han acercado? Pero puesto que por un lado lo divino es vivificante por naturaleza, y por otro lado, señal propia de la divina

13. Traducción mía.

14. Éx 33, 20.

naturaleza es estar más allá de todo signo distintivo (*gnorísmatos*), pues bien, quien por haberse desviado de lo que realmente es hacia lo que se cree que es por la imaginación comprensiva, cree que Dios es alguno de los (entes) que se conocen, no tiene vida (*zoèn ouk échei*) (II, 234).<sup>15</sup>

Ya en la Introducción (I, 5), Gregorio había explicado que la perfección de las cosas que se mide con la percepción es comprendida por límites determinados, mientras que todo bien, por su propia naturaleza, no tiene límites, sino que es limitado por la proximidad de su contrario (como, por ejemplo, el fin de la vida es el comienzo de la muerte). De esto resulta engañoso aplicar el modo de conocimiento de las cosas sensibles (*aístheta*) a las inteligibles (*noeta*). El *gnórisma* es el signo distintivo que permite el conocimiento. Pero Dios, que es ilimitado, tiene por *gnórisma* estar por encima de toda señal de conocimiento. De aquí entonces deduce también que si Dios es vida, es verdad y es ilimitado, el que alguien pretenda conocer a Dios como algo limitado significa que, lejos de conocer la verdad, se habrá engañado, y puesto que la verdad es vivificadora, estar apartado de esta es carecer de vida.

Es oportuno llamar la atención sobre el hecho de que Gregorio aluda permanentemente a la superioridad del Ser a través de formas compuestas con las preposiciones *aná* o *hypér* para manifestar que Dios está por encima del conocimiento humano. En relación con este aspecto de infinita superioridad de lo divino con respecto al hombre, puede mencionarse también el uso de algunos adjetivos característicos como *anéphicton* o *achóreton*: por ejemplo, la esencia de Dios es inalcanzable, inabarcable (*anéphicton*); para la naturaleza humana, Dios es *achóreton* (i.e. que no puede estar contenido en el espacio, infinito).

Ahora bien, al ser Dios infinito, inabarcable, insuperable, el deseo humano de conocer plenamente a Dios no puede ser satisfecho, pero la conciencia de esa insatisfacción es precisamente conocimiento de Dios: "Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la satisfacción del deseo (*epithymía*)" (II, 239). Esta imposibilidad de conocer a Dios está íntimamente relacionada con la imposibilidad de vivir la virtud en forma perfecta y acabada. Por ello, san Gregorio ha advertido en el Prefacio que, aunque sea imposible arribar

15. Traducción mía.

a la perfección, conviene mostrar todo empeño para no ser privado de la perfección posible y, en cambio, adquirir de ella cuanto se pueda contener en el interior; y concluye: "Quizá la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien" (I, 10).

Verdad y vida son esencia de la divinidad que es una; para entender esa complejidad, el hombre distingue ambos aspectos, pero para acercarse a cada uno no puede prescindir del otro.<sup>16</sup> El conocer la verdad implica vida, de modo que también aquí se podría hablar de un conocimiento vital. Y nosotros podemos deducir: así como el que no conoce la verdad no tiene vida, quien no vive la virtud no puede conocer la verdad.

*La segunda: Dios es Virtud y Vida.  
Quien no sigue la virtud no vive*

El pedido de Moisés de ver el rostro de Dios obtiene como respuesta, además, el que se le conceda ubicarse sobre una roca y ver la espalda de Dios cuando pase su gloria. ¿Qué significa este detalle de la vida del Patriarca? San Gregorio interpreta que Dios, al mostrarle el lugar a Moisés, lo está excitando a la carrera de virtud ya que al hablar del "lugar" junto a Dios, no se habla de cantidad, y por lo tanto la expresión tiene el sentido de lanzarse incesantemente en la carrera del bien (II, 242). Por otro lado, Dios, al prometerle estabilidad en la piedra, le muestra el modo de correr la carrera: mantenerse en la peña significa que mientras más se mantiene uno en el bien, tanto más se consume la carrera de la virtud (II, 243 y 244).

Según nuestro autor, "ver la espalda de Dios"<sup>17</sup> significa no enfrentarse a él sino seguirlo, no oponérsele, ya que "El bien no mira en forma opuesta al bien sino que lo sigue" (II, 253).<sup>18</sup>

16. W. WÖLKER (ob. cit., 177) comenta el pensamiento de Gregorio respecto a la diversidad de nombres de Dios: "¿Cómo se puede, en sustancia, juntar en una multitud de nombres, si la naturaleza de Dios es 'una sola, simple y no compuesta'? Se trata, en rigor, sólo de una apariencia de multiplicidad, que está condicionada por la capacidad comprensiva del hombre, mientras la sustancia divina en sí no es tocada" (citando *Eun.* II, 475 y 477).

17. Éx 33, 23.

18. Para la interpretación del pasaje, el Obispo de Nisa ha acudido –en II, 251– a un pasaje del Nuevo Testamento: Moisés, que solicita ver el rostro de Dios, es comparado con aquel discípulo que pide a Jesús la vida eterna y él lo invita a que lo siga.

Lo que conocemos como contrario al bien, eso se le pone en frente. El mal mira a la virtud en sentido contrario... Por esta razón, Moisés no mira ahora a Dios de frente, sino que mira lo que está detrás de Él. Pues quien mira de frente no vivirá (*où zésetai*) como atestigua la palabra divina: *Nadie verá el rostro del Señor y vivirá* (II, 254).

Esta cita manifiesta que el conocimiento de Dios está esencialmente ligado a la vida de virtud, y la causa por la cual conocer a Dios implica vida de virtud para quien conoce reside en el hecho de que Dios es virtud y vida. Por lo tanto, quien se opone a la virtud carece de vida. Si en II, 134 se habló de la *phýsis* vivificadora de Dios, luego, podemos conjeturar que si Dios es el Bien (*tò agathón*, I, 7) tiene una *phýsis* "bienhechora", es decir que por el contacto con la divinidad, con el Bien, el hombre no puede no hacerse mejor, y en la medida en que conoce el Bien, ansía realizarlo y participar más de él.

Retomando la frase divina de II, 233: "el hombre no verá el rostro de Dios y vivirá", le da ahora una interpretación nueva con respecto a la ofrecida en II, 234-235. Se trata de una perspectiva complementaria de aquella porque en ambos casos el "no vivir" se opone al designio divino sobre el hombre; allí (II, 234 y ss.) lo hace en un sentido cognoscitivo: Dios es vida y verdad, y quien se engaña en el conocimiento divino no tiene vida, mientras que aquí (II, 254) lo hace en un sentido moral: Dios es vida y virtud, y quien no vive según la virtud está muerto.

Para seguir a Dios es necesario "ubicarse en la roca", en Cristo, poseer convicciones estables sobre el bien (esto sería la fe), sin lo cual no se puede llegar a la cumbre de la virtud:

Quien es inestable y vacilante en cuanto a la base de sus convicciones, por carecer de una segura estabilidad en el bien, *sacudido por las olas y llevado de un lado a otro*, como dice el Apóstol,<sup>19</sup> al estar agitado y dudoso en su concepción de los seres, jamás alcanzará la cumbre de la virtud (II, 243).

En II, 174, Gregorio afirmaba: "Esta tienda es Cristo, *fuerza y sabiduría de Dios*<sup>20</sup>... (esta tienda) es en cierto modo increada y creada...". Al decir "increada" observamos la identidad que con Dios tiene Cristo, siendo este la *zoé* misma; al decir "creada", él asimila la

19. Ef 4, 14.

20. 1 Cor 1, 24.

*bíos* humana, con toda la temporalidad que ello implica. Cristo está simbolizado en la roca en que debe ubicarse Moisés para ver a Dios, porque es a través de la *bíos* de Cristo y de su imitación, que nos acercamos a la *zoé* divina, de la cual somos partícipes.

Pero si alguien, como dice el salmo, saca sus pies del seno del abismo<sup>21</sup> y los coloca sobre la piedra (la piedra es Cristo, virtud perfecta)<sup>22</sup> cuanto más *firme e inamovible* se hace en el bien conforme al consejo de san Pablo,<sup>23</sup> tanto más veloz corre su carrera, sirviéndose de la estabilidad como de alas: en su marcha hacia arriba, el corazón (*tèn kardían*), por su seguridad en el bien, le sirve de alas (II, 244).

Ya en la primera teofanía (II, 19), Gregorio había interpretado algunas figuras del pasaje como símbolos de Cristo. Allí se ponía de manifiesto la relación del hombre mutable con Cristo, quien, hecho hombre, permanece inmutable en el bien y lleva al hombre a participar de la inmutabilidad divina. A partir de la revelación de Dios a Moisés a través de la zarza, nuestro autor ha hablado del ser inmutable y, con motivo de los cambios de la mano de Moisés –que cuando la alejaba tenía blancura de nieve y al acercarla recuperaba su color natural–, explicó:

...la mano (por Jesús) se encontraba entre nosotros y había tomado nuestro color; lejos de que su naturaleza inalterable se haya tornado pasible, es la nuestra, por el contrario, sujeta a los cambios, la que es pasible y fue transfigurada tornándose inalterable por participación de la inmutabilidad divina (II, 30).<sup>24</sup>

Es interesante notar que este texto pone en relación la mutabilidad de la *bíos* humana y la inmutabilidad de la *zoé* divina. A Dios se lo conoce en la medida en que se lo sigue en su “inmutabilidad”:

Por consiguiente, Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que él conduzca, eso es ver a Dios. [...] Para quien ignora el camino, no es posible recorrerlo con seguridad más que siguiendo detrás de quien guía (II, 252).

21. Sal 40, 3.

22. 1 Cor 10, 4.

23. 1 Cor 15, 58.

24. Traducción mía.

Si Gregorio destaca que Moisés, después de todas su peripecias pasadas con sus etapas y teofanías, apenas es digno de esta gracia (seguir a Dios), vemos que para nuestro autor la gran consecuencia del conocimiento divino es llevar una vida acorde a “lo visto” –siguiendo a Dios–, es el no vacilar, el permanecer firme en el Bien por la fe (*pístis*) que se alimenta con el conocimiento de Dios.

### Conclusión

En la primera teofanía se pone de manifiesto que es necesaria la paz para que la verdad se revele, pero esa revelación es paulatina; y en la medida en que se vive la virtud –esto es: despojarse de lo que no es– se avanza hacia la cumbre de la revelación del que “es”. El hombre se relaciona con la divinidad, que no sólo es “objeto” de su conocimiento ya que para conocer a Dios es indispensable la acción de él, su revelación, sin la cual sería imposible contemplarlo. Dios se manifiesta en la luz, luz que se entiende como comprensión del “ser” y del engaño de quienes consideran lo que no es (todo lo que se percibe con los sentidos y con la inteligencia) como ser. Como consecuencia de ver la luz, Moisés se fortalece para poder ayudar a los demás a liberarse de la tiranía del tentador.

En la segunda teofanía observamos que para acercarse al conocimiento divino es necesaria una preparación un tanto semejante a la de la primera, que consiste en la purificación de vida (alma y cuerpo) y también del pensamiento, de modo de sobrepasar el conocimiento que viene de los sentidos. Pero el comienzo propiamente dicho del conocimiento divino –el ascenso al monte– consiste en reconocer la presencia divina tanto en la naturaleza, también posible para los sabios paganos, como en la Escritura. Esta presencia de la Palabra divina evoca la primera teofanía durante la cual los oídos de Moisés fueron iluminados por las enseñanzas de Dios. A medida que se avanza en el conocimiento de Dios, se adquiere un aprendizaje sobre la práctica de las virtudes. En el momento culminante del encuentro con la divinidad se comprende que a Dios no se lo puede conocer como se conoce cualquier otra cosa; se lo ve en el no ver, conocimiento que a su vez va creciendo incesantemente, si bien la esencia de Dios no se puede captar con la mente humana. En el paso siguiente se comprende en qué consiste la piedad, *eusébeia*: en la unidad de la filosofía práctica y contemplativa.

Como coronación de una larga vida de virtud por parte de Moisés, se produce la tercera teofanía, episodio en el cual la Belleza/Bondad

de Dios contemplada anteriormente impulsa al Patriarca a suplicar lo máximo: ver el rostro de Dios. La respuesta obtenida: “el hombre no verá a Dios y seguirá viviendo”, tiene dos interpretaciones: una cognitiva y otra de índole moral. En lo cognitivo, por un lado, se explica que Dios es vida, verdad e ilimitado, si alguien supone conocerlo como algo limitado, no conoce a Dios; por lo tanto, tampoco la verdad, y entonces por su propio engaño, carece de vida; por otro lado, el conocimiento divino consiste en no satisfacer nunca el deseo de conocerlo; en lo moral, descubre que conocer a Dios es seguirlo en una carrera continua hacia el bien, y a la vez, permanente en el bien. Moisés alcanzó la felicidad en este proceso de vida y conocimiento.

Cabe preguntarse en este momento si Gregorio pretende ofrecer un camino sistemático para el conocimiento de Dios en base al recorrido de Moisés explicado en la Biblia, o más bien expresar una experiencia propia sobre el conocimiento divino a la luz de los pasajes bíblicos. Fundamento para este interrogante es que en la primera teofanía Dios se revela en la luz, pero cuando se inicia el segundo encuentro con él, interpreta las trompetas como el orden del universo a través del cual también los paganos pueden conocer a Dios. ¿Sería posible que luego de la primera teofanía, donde se revela el “ser”, se “retrocediera” al conocimiento de Dios a través de la naturaleza? Gregorio mismo hace una aclaración al respecto:

Quizás lo mejor sea adaptar (armonizar) nuestro conocimiento (*nóema*) a la interpretación espiritual, siguiendo paso a paso el orden de la narración (II, 153).

De allí que en la segunda teofanía no veamos que haya una sistematización estricta de los “pasos” para el conocimiento de Dios, ya que en ese caso, el sonar de trompetas no podría (según la segunda interpretación del pasaje) estar después de la primera teofanía. Pensamos entonces que lo más importante es descubrir que en cada teofanía hay un paulatino y permanente avance hacia el conocimiento divino, que ese avance tiende al infinito y consiste en una relación recíproca y mutuamente enriquecedora de la vida de virtud y el conocimiento de Dios.

Pero por otra parte, aunque las teofanías presentan ciertas etapas comunes –por ejemplo, la purificación de vida y del pensamiento– adquiriendo sucesivamente amplitud, profundidad y consecuencias. Así, la visión de Dios por parte de los paganos (2ª t.) no

sucedió en la 1ª; en esta, además, Moisés se encuentra solo ante Dios y se simboliza su purificación de vida y del conocimiento sensible con el descalzarse, en la 2ª se purifica todo el pueblo aunque asciende solo el Profeta; en la 1ª se conoce a Dios en la luz, en la 2ª en la tiniebla, lo cual implica una mayor comprensión de lo limitado del pensamiento humano y en la 3ª en el amoroso deseo incesante de ver a Dios. En la 1ª, Moisés recibe luz (la revelación) en sus oídos, en la 2ª es como ensordecido por las trompetas que significan la explicación de las Escrituras, en la 3ª la Palabra se convierte en carrera estable para quien quiere ver a Dios. Como consecuencias de las teofanías vemos: fortaleza en la 1ª, aprendizaje sobre las virtudes y la Ley en la 2ª, ansias de seguir a Dios y permanecer firme en su Palabra en la 3ª.

En fin, para relacionar estas teofanías con el resto de la obra, conviene advertir que en las últimas páginas Gregorio habla de la meta (*télos*) y dice que así como la riqueza es la meta del comercio (II, 317), el objetivo de la vida elevada es ser llamado servidor de Dios (*télos tò klethénai oikéten theoû*). Ahora bien, luego de lo expuesto, comprendemos que el servidor –que habita en la casa del Señor– es quien conoce a Dios, y quien lo conoce, puesto que es Belleza y Bondad infinita, lo ama; ese conocimiento está en total correspondencia con la vida de virtud y el servicio entendido como vida de virtud es la otra cara del conocimiento divino.

La presentación de la vida de Moisés quiere ser, pues, en última instancia, una enseñanza sobre lo divino, a fin de que se fortifique en los destinatarios la vida de virtud, y también una invitación a servir a Dios entendiendo este servicio como una vida de virtud que se fundamenta sobre el conocimiento divino.

En el Prefacio, Gregorio asevera que escribe la *Vida de Moisés* para proponer un ejemplo imitable haciendo una consideración de lo que significa la perfección de la virtud, la cual consiste, precisamente, en no tener límite. En la *Theoría*, luego de exponer un resumen de la historia del Patriarca considerando los momentos más importantes y de mayor prueba de la fe y la virtud de Moisés, nuestro autor desarrolla la etapa culminante de la vida de aquel: la tercera *teofanía*, donde a causa del gran deseo de ver a Dios pide verlo y, al no poder verlo, descubre lo infinito de Dios que identifica con el Ser y con la Vida verdadera (*zoé*), aumentando en él siempre más el deseo. En consonancia con todo ello, en la Conclusión, Gregorio invita al lector a imitar esa vida de virtud y elevar su espíritu hacia lo

que es grande y divino y recuerda que la meta de la vida de virtud es devenir amigos de Dios.

De este modo, al lector se le propone una vida de virtud (*bíos kat' aretén*) que es un modo de vida temporal e histórico, tendente constantemente a la perfección, que tiene su fundamento en la vida verdadera (*zoè alethés*) que es el Ser mismo, infinito e intemporal, fundamento que a la vez se constituye en la meta a la cual se debe aspirar, inalcanzable en su totalidad, pero que ejerce una irresistible atracción hacia sí. Moisés es modelo de este camino.

Y así como Cristo es vida (*zoé*) expresada en una vida en la virtud (*bíos kat' aretén*), así como Gregorio escribe la *bíos* de Moisés que por su vida elevada y el conocimiento divino alcanzó un altísimo grado de participación de la *zoé* de Dios, el autor está invitando con su obra a profundizar más en el conocimiento de la virtud, de Dios, de modo de llegar a ser amigos de Dios.

En las teofanías se ha podido ver una relación de reciprocidad entre la vida de virtud (*bíos kat' aretén*) y el conocimiento de Dios que es vida (*zoé*); el avance en uno de los planos posibilita o produce en consecuencia el avance en el otro y así el conocimiento de Dios no se alcanza sin la vida de virtud ni la vida de virtud se fortalece sin el conocimiento de Dios.

*María Alejandra Brusco*

## JESUCRISTO ES EL SEÑOR

### LA UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD SALVÍFICA DE JESUCRISTO Y DE LA IGLESIA UNA LECTURA DE LA DECLARACIÓN *DOMINUS IESUS* DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

En pleno año santo, más exactamente el 5 de septiembre de 2000, tuvo lugar la Conferencia de Prensa, presidida por el cardenal Joseph Ratzinger, en la que se presentaba la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus*, sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia y fechada el 6 de agosto del mismo año, en la Fiesta de la Transfiguración del Señor.

Estos datos, en apariencia triviales, son, sin embargo, importantes, desde el título del documento hasta la fecha de su publicación, no menos que la fórmula –por cierto inusual, aunque tradicional– con la que el Papa la ratifica y que consta en el texto de la misma declaración: *certa scientia et apostolica Sua auctoritate*.

La Declaración provocó no poco revuelo en los medios periodísticos y dispar acogida en los ambientes teológicos y ecuménicos en los que, hay que decirlo, no siempre fue leída con la debida ponderación y enfocada desapasionadamente en sus núcleos centrales.<sup>1</sup> La discusión, por lo demás, se centró, sobre todo, en los aspectos eclesiológicos y ecuménicos que, sin embargo, son sólo una consecuencia de las afirmaciones cristológicas centrales de las que todo lo demás se desprende por lógica consecuencia.<sup>2</sup>

1. El mismo Juan Pablo II es consciente de las dificultades puesto que expresa, en su Alocución del Angelus del 1 de octubre de 2000: "el documento expresa así una vez más la misma pasión ecuménica que está en la base de mi Encíclica *Ut unum sint* –y agrega–. Mi esperanza es que esta declaración, que tengo en mi corazón, después de tantas interpretaciones erróneas, podrá ejercer finalmente su función de clarificación y al mismo tiempo de apertura": *La documentation catholique*, 5/11/00, p. 909.

2. Un ejemplo de la reacción periodística lo ofrece la entrevista al cardenal Joseph Ratzinger realizada por el periodista Christian Geyer, del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* publicada el 22 de septiembre de 2000 y reproducida en parte por *L'Oss. Romano*

Nuestro propósito, en este artículo, es ofrecer una presentación de este importante y, a nuestro juicio, oportuno documento, acompañada de algunas reflexiones sin pretensiones de exhaustividad o de entrar en el desarrollo sistemático de aspectos teológicos particulares que quedan abiertos a ulteriores investigaciones y precisiones.

Comencemos por el título, la fecha de su firma y el contexto histórico de su publicación: el año santo. Se trata, como dijimos, de hechos de relevancia. El documento viene publicado en el año en el que la Iglesia Católica celebra el comienzo del tercer milenio del acontecimiento salvífico más fundamental del cristianismo: la encarnación del Verbo de Dios. Este acontecimiento marca decisivamente la historia de la humanidad y, más concretamente, la salvación, porque celebra que el Verbo de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos y nacido de la Virgen María, se hace hombre para constituirse en Señor de la historia y salvador universal.<sup>3</sup>

Es oportuno citar, en este contexto, las palabras del Concilio de Calcedonia que el mismo documento incorpora:

Uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, es él mismo perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, Dios verdaderamente, y verdaderamente hombre [...], consubstancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y consubstancial con nosotros en cuanto a la humanidad [...], engendrado por el Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y él mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad.<sup>4</sup>

La fecha de su firma, el día de la Fiesta de la Transfiguración, es por demás elocuente, porque celebra la manifestación de la divini-

---

del 20 de octubre de 2000 en su edición castellana. Dicha entrevista, como advierte el mismo periódico, puede ayudar a esclarecer el sentido del documento.

3. Es interesante señalar que Juan Pablo II, en su Alocución del Angelus del 1 de octubre de 2000, ha recordado que con esta publicación "que yo mismo he aprobado de manera especial", en el contexto del año santo, "he querido invitar a todos los cristianos a renovar su adhesión a Cristo en el gozo de la fe, testimoniando unánimemente que él es hoy como mañana 'el Camino, la Verdad y la Vida' (Jn 14, 6)": *La documentation catholique*, 5/11/00 (Nº 2235), p. 909.

4. DI 10b. Conc. Ecum. de Calcedonia, DS 301.

dad de Cristo a los discípulos que, en plena vida pública de su Maestro, debían ser fortalecidos en su fe, justamente ante la inminente ignominia de la cruz que podía hacer trastabillar la confianza en el señorío de Jesús.

Por último, las primeras palabras del documento que sirven de título, *Dominus Iesus*, expresan una breve fórmula de fe contenida en la Primera carta de san Pablo a los corintios (cf. 1 Cor 12, 3) en la que el Apóstol resume la esencia del cristianismo: "Jesús es el Señor".<sup>5</sup>

No es difícil concluir que el Papa, con esta Declaración que acontece precisamente en el marco del año santo, haya querido ofrecer un reconocimiento grande y solemne a Jesucristo como Señor, poniendo así con firmeza lo esencial que se celebraba: que Jesús es el Señor, el salvador universal.

No está de más decir una palabra, al comienzo de esta exposición, acerca del género literario y del grado de autoridad de este documento, porque pueden ayudar a una mejor ponderación de su doctrina. Se trata de una *Declaración* y, por lo tanto, de un documento que no enseña doctrinas nuevas sino que, por el contrario, reafirma y resume la doctrina de la fe católica definida o enseñada en documentos anteriores del Magisterio, indicando la interpretación correcta de los mismos frente a errores y ambigüedades doctrinales extendidos en el ambiente teológico y eclesial de hoy en día. En segundo lugar, por ser un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, expresamente aprobado por el Sumo Pontífice, tiene carácter magisterial universal, es decir, forma parte del Magisterio ordinario del Papa.<sup>6</sup> Por último, la fórmula de aprobación que se encuentra al final del documento: *certa scientia et apostolica Sua auctoritate*, reviste especial y elevada autoridad que se corresponde con la importancia y esencialidad de los contenidos doctrinales que se enseñan en la Declaración:

Se trata de verdades de fe divina y católica (que pertenecen al 1º apartado de la *Fórmula de la Profesión de Fe*) o de verdades de la

5. Así lo hace notar el Card. J. Ratzinger en su entrevista al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en la que, además, expresa su tristeza y desilusión "por el hecho de que las reacciones públicas, salvo algunas excepciones laudables, han ignorado completamente el auténtico tema de la Declaración", *L'Oss. Romano* (ed. española) 20/10/00, p. 9.

6. Cf. Instrucción *Donum veritatis* 18.

doctrina católica que deben profesarse firmemente (que corresponden al 2º apartado de la citada *Fórmula*). El asentimiento que se pide a los fieles es por tanto de carácter definitivo e irrevocable.<sup>7</sup>

Estamos, desde luego, ante una Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe que, aunque tenga la expresa aprobación del Papa que ordena su publicación, no goza de suyo de la prerrogativa de la infalibilidad, ya que emana de un órgano inferior al Sumo Pontífice y al Colegio de los Obispos en comunión con él. Ello no obstante, las enseñanzas de las verdades de fe y de doctrina católica que en él se contienen exigen de los fieles un asentimiento definitivo e irrevocable, no ya en virtud y sobre la base de la publicación de la Declaración, sino porque pertenecen al patrimonio de fe de la Iglesia y han sido infaliblemente propuestas por el Magisterio en actos y documentos anteriores.<sup>8</sup>

7. Intervención de Mons. Tarcisio Bertone, Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la Conferencia de Prensa. El texto –como todos los de los que participaron de esta conferencia– está tomado de la edición de la Conferencia Episcopal Española de la Declaración *Dominus Iesus*, pp. 16-17. En adelante, citamos directamente EDICE, Madrid, 2000.

8. Cf. T. BERTONE, Conferencia de Prensa, EDICE, Madrid, 2000, p. 19. El propio Mons. Bertone justifica la oportunidad de la puntualización acerca del grado de autoridad de la Declaración *Dominus Iesus* en las críticas que algunos teólogos han formulado al *Motu proprio* del Santo Padre *Ad tuendam fidem* y a la *Nota doctrinal ilustrativa de la Fórmula de la Profesión de Fe* en 1998. La objeción –según él mismo aclara– atañe a la presunta distinción entre *infalibilidad* de la enseñanza y *definitividad* de la doctrina. Según algunos, la *Nota doctrinal* de la Congregación para la Doctrina de la Fe sostiene que el Magisterio puede proponer como definitivas doctrinas que no se enseñan infaliblemente. La conclusión es que, al no ser infalibles, dichas doctrinas podrían considerarse provisionales o revisables y, por ende, susceptibles de discusión por parte de los teólogos. Esta objeción –sostiene– y su consiguiente conclusión resultan totalmente infundadas e inmotivadas ya que la definitividad presupone la infalibilidad. El problema auténtico –añade– es otro: una doctrina puede ser enseñada por el Magisterio como *definitiva* tanto mediante un acto definitivo y solemne (por el Papa *ex cathedra* y por el Concilio Ecueménico) como a través de un acto ordinario no solemne (por el Magisterio ordinario y universal del Papa y de los obispos en comunión con él). Ambos actos resultan, sin embargo, infalibles. Además –concluye–, es posible que el Magisterio ordinario del Papa confirme o reafirme doctrinas pertenecientes por otra parte a la fe de la Iglesia: en este caso, el pronunciamiento del Papa, aun careciendo del carácter de una definición solemne, propone de nuevo a la Iglesia doctrinas infaliblemente enseñadas como a creer o a profesar definitivamente, y exige por tanto de los fieles un asentimiento de fe o definitivo. Cf. T. BERTONE, *ibíd.*

Resta a este primer acercamiento al texto definir con exactitud el tema de la Declaración y decir algo acerca de su estructura. El tema, como lo indica el subtítulo, está bien circunscripto. Se trata aquí de la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. En otros términos, del carácter único y universal de la mediación en la salvación de dos sujetos, sin embargo, entre sí desiguales: Cristo y la Iglesia. Estamos, como puede comprenderse fácilmente, ante un tema de carácter dogmático en el que se juega la esencia misma del cristianismo y su aporte más específico en el contexto de las religiones.

La estructura del documento resulta clara: una Introducción y Conclusión entre las cuales hay dos partes bien netamente definidas, que comprenden tres capítulos cada una, dedicadas, respectivamente, a la cuestión cristológica y, en dependencia de ella, a la eclesiológica, con un mismo y único tema: el de la mediación salvífica única y universal, sea de Cristo, sea de la Iglesia. En el trasfondo campea un tema que, sin embargo, no es abordado explícitamente: la cuestión de la religión verdadera o, lo que es lo mismo, la de la originalidad del cristianismo respecto a toda otra religión. Esto dicho, pasemos al comentario de las diversas partes.

## I. Introducción: misión, diálogo y verdad

La Introducción de la Declaración tiene cuatro números. En los dos primeros se afirma la importancia del mandato misionero que proviene del mismo Cristo y la constatación histórica de que, en este final del segundo milenio, el mismo dista mucho de haber sido cumplido (cf. 1-2); mientras que en los dos últimos se precisan, por una parte, los objetivos de la Declaración (cf. 3) y los peligros para ese mismo anuncio de ciertas afirmaciones doctrinales de las que, además, se explicitan sus raíces (cf. 4).

Resulta, a nuestro entender, sumamente importante que el documento se abra con dos textos evangélicos clásicos del mandato misionero que son citados enteros: Mc 16, 15-16 y Mt 28, 18-20.<sup>9</sup> En el marco del jubileo de la encarnación es necesario, en efecto, que los

9. También son citados otros textos del NT: Lc 24, 46-48; Jn 17, 18; 20, 21; Hech 1, 8, pero sólo en su referencia, es decir, sin incorporar los contenidos que, por lo demás, resultarían redundantes, ya que se trata también de textos de envío, de misión.

cristianos, que viven en una cultura que, en el final del segundo milenio, corre entre otros el riesgo de banalizar y diluir en vana palabrería el discurso sobre Cristo, reciban la invitación a abrirse de nuevo al reconocimiento de Jesucristo como Señor (*¡Dominus Iesus!*) y a emprender con renovado vigor la misión *ad gentes*. El punto de partida es, entonces, el Señor Jesús que envía a sus discípulos a evangelizar al mundo entero, a las gentes, a las naciones. Además, el texto precisa que “la misión universal de la Iglesia nace del mandato de Jesucristo y se cumple en el curso de los siglos en la proclamación del misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y del misterio de la encarnación del Hijo, como evento de salvación para toda la humanidad” (DI 1). No otra cosa expresa el contenido fundamental de la fe cristiana tal como el *Symbolum Constantinopolitanum* –que también es citado textualmente– ha expresado.<sup>10</sup>

La voz del apóstol Pablo, en efecto, “¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!” (1 Cor 9, 16), es actual hoy, más que nunca, y vuelve a recordar a cada bautizado la necesidad de su participación en la misión a la que, por su parte, el Magisterio ha exhortado con particular atención en los últimos tiempos, teniendo en cuenta sobre todo la relación con las tradiciones religiosas del mundo.<sup>11</sup>

En la misma línea de afirmar la necesidad imperiosa de la *missio ad gentes*, y ciertamente sin desconocer que en las religiones, de las que la Iglesia no rechaza nada de cuanto en ellas hay de santo y verdadero, porque las mismas “no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”<sup>12</sup> se insiste, valiéndose de la Instrucción *Diálogo y anuncio*,<sup>13</sup> en que el diálogo interreligioso no sustituye sino que acompaña la *missio ad gentes* lo que, por lo demás, viene una vez más afirmado en el texto mediante una explícita alusión a *Redemptoris missio* cuando afirma que dicho diálogo forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia<sup>14</sup> (cf. DI 2b).

10. DS 150.

11. El texto remite, a pie de página, al Decreto *Ad gentes* y la Declaración *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II y a la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI, así como a la *Redemptoris missio* de Juan Pablo II.

12. CONC. ECUM. VAT. II, Decl. *Nostra aetate* 2.

13. N. 29.

14. RM 55.

Todo esto tiene un supuesto: el misterio de unidad “del cual deriva que todos los hombres y mujeres participan, aunque en modos diferentes, del mismo misterio de salvación en Jesucristo por medio de su Espíritu”.<sup>15</sup> No es difícil descubrir, en estos números, bien que sea en el trasfondo, el tema de si –y en qué medida– son las religiones mediaciones de salvación para sus miembros y, caso afirmativo, si dichas mediaciones son autónomas o, por el contrario, es la salvación de Cristo la que en ellas se realiza. Sin duda una cuestión difícil que la Comisión Teológica Internacional ha tratado en su documento *El cristianismo y las religiones*, aprobado en 1996 y publicado, finalmente, en 1997. La Declaración volverá más de una vez sobre el tema, sobre todo en la parte cristológica, aunque nunca lo aborde de manera explícita sino sólo implícita, al insistir en la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y, en conexión y dependencia con ella, de la Iglesia. Pero, en todo caso, siempre se trata de definir el estatuto del cristianismo y de las religiones como realidades socioculturales en relación con la salvación del hombre.<sup>16</sup>

La Iglesia, ciertamente, tiene una actitud de apertura y de sincero reconocimiento de los valores presentes en las diversas tradiciones religiosas con las que quiere guardar, según expresa el texto, “una actitud de comprensión y una relación de conocimiento recíproco y de mutuo enriquecimiento, en la obediencia a la verdad y en el respeto a la libertad” (DI 2b).

La expresa mención de la “obediencia a la verdad”, por una parte, y del “respeto a la libertad”, por otra, resultan fundamentales porque muestran que la Declaración no recoge en absoluto la tesis subjetivista y relativista según la cual cada uno puede llegar a ser santo a su modo. Por el contrario, afirma expresamente que “el perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo *de facto* sino también *de iure* (o de principio)” (DI 4a).

Es oportuno recordar, en este contexto, que las relaciones entre religión y revelación, religión y verdad, revelación y verdad han de ser planteadas en estricta dependencia con la cuestión de fondo: el valor salvífico de las religiones. En este sentido, es de lamentar que, como afirma expresamente el documento de la Comisión Teológica

15. Instr. *Diálogo y anuncio* 29; cf. *Gaudium et spes* 22.

16. Cf. CTI, *El cristianismo y las religiones* 8. En adelante, citado CR.

Internacional *El cristianismo y las religiones*, el problema de la verdad no sólo es hoy relegado a un segundo plano sino que, lo que es más grave aun, viene desligado de la reflexión sobre el valor salvífico de las religiones.<sup>17</sup>

Por cierto, la cuestión de la verdad acarrea serios problemas de orden teórico y práctico que, en el pasado, tuvieron consecuencias negativas en el encuentro entre las religiones. Pero los mismos no autorizan a renunciar a la verdad. Hablar, en efecto, de “religión verdadera”<sup>18</sup> puede parecer ofensivo para algunos y no se compadece con la posición *pluralista y teocéntrica* que algunos teólogos asumen en su diálogo con las diversas religiones y que pretende eliminar del cristianismo cualquier pretensión de exclusividad o superioridad con relación a las otras religiones.<sup>19</sup> Pero la postura opuesta es decir:

La omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas. Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la visión cristiana.<sup>20</sup>

Los dos últimos números de la Introducción, como ya se ha expresado, están dedicados, respectivamente, a presentar la finalidad de la Declaración (DI 3) y los errores y sus raíces, fruto de posiciones de tipo relativista que el texto rechaza (DI 4). Ante las cuestiones nuevas, el documento intenta llamar la atención de obispos, teólogos y fieles acerca de “algunos contenidos doctrinales imprescindibles”.

17. Cf. CR 13. En este mismo documento, respecto al tema de la mediación única y universal de Jesucristo, se plantea una división tripartita: “*exclusivismo, inclusivismo, pluralismo*”, paralela a otra: “*eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo*” (cf. CR 9). En el contexto se comprende que las posiciones así llamadas teocéntricas se apartan de la ortodoxia católica precisamente porque, al aceptar siquiera como posibilidad la existencia de mediaciones salvíficas independientes de Jesucristo, ponen en cuestión la *unicidad y universalidad* de la salvación de su persona y de su obra, en otras palabras, del acontecimiento de su encarnación, muerte y resurrección.

18. Sobre el tema, cf. el interesante editorial “Il cristianesimo e il problema della vera religione”, publicado por *La civiltà Cattolica* 3607 (7 ottobre 2000), p. 3-16.

19. Cf. CR 16.

20. CR 13.

dibles" –y subrayamos la expresión– que ayuden a que la reflexión teológica madure soluciones conformes al dato de la fe y que, a la vez, respondan a las urgencias culturales contemporáneas. Una aclaración importante es que se utiliza adrede un "lenguaje expositivo", es decir, no argumentativo, porque no se intenta desarrollar una problemática de suyo compleja de modo orgánico y tampoco proponer soluciones a cuestiones teológicas abiertas sino, simplemente, exponer nuevamente la doctrina de la fe católica al respecto, con el objeto de confutar determinadas posiciones erróneas y ambiguas. Se trata, en otros términos, de ejercer el deber de vigilar la rectitud de la doctrina en orden a la salvaguarda de la *salus animarum*, que corresponde por propia misión al Magisterio.

La Declaración se detiene en su Introducción, finalmente, a enumerar algunas verdades sobre las que no vale la pena abundar en este momento, porque reaparecerán en el desarrollo de los sucesivos capítulos. Se trata, en el fondo, de una enumeración ordenada de las tesis que luego se refutarán (cf. DI 4a). Dígase lo mismo de las raíces de estas afirmaciones que "hay que buscarlas en algunos presupuestos, ya sean de naturaleza filosófica o teológica, que obstaculizan la inteligencia y la acogida de la verdad revelada" (DI 4b). Más importante, en este momento, es recordar con el documento que:

...sobre la base de tales presupuestos, que se presentan con matices diversos, unas veces como afirmaciones y otras como hipótesis, se elaboran algunas propuestas teológicas en las cuales la revelación cristiana y el misterio de Jesucristo y de la Iglesia pierden su carácter de verdad absoluta y de universalidad salvífica, o al menos se arroja sobre ellos la sombra de la duda y de la inseguridad (DI 4c).

## II. Cristo, salvador universal y Señor de la historia humana

No es posible, aquí, hacer un exhaustivo comentario número por número de la Declaración *Dominus Iesus*, de modo que nos centraremos en las tesis principales que la misma declara como contrarias a la fe de la Iglesia y, consiguientemente, en las fórmulas que es indispensable sostener para asegurar la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo en el difícil camino del diálogo interreligioso. La primera de estas tesis se refiere, precisamente, a la revelación que, para la fe católica, alcanza su culminación en Jesucristo.

## 1. La revelación de Jesús: plena y definitiva autocomunicación de Dios al hombre

La primera parte de la sección cristológica comprende cuatro números claramente estructurados: en el primero (n. 6) se reitera el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo; por lo mismo, se refuta la tesis contraria, a saber, el supuesto carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, que sería complementaria a la presente en las otras religiones (n. 7). Los últimos dos números son dedicados, respectivamente, a la obediencia de la fe como respuesta adecuada a la revelación de Dios (n. 7) y a la negación del carácter de inspirados de los textos sagrados de otras religiones (n. 8).

El documento aclara, explícitamente, que la reiteración del carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo es necesaria "para poner remedio a esta mentalidad relativista, cada vez más difundida", así como que "debe ser, en efecto, *firmemente creída* la afirmación de que en el misterio de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, el cual es 'el camino, la verdad y la vida' (cf. Jn 14, 6) se da la revelación de la plenitud de la verdad divina" (DI 5a).

La tesis es apoyada por el testimonio de la Sagrada Escritura,<sup>21</sup> de la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II<sup>22</sup> y por las Encíclicas de Juan Pablo II *Redemptoris missio*<sup>23</sup> y *Fides et ratio*.<sup>24</sup>

De todos los textos, indudablemente, el de mayor peso es *Dei Verbum* 4 en el que se recogen tres afirmaciones que tienen como sujeto a Jesús respecto a la revelación: él es quien la "lleva a cabo", la "lleva a plenitud" y la "confirma con testimonio divino".<sup>25</sup> Hay que poner en mutua relación la "plenitud" y la "definitividad", porque expresan contenidos que no sólo guardan entre sí relación sino que, más profundamente, cada uno ilumina y justifica el sentido del otro. Si la revelación de Jesucristo es definitiva, es sólo porque la misma es completa en su contenido, lo que pone de manifiesto que la defi-

21. Mt 11, 27; Jn 1, 18; Col 2, 9-10.

22. DV 2.4.

23. RM 5.

24. FR 14.

25. Así lo expresa Mons. Rino Fisichella en su artículo "Plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo", en *L'Oss. Romano* (ed. española), 13/10/00, p. 15.

nitividad presupone que Dios ha revelado totalmente en Cristo cuanto tenía en su plan divino revelar.

Dos argumentos complementarios pueden ser esgrimidos, además, en favor de esta plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo. Por una parte, la autoconciencia de Jesús de Nazaret, que no deja dudas respecto a que él verdaderamente tenía la convicción de ser la última palabra dirigida por Dios a la humanidad como prueban, entre otros, el uso del término “yo soy” que, para los exégetas, atestigua su convicción de que era Dios y “yo os digo”, que pone de relieve su plena autoridad sobre cualquier otra autoridad humana y religiosa. Por otra, es evidente que el carácter definitivo de la revelación de Jesucristo deriva de su valor soteriológico. Sólo Cristo salva, porque sólo él es Dios como el Padre.

La cita combinada de *Redemptoris missio* y de *Fides et ratio* permiten poner en relación el hecho de que el haber sido depositaria de la revelación divina “es el motivo fundamental por el que la Iglesia es misionera por naturaleza” (RM 5) y que sólo la revelación de Jesucristo “introduce en nuestra historia una verdad universal y última que induce a la mente del hombre a no pararse nunca” (FR 14) (cf. DI 5b).

Lo dicho pone en evidencia la importancia de asumir hasta las últimas consecuencias el hecho de que Dios se hizo historia. La Declaración no desconoce la limitación humana de la totalidad del evento histórico de Jesús. No podría ser de otro modo, puesto que ello es una consecuencia necesaria de la encarnación. Pero, por otra parte, al tener como fuente la persona divina del Verbo encarnado “verdadero Dios y verdadero hombre”, en la fórmula ya tradicional de Calcedonia,<sup>26</sup> hay que decir que “la verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano” sino que “ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado”, lo que, ciertamente, no niega que “la profundidad del misterio en sí mismo siga siendo trascendente e inagotable” (DI 6b).

Si esto es así, queda manifiesto que “es, por lo tanto, contraria a la fe de la Iglesia la tesis del carácter limitado, incompleto e imper-

26. DS 301. El texto cita, además, a S. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458.

fecto de la revelación de Jesucristo, que sería complementaria a la presente en las otras religiones”. Y añade la Declaración:

La razón que está en la base de esta aserción pretendería fundarse sobre el hecho de que la verdad acerca de Dios no podría ser acogida y manifestada en su globalidad y plenitud por ninguna religión histórica, por lo tanto, tampoco por el cristianismo ni por Jesucristo (DI 6a).

Llama la atención el análisis de algunos teólogos que, por una parte, exigen considerar la evidencia histórica de otras religiones, pero, por otra, no asumen las consecuencias del hecho de que Dios se hizo historia. No se niega, desde luego, que puedan existir en las religiones no cristianas elementos de verdad. Lo ha reconocido expresamente el Vaticano II en la Declaración *Nostra aetate*<sup>27</sup> y la *Dominus Iesus* (cf. n. 2), pero eso no autoriza a atribuirles el carácter de revelación divina puesto que queda manifiesto que la encarnación de Dios es un acontecimiento único en la historia, pues en Jesús se identifican el revelador y la revelación por la que, ciertamente en lenguaje humano y con todas las limitaciones y contingencias del caso, Dios mismo manifiesta todo lo que se puede expresar en su misterio, más allá del cual no se puede ir. Es el mismo Dios, al cabo, el que superando toda mediación atestigua la definitividad de su palabra sobre sí mismo, que no es otra que Jesús de Nazaret, su Verbo eterno hecho carne. El carácter pleno y completo, por lo tanto, de la revelación de Jesucristo ha de ser mantenido como verdad firmemente creída y la afirmación del carácter limitado, incompleto e imperfecto de esa misma revelación rechazada como contraria a la fe de la Iglesia.

A la revelación corresponde por parte del hombre la fe teologal, la obediencia de la fe, que es don de la gracia divina (cf. DI 7a). Valiéndose de fórmulas del *Catecismo de la Iglesia Católica*, la Declaración recuerda que la fe es, ante todo, “adhesión personal del hombre a Dios”, es decir, el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado” (DI 7b). Esto –advirtámoslo– implica una doble adhesión: a Dios que revela y a la verdad revelada por él en virtud de la confianza que se le concede a la persona que la afirma y que, ciertamente, a nadie se le concedería en igual medida, fuera de Dios.

27. N. 2.

Sobre esta base se introduce la distinción que, según el documento, debe ser *firmemente retenida* entre la *fe* (teologal) y la *creencia* en las otras religiones. Es el caso de recordar aquí, aunque la Declaración no lo haga ni la diferencia entre fe y creencia sea tematizada allí explícitamente, lo escrito por Juan Pablo II en *Tertio millennio adveniente* cuando, al hablar de Cristo, precisa que él “no se limita a hablar ‘en nombre de Dios’ sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo hecho carne” –y agrega– “encontramos aquí *el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones*, en las que desde el principio se ha expresado *la búsqueda de Dios por parte del hombre*”. “Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo” –y concluye– “*El Verbo encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia*” (TMA 6a) y, todavía, en el siguiente párrafo repite la misma idea y añade, refiriéndose a las religiones: “*Cristo es [...] por ello mismo su única y definitiva culminación*” (TMA 6b).

A estar por lo afirmado en el texto resulta evidente que en el cristianismo –y sólo en él– se da un movimiento, por así decirlo, plenamente *descendente* (de Dios al hombre) que, recogiendo el anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: el movimiento *ascendente* (del hombre a Dios) en busca de una comunión con lo divino, puede, por ello mismo, cumplir su más íntimo anhelo y, así, constituir su “única y definitiva culminación. Cristo es, en efecto, el cumplimiento perfecto de la búsqueda religiosa de la humanidad”.<sup>28</sup>

Por mucho valor que pretendamos otorgar a la creencia en las otras religiones, ella no pasa de ser “esa totalidad de experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de sabiduría y religiosidad, que el hombre en su búsqueda de la verdad ha ideado y creado en su referencia a lo divino y al absoluto” (DI 7c). Pero la fe teologal es otra cosa porque, si la fe es prenda de salvación, entonces el acto de abandono y acogida de Jesús como Hijo de Dios es decisivo. Es indispensable afirmar, en este sentido, que sólo él puede

28. Cf. A. H. ZECCA, “Religión y revelación. La cuestión de la revelación en *El cristianismo y las religiones*”, en *Teología* 71 (1998/1) pp. 63-86.

exigir la fe como entrega total porque él, a su vez, ha entregado su vida divina en la ignominia de la cruz (cf. Jn 3, 16).

El documento se lamenta, finalmente, de que no siempre sea tenida en cuenta en la reflexión actual la diferencia entre la *fe teológica*, que es “la acogida de la verdad revelada por Dios uno y trino” y la *creencia*, que es “una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela” (DI 7d).

En consonancia con la doctrina expuesta, no puede sorprender que la Declaración rechace “la hipótesis acerca del valor inspirado de los textos sagrados de otras religiones”. Se vuelve a citar en nota la doctrina conocida ya por el Concilio Vaticano II<sup>29</sup> en el sentido de admitir que dichos textos contienen elementos positivos que no pocas veces reflejan destellos de aquella Verdad (Cristo) que ilumina a todos los hombres (DI 8a). Pero se afirma no con menor énfasis que “la tradición de la Iglesia, sin embargo, reserva la calificación de *textos inspirados* a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo” (DI 8b).<sup>30</sup>

Digamos, para concluir, que el argumento ya ha sido abordado por la Comisión Teológica Internacional en el Documento *El cristianismo y las religiones* (1997). Allí, sin negar “alguna iluminación” que habrá que ponderar debidamente en su alcance y en su contexto, se afirma, sin embargo, que “aun cuando puedan formar parte de una preparación evangélica, no pueden considerarse como equivalentes al Antiguo Testamento, que constituye la preparación inmediata de Cristo al mundo” (CR 92).<sup>31</sup> En otros términos, una cosa es el cristianismo y otra muy distinta las otras religiones, y no cabe, en el marco de la fe católica, hablar de inspiración de textos extrabíblicos.

## 2. El Verbo encarnado y el Espíritu Santo: una única economía de salvación

Respecto al papel del Logos encarnado y del Espíritu Santo en la economía de la salvación, el documento rechaza tres tesis principales:

29. NA 2; AG 9; LG 16.

30. La doctrina se apoya en el Concilio de Trento, Decr. *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS 1501; en el Vaticano I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: DS 3006 y en el Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum* 11.

31. Cf. A. H. ZECCA, “Religión y revelación...”, art. cit., pp. 84-85.

a) La primera es que, concretamente, Jesucristo sería tan sólo “uno de los tantos rostros que el Logos habría asumido en el curso del tiempo para comunicarse salvíficamente a la humanidad” (DI 9a).

b) La segunda es la distinción entre “una economía del Verbo eterno, válida también fuera de la Iglesia, y una economía del Verbo encarnado”. Por este medio se busca justificar, por una parte, la universalidad de la salvación cristiana y, por otra, el hecho del pluralismo religioso. A esto se añade que, si bien la economía del Verbo encarnado entrañaría una presencia de Dios más plena, sin embargo, la economía del Verbo eterno “tendría una plusvalía de universalidad” (DI 9b).

c) La tercera y última es “la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con un carácter más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y glorificado” (DI 12a).

A estos erróneos intentos de conciliar la universalidad de la salvación cristiana con la singularidad de la figura de Cristo y del Espíritu a él ligado, se responde con una neta afirmación, por lo demás tradicional, de la “unicidad de la economía salvífica querida por Dios uno y trino, cuya fuente y centro es el misterio de la encarnación del Verbo, mediador de la gracia divina en el plan de la creación y de la redención (cf. Col 1, 15-20)” (DI 11a). Por si fuera necesario, todavía, abundar en argumentos, el documento se vale de algunas citas de la Escritura<sup>32</sup> para insistir en que el misterio de Cristo, centro de esta economía salvífica única, “tiene una unidad intrínseca, que se extiende desde la elección eterna en Dios hasta la parusía” (ibíd.).

Adentrándose en el desarrollo de la doctrina cristológica, se descubre en seguida que, siguiendo las indicaciones de los Concilios de Nicea y Calcedonia,<sup>33</sup> que el texto cita explícitamente (cf. DI 10b) y que no hacen sino recoger, en el fondo, lo afirmado por la Escritura,<sup>34</sup> que también es expuesto en el contexto (cf. DI 10a), es decir,

32. 1 Cor 1, 30; Ef 1, 4.10.11 y Rom 8, 29-30.

33. Cf. DS 125 y 301, respectivamente.

34. Jn 1, 2: Jesús es el Verbo que “estaba en el principio con Dios”; el que “se hizo carne” (Jn 1, 14). En Jesús, “el Cristo, el Hijo de Dios vivo” (Mt 16, 16) en quien “reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col 2, 9); el Hijo de su amor en quien tenemos la redención (Col 1, 13. Cf. 14, 19-20).

apoyado en la tradición teológica y magisterial y en la palabra de Dios, el documento se niega a introducir cualquier separación en el “ser” de Cristo como, por ejemplo, separar el Verbo y Jesucristo<sup>35</sup> cuando, en realidad, para la fe de la Iglesia, Jesucristo es el “Verbo encarnado”, sea en el “obrar” como supondría aceptar la separación entre una supuesta “acción salvífica del Logos en cuanto tal y la del Verbo hecho carne” (DI 10f). Consecuente con lo expuesto, el texto afirma que “por lo tanto, no es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye una actividad salvífica al Logos como tal en su encarnación” (DI 10f).

Cuando se pasa al campo de la pneumatología se afirma, tomando pie en la Escritura<sup>36</sup> y en el Vaticano,<sup>37</sup> que la única economía divina pone de manifiesto que Cristo resucitado obra en virtud de su Espíritu, el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en su vida, muerte y resurrección y, finalmente, en la Iglesia y en el mundo con lo que hay que afirmar, con Juan Pablo II en *Redemptoris missio*, que el Espíritu “no es [...] algo alternativo a Cristo, ni viene a llenar una especie de vacío, como a veces se da por hipótesis, que exista entre Cristo y el Logos”<sup>38</sup> (DI 12e).

La conclusión se impone:

La acción del Espíritu no está fuera o al lado de la acción de Cristo. Se trata de una sola economía salvífica de Dios uno y trino, realizada en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, llevada a cabo con la cooperación del Espíritu Santo y extendida en su alcance salvífico a toda la humanidad y a todo el universo: “Los hombres, pues, no pueden entrar en comunión con Dios si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu”<sup>39</sup> (DI 12f).<sup>40</sup>

35. La base de esta afirmación se encuentra en *Redemptoris missio* 6, que el texto cita.

36. Cf. Hech 2, 32-36; Jn 20, 20; 7, 39; 1 Cor 15, 45; 10, 4; 1 Ped 1, 10-12.

37. LG 2-4. Allí se expone con toda claridad que la Iglesia está unida al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, al punto que, según el Concilio, toda la Iglesia aparece como “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”, (LG 4) al tiempo que queda manifiesta la estrecha conexión entre el misterio de Cristo y el misterio del Espíritu.

38. RM 29, cf. 28-29.

39. RM 5.

40. Cf. al respecto las interesantes reflexiones de G. Comeau, que insiste en el hecho de que las cristologías contemporáneas han hecho de la cruz el lugar de la revelación del Dios Trinidad, es decir, la revelación de las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Más aun, puede decirse que, apelando a la categoría de filiación, to-

### 3. Unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo

A la tesis, también frecuente, que niega la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo,<sup>41</sup> el documento opone que “debe ser *firmemente creída*, como dato perenne de la fe de la Iglesia, la proclamación de Jesucristo, Hijo de Dios, Señor y único salvador, que en su evento de encarnación, muerte y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la salvación, que tiene en él su plenitud y su centro” (DI 13a).

Semejante afirmación tiene, como puede fácilmente suponerse, amplio apoyo en la Escritura (cf. DI 13b-c) y en el propio dinamismo histórico y pastoral de la Iglesia que llevó a los cristianos a anunciar esta verdad a Israel y, posteriormente, al paganismo (cf. DI 13d), dinamismo y conciencia que llevan a afirmar al propio Vaticano II en *Gaudium et spes* con toda firmeza y contundencia que “no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre (que el de Cristo) en el que sea posible salvarse (cf. 2 Cor 5, 15)”<sup>42</sup> (ibíd.).

De todo esto, el texto concluye otra tesis:

Debe ser, por lo tanto, *firmemente creída* como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios uno y trino es ofrecida

---

do ser humano está llamado a convertirse en Hijo del Padre en el Espíritu. La pregunta sería, en este contexto, si las diversas tradiciones religiosas pueden ser caminos que conduzcan al nacimiento de cada hombre a la singularidad de Hijo de Dios y a la fraternidad con todos. La respuesta debe ser naturalmente que sí. Pero no es suficiente una respuesta general, *a priori*, que no tenga en cuenta la diferencia entre las diversas tradiciones religiosas y la tradición cristiana, fundamentalmente la bíblica, que ha de servir de parangón. Íd., “La christologie à la rencontre de la théologie des religions”, en *Etudes* (julio-agosto 2000, N° 3931-2) pp. 66-68. Cf. 57-63.

41. La afirmación de Jesucristo como único salvador de la humanidad entera se opone a la tesis teológica que justifica el pluralismo religioso no sólo de hecho, sino también de derecho, y que, por consiguiente, niega la universalidad salvífica del Verbo encarnado. Esta tesis relativista del misterio cristiano ha sido defendida desde hace años por John Hick, quien habla del “mito del Dios encarnado” (cf. Íd., *The Myth of God Incarnate*, Londres, SCM Press, 1977), y por Paul Knitter que califica de mito a la unicidad cristiana (cf. J. HICK - P. KNITTER [eds.], *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 1987).

42. GS 10. El texto cita también a S. Agustín cuando afirma que fuera de Cristo, “camino universal de salvación que nunca ha faltado al género humano, nadie ha sido liberado, nadie es liberado, nadie será liberado”: *De Civitate Dei* 10, 32, 2: CCSL 47, 312.

y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios (DI 14a).

La mediación única y universal de Cristo no excluye sino, antes bien, suscita en las criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única; y es sugestivo que, para fundamentar esta afirmación se cite la mediación de María, la Virgen, tal como la expone el Vaticano en *Lumen gentium*.<sup>43</sup> Esto tiene, desde luego, su correspondiente papel en la reflexión acerca de otras expresiones religiosas no cristianas, en concreto, al abrir el camino a la teología a explorar “si es posible, y en qué medida, que también figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación” (DI 14b). Ello no obstante, se impone, en este campo, la máxima cautela para asegurar que “aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, estas, sin embargo, cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias”.<sup>44</sup>

La Declaración, evidentemente, no quiere ni mucho menos frenar el debate teológico, que sigue estando plenamente abierto, pero sí intenta cerrar algunos callejones sin salida. No se ignora, en efecto, que la investigación contemporánea discute frecuentemente el empleo en teología de términos como “unicidad”, “universal”, “universalidad”, “absoluto”, “completo”, “definitivo”, “decisivo”, etc., porque su uso “daría la impresión de un énfasis excesivo acerca del valor del evento salvífico de Jesucristo con relación a las otras religiones. Pero, en realidad, “con este lenguaje se expresa simplemente la fidelidad al dato revelado, pues constituye un desarrollo de las fuentes mismas de la fe” (DI 15a). Este lenguaje expresa simplemente la fidelidad al dato revelado. Por eso, se debe decir, con razón, que Jesucristo tiene un significado y un valor singular, único, universal y absoluto para todo el género humano.<sup>45</sup>

Sin negar que es necesario un cierto desarrollo y explicación para que sea dada a estas afirmaciones el valor adecuado, es indispen-

43. Cf. 62.

44. RM 5.

45. Cf. A. AMATO, “Unicidad y universalidad del misterio salvífico de Cristo”, en *L'Osservatore Romano* (ed. española) N° 43, 27/10/2000, pp. 10-11.

sable ser conscientes de que, por fidelidad a la verdad, no es posible prescindir de ellas.<sup>46</sup>

### III. La mediación de la Iglesia en la economía de la salvación

La sección eclesiológica tiene, como la cristológica, tres capítulos dedicados, respectivamente, a la “unicidad y unidad de la Iglesia” (IV), al desarrollo de las relaciones entre “Iglesia, reino de Dios y reino de Cristo” (V) y, finalmente, al tema de “La Iglesia y las religiones en relación con la salvación” (VI). Con toda evidencia, los contenidos doctrinales de esta sección están en estrecha relación con la cristología y, en cierto sentido, en ella se apoyan. Veamos las principales tesis.

#### 1. La Iglesia: una y única

Este capítulo, de fuerte contenido ecuménico, tiene dos números y tres preocupaciones centrales: que “en conexión con la unicidad y la universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo, debe ser *firmemente creída* como verdad de fe católica la unicidad de la Iglesia por él fundada” (DI 16b); que “los fieles están *obligados a profesar* que existe una continuidad histórica radicada en la sucesión apostólica entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia Católica”, ya que esta Iglesia (fundada por Cristo) “subsiste (*subsistit in*) en la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él<sup>47</sup>” (DI 16c), y, finalmente, establecer la importancia –y la relación– de las otras Iglesias y comunidades cristianas con esta Iglesia una y única, en orden a la mediación de la salvación (cf. DI 17). Analicemos esta temática con cierto detenimiento.

La Declaración comienza el número 16 afirmando que el Señor Jesús, a quien llama –nuevamente– “único salvador”, no se limitó a establecer una simple comunidad de discípulos sino que constituyó a la Iglesia como “*misterio salvífico*”, con lo que, *de facto*, afirma

46. Cf. P. EYR, “Le dialogue interreligieux occasionne une recherche théologique et philosophique plus foisonnante. Introduction à l’édition française de la Déclaration *Domini Iesus*”, en *La documentation catholique*. 15/10/2000, N° 2234, p. 875.

47. Es la afirmación de LG 8b.

que “la plenitud del misterio salvífico de Cristo pertenece también a la Iglesia, inseparablemente unida a su Señor” (DI 16a). Aunque el texto no lo aclare debe entenderse, desde luego, que se trata de una plenitud derivada, subordinada y fundada en la propia plenitud de Cristo.

Más aun, valiéndose de las metáforas bíblicas del “cuerpo” y de la “esposa”, así como de la conocida imagen agustiniana del “Cristo total”, se expresa la idea de la inseparabilidad entre Cristo y la Iglesia y de la continuidad de presencia y operación del uno sobre la otra.

De aquí se desprende, justamente, la verdad de la “unicidad” de la Iglesia fundada por Cristo. Recurriendo al Símbolo, se expresa que: “Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa: ‘una sola Iglesia católica y apostólica’”.<sup>48</sup> Además, por si hiciera falta una ulterior justificación, se agrega todavía: “...las promesas del Señor de no abandonar jamás a su Iglesia (cf. Mt 16, 18; 28, 20) y de guiarla con su Espíritu (cf. Jn 16, 13) implican que, según la fe católica, la unicidad y la unidad, como todo lo que pertenece a la integridad de la Iglesia, nunca faltarán<sup>49</sup> (DI 16b).

En este supuesto, la Iglesia aparece no sólo como una comunidad de salvados, sino también –y en primer lugar– como un *misterio salvífico*, es decir, como lugar privilegiado de la presencia y de la acción salvífica de Cristo en la historia humana. Ella es, a la vez, “sociedad provista de órganos jerárquicos y [...] cuerpo místico de Cristo”.<sup>50</sup> Esta composición divino-humana, como aclara el Vaticano II en *Lumen gentium* 8, hace que los elementos formen una realidad compleja que, por lo mismo, se la compara por analogía al misterio del Verbo encarnado y así se entiende cómo el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca.

No sin razón se comienza en la Declaración subrayando uno de los principios fundamentales de la eclesiología del Vaticano II: la dimensión sacramental de la Iglesia, principio que –digámoslo de paso– constituye el fundamento de su realidad comunional. Esta di-

48. *Símbolo de la Fe*: DS 48.

49. Esta afirmación se apoya en el Vaticano II (UR 4) y en la Encíclica de Juan Pablo II *Ut unum sint* 11.

50. LG 8a.

mención sostiene, en el fondo, todo el capítulo IV del documento y resulta decisiva a la hora de juzgar tendencias de interpretación histórico-sociológicas que siempre entrañan el peligro de reducir la realidad de la Iglesia al omitir, precisamente, su dimensión mística y soteriológica.

La segunda preocupación del documento es dejar en claro, con *Lumen gentium*, que hay una continuidad histórica, basada en la sucesión apostólica, entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia Católica en la que aquella "subsiste" (*subsistit in*). Como el propio texto se ocupa de señalar "con la expresión '*subsistit in*', el Concilio Vaticano II quiere armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado, que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia Católica y, por otro lado, que "fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad",<sup>51</sup> ya sea en las Iglesias como en las comunidades separadas de la Iglesia Católica" (DI 16c).

Conociendo las dificultades de interpretación de la fórmula *subsistit in* la Declaración precisa, en una nota a pie de página, valiéndose de otro documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>52</sup> que:

Es, por lo tanto, contraria al significado auténtico del texto conciliar la interpretación de quienes deducen de la fórmula *subsistit in* la tesis según la cual la única Iglesia de Cristo podría también subsistir en otras Iglesias cristianas. "El Concilio había escogido la palabra *subsistit* precisamente para aclarar que existe una sola subsistencia de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen sólo *elementa Ecclesiae*, los cuales siendo elementos de la misma Iglesia tienden y conducen a la Iglesia Católica" (DI 16c, nota 56).<sup>53</sup>

51. LG 8b.

52. Notificación sobre el volumen "Iglesia, carisma y poder" del P. Leonardo Boff, 13/3/1985: AAS 77 (1985) 756-762.

53. Esta interpretación de la fórmula de LG 8b me parece adecuada y, por lo tanto, no entiendo la crítica de J. I. González Faus a la "interpretación restrictiva [de la *Dominus Iesus*], de la frase del Vaticano II sobre la Iglesia que 'subsiste' en la Iglesia romana, y que el documento va interpretando de manera que casi termina en una identificación", y tampoco creo justa la acusación que hace a la Declaración de "cierto eclesiocentrismo" y al pontificado de Juan Pablo II de "pontificado del miedo". Íd., "La cruz de la *Dominus Iesus*", en *La Vanguardia*, 20/10/00, p. 52.

Sin llegar a estos extremos puede decirse, sin embargo, que la antedicha fórmula no ha sido interpretada de la misma manera por todos los comentaristas ya que, mientras algunos han dado a la expresión el carácter filosófico técnico de "subsistencia",<sup>54</sup> otros, sin embargo, traducen el *subsistit in* por "está presente" o bien "permanece". Ahora bien, si se tienen en cuenta las indicaciones de la comisión teológica del Vaticano II, bien que el Concilio al proponer "subsiste en" en lugar de "es" —que fue una anterior redacción del texto del n. 8 de *Lumen gentium* luego desechada— no explique directamente qué contenido quiere darle a la nueva expresión, estas parecen favorecer el "está presente", ya que en la *Relación*, comentando los contenidos principales del capítulo primero, al llegar al n. 8 los resume así: "La Iglesia es única, y en esta tierra *está presente* ("adest") en la Iglesia Católica, aunque fuera de ella se encuentren elementos eclesiales".<sup>55</sup>

Esta interpretación, por lo demás, se ve apoyada por dos pasajes del Decreto *Unitatis redintegratio*. El primero, en el contexto de una exhortación a remover los obstáculos que impiden la perfecta comunión, habla de "aquella unidad de una y única Iglesia que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia, y que creemos que subsiste indefectible en la Iglesia Católica (*in Ecclesia catholica subsistere credimus*)".<sup>56</sup> El segundo pasaje, refiriéndose a la ruptura de las Iglesias de la reforma afirma: "Entre aquellas en las que las tradiciones y estructuras católicas continúan subsistiendo en parte (*in quibus traditiones et structurae catholicae ex parte subsistere pergunt*), ocupa lugar especial la Comunión anglicana".<sup>57</sup>

Queda por delante, para culminar la exposición de este capítulo IV, hacer referencia a la relación de las demás Iglesias y confesiones cristianas con la única Iglesia de Cristo y a su papel en la economía de la salvación.

El n. 17 comienza recogiendo la tesis principal: "Existe, por lo tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión

54. La traducción castellana de los documentos del Vaticano II publicada por la BAC en 1970 traduce por "subsiste". Cf. LG 8b.

55. *Acta Synodalia Concilii Vaticani III/1*, 76.

56. N. 4c.

57. N. 13b.

con él". La afirmación, tomada de la Declaración *Mysterium Ecclesiae* 1 de la misma Congregación para la Doctrina de la Fe, recoge, literalmente, *Lumen gentium* 8. A partir de esta tesis son examinados dos tipos de comunidades: las Iglesias y las comunidades eclesiales.

De las Iglesias que, aun no estando en perfecta comunión con la Iglesia Católica, se mantienen, sin embargo, unidas a ella "por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la eucaristía válidamente celebrada" se afirma que "son verdaderas Iglesias particulares" y se recurre, para probarlo, a *Unitatis redintegratio* 14-15 y a la Carta de la Congregación *Communione notio*. Se trata, evidentemente, de las Iglesias Ortodoxas de las que —sin nombrarlas— se dice que "en estas Iglesias está presente y operante la Iglesia de Cristo, si bien falte la plena comunión con la Iglesia Católica al rehusar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejercita objetivamente sobre toda la Iglesia el Obispo de Roma" (DI 17a).<sup>58</sup> Por consiguiente, ha de afirmarse que existen Iglesias particulares católicas de rito latino y de rito oriental, e Iglesias particulares no católicas.

En pleno acuerdo con el espíritu y la letra del Vaticano II, las puertas del ecumenismo verdadero quedan abiertas y no podría ser de otro modo ya que el Concilio, en *Unitatis redintegratio*, ha declarado explícitamente que:

Además de los elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia, se pueden encontrar algunos, más aun, muchísimos y muy valiosos (*plurima et eximia*) fuera del recinto visible de la Iglesia Católica.<sup>59</sup>

Otra es, sin embargo, la situación de las comunidades que no han conservado ni el episcopado ni la eucaristía, ya que de ellas se dice que "no son Iglesia en el sentido propio", lo que no impide afirmar la validez de su bautismo y que "están en una cierta comunión, si bien imperfecta, con la Iglesia" (DI 17b).

Hay que reconocer que esta precisión es la que más reacciones negativas ha suscitado entre los no católicos, e incluso entre algunos católicos. Se trata de un tema que exigiría de suyo una mayor precisión teológica pero, a favor de la Declaración, hay que decir

58. La afirmación se fundamenta en la Constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I (DS 3053-3064) y en *Lumen gentium* 22.

59. UR 3b.

que ateniéndose al texto rigurosamente, como hay que hacerlo, aquí sólo se afirma que dichas comunidades *no son Iglesias particulares en sentido propio*. De ningún modo es lícito deducir de aquí que el texto afirme, o dé a entender, que las mismas no tengan ninguna relación con la Iglesia o carezcan, en absoluto, de algunos aspectos y elementos de eclesialidad.

El ecumenismo, cuando es auténtico, debe establecerse en base a verdad y, en este sentido, cabe recordar la afirmación de Juan Pablo II en *Ut unum sint*: “Los elementos de esta Iglesia ya dada existen, juntos, en su plenitud, en la Iglesia Católica y, sin esta plenitud, en las otras comunidades”.<sup>60</sup> Por duras que parezcan estas palabras, están de acuerdo con las afirmaciones del Vaticano II en *Unitatis redintegratio*:

Porque únicamente por medio de la Iglesia Católica de Cristo, que es el auxilio general de salvación, puede alcanzarse la total plenitud de los medios de salvación. Creemos que el Señor encomendó todos los bienes de la Nueva Alianza a un único Colegio apostólico, al que Pedro preside, para constituir el único Cuerpo de Cristo en la tierra, al cual es necesario que se incorporen plenamente todos los que de algún modo pertenecen ya al pueblo de Dios.<sup>61</sup>

El último párrafo del capítulo saca las lógicas conclusiones:

Por lo tanto, los fieles no pueden imaginarse la Iglesia de Cristo como la suma diferenciada y de alguna manera unitaria al mismo tiempo de las Iglesias y Comunidades eclesiales; ni tienen la facultad de pensar que la Iglesia de Cristo hoy no existe en ningún lugar y que, por lo tanto, deba ser objeto de búsqueda por parte de todas las Iglesias y Comunidades (DI 17c).

Ello no obstante –digamos para concluir–, la Declaración reconoce explícitamente el “sentido y el valor en el misterio de la salvación” que tienen las Iglesias y Comunidades separadas y lo hace recurriendo –una vez más– a un texto de *Unitatis redintegratio* en el que se afirman dos cosas: que el Espíritu de Cristo se sirve de ellas para la salvación y que su poder deriva de la misma plenitud y verdad que se confió a la Iglesia Católica<sup>62</sup> (DI 17c).

60. UR 14.

61. UR 3e.

62. UR 3d.

## 2. La Iglesia y el reino de Dios

Este breve capítulo tiene dos números. El primero (n. 18) recoge sintéticamente la doctrina de *Lumen gentium* 3, 5 y 9 que estructura en algunas tesis. La primera atañe a la misión de la Iglesia: anunciar el reino de Cristo y de Dios y establecerlo en medio de todas las gentes. La segunda es que, si bien la Iglesia no es sin más el reino de Dios sino “el reino de Cristo presente ya en misterio” según la fórmula de LG 3, constituye, sin embargo, en la tierra el *germen e inicio* de esta realidad de suyo escatológica y, por lo mismo, dinámica (cf. DI 18a).

El segundo párrafo del n. 18, aun reconociendo que no se deducen, ni de los textos bíblicos ni de los testimonios patrísticos ni del mismo Magisterio “significados unívocos para las expresiones *Reino de los cielos, reino de Dios y reino de Cristo*, ni de la relación de los mismos con la Iglesia” afirma, sin embargo, que ninguna de las posibles y legítimas explicaciones teológicas de estos argumentos “puede negar o vaciar de contenido en modo alguno la íntima conexión entre Cristo, el Reino y la Iglesia”. La inmediata consecuencia de una separación entre Cristo y el Reino afectaría tanto al significado del Reino que podría transformarse en algo “puramente humano o ideológico” como la “identidad de Cristo, que no aparece como el Señor al cual debe someterse todo (cf. 1 Cor 15, 27)”. Por otra parte, tampoco puede separarse el Reino de la Iglesia que, aunque ciertamente se distingue de Cristo y del Reino, es, sin embargo, por voluntad del mismo Señor, germen, signo e instrumento de este Reino (DI 18b).

La relación indivisible entre la Iglesia y el Reino debe, por consiguiente, ser afirmada. Pero ello no debe hacer olvidar que es indebida y errónea toda identificación entre el Reino y la realidad visible de la Iglesia. Dicho de otra manera, ello implica –y la Declaración lo reconoce explícitamente valiéndose de un texto de *Redemptoris missio*<sup>63</sup>– que no se debe excluir “la obra de Cristo y del Espíritu Santo fuera de los confines visibles de la Iglesia” y es que el Reino, en realidad, interesa a todos, “a las personas, a la sociedad, al mundo entero”. Se trata, en el fondo, de la manifestación y realización del designio de salvación en toda su plenitud.<sup>64</sup> Quien trabaja por el

63. RM 18.

64. Cf. RM 15.

Reino colabora en esta obra, "reconoce y favorece el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma" (DI 19a).

Cualquiera sea la explicación teológica que, legítimamente, se quiera dar a la relación, por cierto compleja, entre reino de Dios, reino de Cristo e Iglesia, el texto quiere evitar tres acentuaciones unilaterales que llevan a distorsionar dichas realidades. La primera es la llamada posición "reino-céntrica" que pone el acento en una Iglesia que "se dedica a testimoniar y servir al Reino" pero que "no piensa en sí misma". No infrecuentemente esta posición, de la que se reconocen algunos elementos positivos, acaba dejando "en silencio a Cristo" para dejar lugar a un "teocentrismo". Como, evidentemente, hablar explícitamente de Cristo puede ser difícil para "quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera sea su nombre" se acentúa esta perspectiva que, a todas vistas, entraña un manifiesto relativismo y, en estricta consecuencia con este acento, se privilegia el misterio de la creación, "que se refleja en la diversidad de culturas y creencias", pero "no se dice nada sobre el misterio de la redención". La justificación para estas posturas es la necesidad de rechazar "un supuesto eclesiocentrismo del pasado" y porque consideran a la Iglesia misma "sólo un signo, por lo demás no exento de ambigüedad"<sup>65</sup> (DI 19b).

En el discurso que se viene desarrollando resulta evidente la conexión entre la dimensión misterioso-sacramental de la Iglesia, principio de su realidad comunitaria y de su función soteriológica (cap. IV), y la realidad de su misión salvífica concretada en su papel de anunciar el reino de Cristo y de Dios y establecerlo en medio de todas las gentes (cap. V). La Iglesia tiene, ciertamente, una función vicaria, es instrumento de Cristo para llevar adelante el designio salvífico de Dios que la comprende de manera eminente pero que ella de ninguna manera agota. Por ello mismo es indispensable dedicar algún esfuerzo a la reflexión sobre el papel de las religiones en la salvación. Es lo que la Declaración hará en el último capítulo de la sección eclesiológica.

65. Cf. RM 15.17.

### 3. La Iglesia y las religiones en la economía salvífica

El último capítulo de la *Dominus Iesus* (VI) tiene tres números. El primero (20), dedicado a exponer la doctrina tradicional acerca de la necesidad de la Iglesia para la salvación y su carácter de sacramento universal de salvación; el segundo (21) aborda el tema de la capacidad salvífica de las religiones y, finalmente, el tercero (22), la necesidad de la misión *ad gentes*.

El capítulo, como lo indican las palabras del comienzo, está orientado a establecer algunos puntos necesarios “que debe seguir la reflexión teológica en la profundización de la relación de la Iglesia y de las religiones con la salvación” (DI 20a).

Lugar principal ocupa la contundente afirmación del Vaticano II que la Declaración hace suya: “Ante todo debe ser *firmemente creído* que la Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación”. Esta doctrina de *Lumen gentium* 14a –afirma el texto– “no se contraponen a la voluntad salvífica de Dios de modo que, citando un pasaje de *Redemptoris missio*, se concluye afirmando que ‘por lo tanto, es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación’ ”<sup>66</sup> (DI 20b).

La voluntad salvífica universal de Dios es una verdad que tiene una importancia teológica de primer orden y que se encuentra claramente expresada en la Escritura en el conocido texto de san Pablo a Timoteo: “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tim 2, 4). Queda claro que nadie puede alcanzar la salvación fuera de Cristo. Antes de la encarnación, la voluntad salvífica universal de Dios se realiza en atención a los futuros méritos de Cristo a través de la respuesta moral-religiosa personal de cada individuo. Después de la encarnación, la voluntad salvífica universal ha tomado forma concreta y se ha concentrado en Cristo y en la fe en él; fe que, ciertamente, puede ser también implícita, pero que tiene que existir ya que la misma es –para decirlo técnicamente– necesaria con necesidad de medio “*in re*” y no sólo de precepto. Cristo es el centro de la historia de la humanidad y todos aquellos que han creído, creen y creerán en él, forman

66. RM 9. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 846-847.

parte de lo que podríamos denominar la historia especial de la salvación que, sin embargo, aunque distinguida no puede ser separada de la historia universal de la salvación que abarca a los hombres insertados en la historia religioso-cultural que, ciertamente, desborda los límites de la fe explícita y del cristianismo.

Lo que hemos llamado historia especial de salvación representa algo absoluto, pero que incluye de alguna manera las otras religiones. Ciertamente, es esencial la distinción entre historia especial de la salvación, que es aquella que revela el plan salvífico de Dios escondido durante siglos y ahora revelado en Jesucristo (cf. Ef 3, 9-12), e historia universal que abarca a muchos hombres y pueblos que viven aún en la ignorancia respecto de Cristo y de la salvación ofrecida en él pero que, no obstante ello, pueden salvarse en virtud de la gracia del mismo Cristo, gracia que, ciertamente, según la propia Declaración, está relacionada, bien que sea de modo misterioso, con la Iglesia (cf. DI 20c).

La Iglesia, de la que se afirma su necesidad respecto a la salvación, tiene una necesidad que, a diferencia de la fe, puede ser calificada técnicamente como necesidad “de medio pero no sólo en la cosa sino también en el deseo”, puede haber, en efecto, un “*votum ecclesiae*” y ello bastaría para alcanzar la salvación y, ciertamente, no al margen de la Iglesia sino “en” y “por” la Iglesia, aunque dicha mediación no suponga la explícita incorporación a ella por medio del bautismo. De todos modos, lo importante de esta doctrina es afirmar que existe una diferencia esencial entre el cristianismo y las demás religiones, las cuales, por importantes que sean sus intuiciones, se encuentran siempre en un cierto estado de ignorancia respecto a los planes de Dios. Ello no quiere decir, ni mucho menos, que sean inútiles para la salvación, pero debe afirmarse que sólo representan una “preparación evangélica” o una concreta manifestación de la “pedagogía divina” respecto de la salvación.

En este contexto debe ser recordado, con el documento y el Vaticano II, que “la Iglesia es *sacramento universal de salvación*”.<sup>67</sup> Ella es sacramento en el sentido en que es, a la vez, “signo” e “instrumento”, es decir, “causa” de la salvación. La diferencia con Cristo es que este es mediador, siempre en el plano de la eficiencia, por así decirlo, en sentido pleno. La Iglesia, por el contrario, es media-

67. LG 48.

ción, también eficiente, pero instrumental, ministerial. Sin embargo, esta mediación es indispensable en el plano histórico, porque ha sido querida por Dios explícitamente y obliga a la Iglesia a la misión, es decir, al anuncio del Evangelio a toda la humanidad. La mediación de la Iglesia es indefectible, porque en ella actúa el mismo Cristo, pero es perfectible. Hay en ella aspectos visibles e invisibles que la configuran como realidad teándrica, por la analogía con el Verbo encarnado (LG 8a). Sin negar que fuera de la Iglesia existe un régimen de gracias personales, de las que las religiones son un medio, hay que decir que la Iglesia, como sacramento universal de salvación, es portadora del don absoluto hecho por Dios al mundo que es Jesucristo. En ese sentido, la misión prosigue la comunicación que Dios hizo con la Encarnación, la Pascua y Pentecostés.<sup>68</sup> Para decirlo con una palabra, los no-cristianos poseen una gracia salvífica que proviene de Cristo y que guarda una misteriosa relación con la Iglesia. Más aun, la Iglesia es la perfecta realización de las aspiraciones secretas de las religiones, de allí la importancia del encuentro de cada hombre con ella y con Cristo, y la imperiosa necesidad de la misión.

El n. 21 recuerda que el Vaticano II, en *Ad gentes* 7, ha afirmado que Dios otorga por medio de Cristo y en el Espíritu la gracia a los no cristianos “por caminos que él sabe” (n. 7). Este argumento –lo reconoce explícitamente el texto– se “está tratando de profundizar”. Ello no obstante, tomando pie de lo afirmado en el capítulo anterior acerca de las relaciones entre Iglesia, reino de Dios y reino de Cristo, se saca aquí como conclusión que “sería contrario a la fe católica considerar la Iglesia como *un camino* de salvación al lado de aquellos constituidos por las otras religiones [que] serían complementarias a la Iglesia, o incluso substancialmente equivalentes a ella, aunque en convergencia con ella en pos del reino escatológico de Dios” (DI 21a). La afirmación no requiere especial comentario, ya que se encuentra claramente en la línea de todo cuanto ha venido siendo expuesto por la Declaración. Pero esta afirmación no impide reiterar el reconocimiento de que “las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios”,<sup>69</sup> pero a las que no es posible atribuir un “origen divino” ni una eficacia “*ex opere operato*”, que “es propia de los sacramentos cris-

68. Cf. LG 17.

69. Cf. AG 11; Nae 2, en las que se reconoce en ellas “semillas del Verbo”.

tianos”, no pudiéndose olvidar tampoco, por otra parte, que algunos ritos no cristianos “en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. 1 Cor 10, 20-21) constituyen más bien un obstáculo para la salvación”<sup>70</sup> (DI 21b).

Para concluir, en el último número del presente capítulo, la Declaración recuerda que “Dios ha establecido la Iglesia para la salvación de *todos los hombres* (cf. Hech 17, 30-31),<sup>71</sup> y, aun reconociendo una vez más el respeto debido a las religiones, excluye la mentalidad indiferentista “marcada por un relativismo religioso que termina por pensar que una religión es tan buena como otra”.<sup>72</sup> Con ello se reconoce efectivamente que las religiones no cristianas contienen auténticos valores morales y espirituales que constituyen una verdadera preparación al Evangelio. Estos valores, purificados y elevados por la gracia, pueden ser un medio para llegar a un acto de fe y de caridad necesario para la salvación. Más aun, afirmar que las religiones preparan al Evangelio significa reconocer en ellas una relación real que las ordena a Cristo, pero que sólo la proclamación del Evangelio puede llevar a la plenitud. Pero no puede decirse que las religiones sean “camino de salvación”. Las religiones están –por duro que parezca– subordinadas al cristianismo, en el sentido en que son asumidas por él, que es capaz de incluirlas sin eliminarlas ni mutilarlas. El cristianismo las incluye según la analogía de la encarnación.

La unión en Cristo de las naturalezas divina y humana en una persona indivisible explica la didáctica del encuentro entre las religiones, que consiste en una distinción sin separación, para una unión sin confusión. La distinción impide caer en el sincretismo, el concordismo y la confusión, mientras que la integración o asunción se opone al exclusivismo y sostiene la universalidad del cristianismo<sup>73</sup> (DI 22a).

El texto afirma que “si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, también es cierto que objetivamente se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos” (ibíd.). La frase es dura y tomada de Pío XII y ha sido califica-

70. RM 55.

71. Cf. LG 17; RM 11.

72. RM 36.

73. M. DHAVAMONY, sj, “La Iglesia y las religiones en relación con la salvación”, en *L'Osservatore Romano* (ed. española), N° 45, 10/11/2000, p. 10.

da de desgraciada,<sup>74</sup> pero, a favor del texto, hay que decir que se aclara que ello toca al plano objetivo y no subjetivo y que se recuerda, con *Lumen gentium* 14, que los católicos pueden estar objetivamente en mejores condiciones porque conocen explícitamente la fe y subjetivamente llegar a la condenación si no son consecuentes con ella: “No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia ‘en cuerpo’ pero no en corazón”.<sup>75</sup>

El párrafo final del n. 22 está dedicado a destacar la importancia de la misión *ad gentes* que, “también en el diálogo interreligioso conserva íntegra, hoy como siempre, su fuerza y su necesidad”. Pero destaca, en primer lugar, que dicho diálogo “no obstante forme parte de la misión evangelizadora, constituye sólo una de las acciones de la Iglesia en su misión *ad gentes*”.<sup>76</sup> No cabe duda de que la Iglesia debe proseguir con el diálogo interreligioso, cuya “paridad, que es el presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales, ni mucho menos a Jesucristo, que es el mismo Dios hecho hombre comparado con los fundadores de otras religiones”. Lo que está en juego aquí es la distinción, por cierto esencial, entre el cristianismo y las otras religiones. Hay paridad en la dignidad, pero no en la verdad, porque la Iglesia Católica tiene, en Jesucristo, la plenitud de la verdad que ella debe anunciar. Por ello mismo no basta con dialogar sino que es indispensable, al mismo tiempo, “anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor y proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo” (DI 22b).

Juan Pablo II, en efecto, ha destacado en *Tertio millennio adveniente*:

*El punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones [...]. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo.*

74. Cf. por ejemplo, J. I. GONZÁLEZ FAUS, “La cruz de la *Dominus Iesus*”, art. cit., p. 52.

75. LG 14b.

76. El texto cita explícitamente *Redemptoris missio* 55.

Por ello concluye:

*El Verbo encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia (TMA 6a).*

El cristianismo, así, trasciende las religiones de tres modos: por el origen, por el contenido de la fe y por los medios de salvación. Por el origen, en cuanto no es producto del impulso religioso del ser humano –como acabamos de mostrar con Juan Pablo II– sino que surgió por intervenciones divinas en la historia. Por el contenido de su fe, dada la novedad de su contenido doctrinal, ético y ritual, evidente por la revelación de verdades inalcanzables para la razón humana. Finalmente, los medios de salvación se concentran en la Iglesia que es ella misma sacramento, es decir, signo e instrumento de la gracia salvífica de Jesucristo.<sup>77</sup>

Va de suyo, entonces, lo que afirma la Declaración para cerrar el capítulo: “La certeza de la voluntad salvífica universal de Dios no disminuye sino aumenta el deber y la urgencia del anuncio de la salvación y conversión al Señor Jesucristo” (DI 22b).

#### IV. Conclusión

La *Dominus Iesus* se cierra con una breve conclusión en tres párrafos sintéticos pero con afirmaciones contundentes.

El primero destaca que su propósito, en sintonía con lo dicho en la introducción, no ha sido otro que cumplir con un deber apostólico que es el de seguir –a ejemplo de san Pablo (cf. 1 Cor 15, 3)– la tradición. Y, por lo mismo, en esta línea se afirma: “Frente a propuestas problemáticas o incluso erróneas, la reflexión teológica está llamada a confirmar de nuevo la fe de la Iglesia y a dar razón de su esperanza en modo convincente y eficaz” (DI 23a).<sup>78</sup>

El segundo aborda, de la mano de la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, el difícil tema de la verdadera religión afirmando sin presunción alguna, pero también sin ningún falso pudor:

77. Cf. M. DHAVAMONY, sj, “La Iglesia y las religiones en relación con la salvación”, en *L'Osservatore Romano* (ed. española), N° 45, 10/11/2000, p. 11.

78. Cf. DI 3b.

Los padres del Concilio Vaticano II, al tratar el tema de la verdadera religión han afirmado: “Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica [*Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia*], a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres, diciendo a los apóstoles: *Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado* (Mt 28, 19-20). Por su parte, todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla”<sup>79</sup> (DI 23b).

Una vez más, por si hiciera falta abundar en el argumento, la necesidad del anuncio misionero reiteradamente presente en el texto.<sup>80</sup>

Para finalizar, dos afirmaciones que pueden resumir, en pocas palabras, el incomparable papel de Cristo en la obra de la salvación: que su revelación “continuará siendo en la historia la verdadera estrella que orienta a toda la humanidad [ya que] la verdad que es Cristo se impone como autoridad universal”; además, “el misterio cristiano supera de hecho las barreras del tiempo y del espacio, y realiza la unidad de la familia humana”. Jesucristo, en verdad, “derriba los muros de división y realiza la unificación de forma original y suprema mediante la participación en su misterio; y este es el motivo por el que la Iglesia, por él formada, puede decir con san Pablo a todos: ‘Ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios’ (Ef 2, 19)” (DI 23c).

El problema de fondo, que subyace a todo el documento aunque apenas sea aludido, es la pretensión del cristianismo no solamente de ser “una religión verdadera” porque es conforme a aquello que, según la razón, es una verdadera religión como, por ejemplo, estar fundada por Dios y ser derivada de él, conducir al hombre a unirse a Dios y a entrar en comunión con él por la plegaria o ver en el hombre la imagen de Dios y, por lo tanto, conducir a amar a los hombres, a todos los hombres, sin ninguna distinción. A esto, sin duda, corresponde lo que podríamos llamar la “idea” del cristianismo, aunque su traducción histórica no haya carecido de deficiencias. La pretensión del cristianismo va más allá: de hecho, afirma ser no sólo “una” ver-

79. DH 2a.

80. Cf. DI 1a; 22b.

dadera religión entre las otras, sino ser “la” verdadera religión, por lo tanto, la “única” religión que Dios ha querido y quiere para todos los hombres.

Ciertamente, el cristianismo es consciente de que su pretensión puede aparecer y ser juzgada como fruto de la soberbia y resultar ofensiva para las religiones no cristianas. Pero ello no obstante, siente el deber de considerarse y presentarse así. El punto decisivo –y más difícil– es que es una religión revelada. Es verdad que otras religiones, como el judaísmo, el Islam y el hinduismo afirman ser religiones reveladas. Pero, aun en este punto, hay una diferencia esencial en el cristianismo: la revelación divina se encarna en una persona histórica que se presenta como la Verdad. En cambio, en las otras religiones, los fundadores se han presentado como “profetas”, es decir, como portadores de una verdad de parte de Dios, pero ninguno de ellos como la encarnación viviente de la revelación divina.

Todo esto es verdad, pero fuerza es reconocer que al afirmarlo vamos más allá de la razón filosófica y de la verdad histórica para adentrarnos en el campo de la fe. Las pruebas de naturaleza racional no son suficientes para sustentar esta afirmación de modo contundente si bien es cierto que pueden darse para ello motivos de credibilidad que ayudan a comprender la razonabilidad y plausibilidad de los antedichos enunciados. Sea lo que fuere, por obediencia a la verdad de fe y aun por respeto a la dignidad de quienes participan del diálogo interreligioso, es indispensable no renunciar a estos principios. Tan indispensable como evitar cualquier forma de fanatismo, no desvalorizar y mucho menos despreciar las otras religiones y no pretender tener la plena comprensión de la verdad religiosa que sólo se alcanzará, con la ayuda del Espíritu Santo, al final de los tiempos, en la escatología.<sup>81</sup>

La lectura cuidadosa y desprejuiciada de la Declaración *Dominus Iesus* podrá aportar luz en el difícil camino, tanto de la misión universal de la Iglesia como del siempre fecundo diálogo entre el cristianismo y las religiones no cristianas que la Iglesia, impulsada por el propio Magisterio y por la necesidad de los tiempos, lleva con esfuerzo adelante.

Alfredo H. Zecca

81. Para este tema, cf. el interesante editorial de *La Civiltà Cattolica*, cuaderno 3607 (7/10/2000), pp. 3-16.

## CRÓNICA 2000

### Noticias de profesores y alumnos

#### *Inauguración del año académico*

El 13 de marzo se inauguró el año académico 2000 con una santa misa concelebrada, que fue presidida por el Sr. Decano, Mons. Dr. Ricardo Ferrara, en la iglesia parroquial de la Inmaculada Concepción (Villa Devoto). A continuación tuvo lugar el acto académico donde el Sr. Decano disertó sobre el tema *Para una celebración trinitaria, eucarística y ecuménica del gran jubileo*, discurso que fue publicado en el número anterior de nuestra revista (cf. *Teología* 75 [2000/1] 7-16). El Vicedecano, Pbro. Dr. Carlos María Galli, expuso, a continuación, algunos datos informativos del año anterior y del ciclo que comenzaba.

#### *Colación de grados UCA*

El 3 de julio de 2000 tuvo lugar la trigésima octava Colación de Grados Académicos de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en la que fueron distinguidos los siguientes alumnos de la Facultad de Teología: con *medalla de oro*: Marcelo Gabriel Curiantun; con *diploma de honor*: Luciano Cabrera, Ricardo José Fernández Caride, Pablo Antonio Ponce.

### ***Nuevo Doctor en Teología***

César Carhuachín Guardia, quien cursara el doctorado en la Facultad de Teología y defendiera en ella su tesis doctoral, al cumplir con el requisito de la publicación de la misma, fue proclamado Doctor en Teología el 10 de abril de 2000.

### ***Licenciados en Teología***

Obtuvieron el grado de Licenciado en Teología en el año 2000: Juana Estela Segura, Octavio Peveraro, Agustín Espina, Lorenzo Agustín Cantero Espínola, José Luis D'Amico, Héctor Laffeuillade, Jorge Papanicolau, Ricardo Daniel Graneros.

### ***Promoción de profesores***

En el año 2000 fueron promovidos a la categoría de *Profesor Interino Adjunto*: Pbro. Lic. Carlos Accaputo, Pbro. Lic. Joaquín Arrieta, Pbro. Lic. Esteban Casella, Sra. Lic. María Marcela Mazzini, R. P. Lic. Andrés Motto, Pbro. Lic. Alejandro Puiggari, Pbro. Lic. Hugo Safo. Fueron promovidos a la categoría de *Profesor Extraordinario Asociado*: Pbro. Dr. Víctor Fernández, Pbro. Dr. Fernando Gil.

Fueron nombrados *Profesores Eméritos* los Señores Obispos: + Mons. Dr. Gerardo Farrell, Mons. Dr. José Ángel Rovai y Mons. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo.

### ***Fallecimiento***

El día 19 de mayo falleció Mons. Dr. Gerardo Farrell. En el "Recuerdo de Gerardo Farrell" escrito por Lucio Gera en la revista *Criterio* (n° 2252) podemos leer las huellas de quien fuera profesor de Teología Pastoral en nuestra Facultad. Ordenado sacerdote en 1960, estudió en Roma y en Lovaina sociología religiosa y ciencias económicas, respectivamente. Fue secretario de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) desde 1967 a 1972. Entre sus obras señalamos *Iglesia y Pueblo en Argentina. Historia de 500 años de Evangelización*; *Doctrina Social de la Iglesia*; *Argentina como cultura. Re-*

*flexiones sobre modernización y liberación; Magisterio Social Latinoamericano. Escribió con otros el Comentario a la "Evangelii nuntiandi" de Pablo VI. Fue también secretario de la Comisión Episcopal de Pastoral Social de 1982 a 1984 y de 1987 a 1993. Según Gera, tuvo "pasión por el hombre, pasión por el pueblo de Dios, dotes de liderazgo doctrinal y pastoral, su personalidad manifestaba un notable equilibrio, una sencillez y una bondad unidas a una seguridad interior. Pero fue sobre todo un hombre de arraigada fe cristiana".*

### **Visita del Decano**

El Sr. Decano de nuestra Facultad, Mons. Dr. Ricardo Ferrara, asistió a la creación de la Facultad de Teología del Instituto Teológico del Uruguay Mariano Soler (ITUMS), en la República Oriental del Uruguay.

## **Cursos**

### **Curso sobre el gran jubileo del año 2000**

Continuando con los cursos "*Caminando hacia el tercer Milenio I-IV*", realizados en años anteriores. Durante los meses de mayo y junio se llevó a cabo el curso de extensión *Memoria, presencia y profecía de Jesucristo al cruzar el umbral del nuevo milenio*. El último día se presentó el libro con el contenido de las nueve exposiciones del mismo: R. Ferrara - C. Galli (edits.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, Buenos Aires, Paulinas, 2000. Los títulos y autores de los trabajos son:

#### *1. El jubileo: memoria y actualización*

- "'Un año de gracia del Señor' (Lc 4, 19)". Mons. Lic. Luis Rivas.
- "'Hagan esto en memoria mía' (1 Cor 11, 24)". Pbro. Lic. Sergio Briglia.

“Jesucristo: Plenitud, Centro y Señor de la historia”. Pbro. Dr. Carlos Galli.

2. *El jubileo: fiesta y presencia*

“ ‘Glorificar a la Trinidad’ (TMA 55)”. Mons. Dr. Ricardo Ferrara.

“Encarnación y eucaristía”. Mons. Dr. Antonio Marino.

“Eucaristía: amor y comunión”. Pbro. Dr. Fernando Ortega.

3. *El jubileo: profecía y anticipo*

“La Buena Nueva y las ‘cosas nuevas’ ”. Pbro. Dr. Marcelo González.

“Hacia un mundo nuevo”. Pbro. Dr. Víctor Fernández.

“Imaginación y unidad de los cristianos”. Mons. Dr. Osvaldo Santagada.

#### ***IV Seminario Intercátedras***

En el segundo milenio de la encarnación del Hijo de Dios, el *Instituto de Investigaciones Teológicas* de nuestra Facultad organizó para septiembre y noviembre el *IV Seminario Intercátedras*, dedicado al tema *Tiempo e historia*. El programa fue el siguiente:

1. “*Apertura. Introducción teológica: Tiempo, historia y eternidad*”, a cargo de Mons. Dr. Ricardo Ferrara.
2. “*Tiempo, relato, historia y tradición. Aportes filosóficos contemporáneos*”, a cargo de Mons. Dr. Héctor Mandrioni y Dr. Roberto Walton.
3. “*Historia de la salvación y experiencia del presente en la Sagrada Escritura*”, a cargo de Mons. Lic. Luis Rivas y Pbro. Dr. Víctor Fernández.
4. “*El Hijo de Dios en el tiempo. Plenitud cristológica y tensión escatológica*”, a cargo de Mons. Dr. Antonio Marino y Mons. Dr. Pablo Sudar.
5. “*Memoria y esperanza. Perspectivas desde la teología moral*”, a cargo de Mons. Dr. Eduardo Briancesco y Pbro. Dr. Fernando Ortega.

6. *“La interpretación de la historia. Juicio histórico y discernimiento teológico”*, a cargo de Mons. Dr. Guillermo Durán y Pbro. Dr. Carlos Galli.

Posteriormente, las ponencias reelaboradas dieron origen a los once capítulos de un nuevo libro, editado recientemente por R. Ferrara - C. Galli, *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, Paulinas, 2001.

### ***Seminario con B. Forte***

Los días 13 y 14 de julio, la Facultad de Teología, conjuntamente con la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de General San Martín y la Sociedad Argentina de Teología, organizó el Seminario *Hablar de Dios en el mundo posmoderno*, dictado por el Prof. Dr. Bruno Forte, de la Universidad de Nápoles. Los temas fueron: *Dios y la belleza* y *Hablar de Dios en el mundo posmoderno*.

## **Jornadas, encuentros, paneles**

### ***VI Encuentro de Teología Pastoral***

El 21 y 22 de agosto, la Sociedad Argentina de Teología (SAT), la Organización de Seminarios de la Argentina (OSAR) y la cátedra de Pastoral de nuestra Facultad llevaron a cabo el *VI Encuentro de Teología Pastoral: Discernimiento Pastoral de las Nuevas. Realidades para la Nueva Evangelización*. El programa fue el siguiente:

1. *“Mirada global a los desafíos que el cambio cultural provoca”*. Panelistas: Mons. Dr. Héctor Mandrioni, Sra. Lic. Josefina Semillán de Dartiguelongue y el Sr. Dr. Enrique Sosa.
2. *“Discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos”*. Panelistas: Pbro. Dr. Carlos Galli, Pbro. Lic. Norberto Arroyo, R. P. Lic. Ignacio Pérez del Viso, sj.

3. *"El proceso pastoral en el que estamos"*. Panelistas: Mons. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo, Pbro. Jorge Scheinig, Pbro. Lic. Pablo Etchepareborda.

El Encuentro culminó con trabajos en grupos y plenario. Posteriormente, las ponencias, los diálogos y las conclusiones se publicaron el Boletín de la Organización de Seminarios de la Argentina: "VI Encuentro de Teología Pastoral", *Boletín OSAR* 14 (2001) 14-56.

### ***VI Jornadas de Historia de la Iglesia***

Organizadas por nuestra cátedra de Historia de la Iglesia, se llevaron a cabo en el edificio de la UCA en Puerto Madero. El tema central fue *Iglesia y Edad Moderna: siglos XIX y XX*. La inauguración estuvo a cargo del Sr. Rector de la Universidad, Mons. Dr. Alfredo H. Zecca, y la presentación de estas jornadas fue del titular de la cátedra de Historia de la Iglesia, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán. Se desarrollaron estos temas:

1. *Un panorama eclesial de los siglos XIX y XX*. Pbro. Dr. Mario Aurelio Poli.
2. *La cuestión bíblica: de León XIII a Pío XI*. Mons. Lic. Luis H. Rivas.
3. *Cristo, ¿cumbre religiosa de la humanidad? La cristología en la crisis modernista*. Mons. Dr. Antonio Marino.
4. *Iglesia y movilidad humana en la Argentina moderna (1870-1915): problemas, ideas y acción pastoral*. R. P. Dr. Fabio Baggio, cs.
5. *El Concilio Vaticano II y su respuesta a los desafíos del mundo contemporáneo*. S.E.R. Mons. Dr. Jorge Mejía.
6. *El Archivo General de la Nación: fondos documentales de interés histórico-eclesiástico*. A cargo de la Dirección del Archivo.

Las Jornadas concluyeron con comunicaciones y trabajos por comisiones.

### ***Jornadas Pablo VI***

El 10 y 11 de octubre, el *Instituto Pablo VI* de Brescia, conjuntamente con la Universidad Católica Argentina, organizaron las jornadas cuyo tema central fue *Pablo VI y América Latina*, que contaron con la presencia del Dr. Giuseppe Camadini –Presidente del Instituto Pablo VI– y del Presidente de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura, Mons. Dr. José Ángel Rovai. En la primera jornada hubo dos ponencias, la primera estuvo a cargo del Dr. Alberto Methol Ferré (Uruguay) y el tema fue *Grandes orientaciones pastorales de Pablo VI para América Latina*. La segunda, a cargo de Mons. Dr. Antonio Cheuiche (Brasil), con el tema *El pensamiento de Pablo VI sobre la cultura y la civilización de América Latina*. El día 11, la jornada se inició con un panel sobre *El Magisterio Social de Pablo VI para América Latina*, del cual participaron Mons. Dr. Carmelo Giaquinta (Argentina), Dr. Carlos Floria (Argentina), Dr. Alberto Cova (Italia), R. P. Renato Poblete, sj (Chile) y la Prof. Daniela Parisi (Italia). A continuación, el Pbro. Dr. Carlos Galli (Argentina) expuso el tema *Pablo VI y la evangelización de América Latina*. Las ponencias y los diálogos serán publicados.

### ***II Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos***

También en octubre, la Conferencia Episcopal Argentina y la Comisión Episcopal de Pastoral Universitaria convocaron en la Universidad Católica Argentina al II Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos, con el tema: *La Universidad por un nuevo humanismo*, como parte del jubileo del año 2000, y organizada por la Federación Argentina de Universidades Católicas (Comisión de Docentes del Departamento de Pastoral Universitaria de la CEPAU). Este Encuentro tuvo como disertante inaugural a S.E.R. Mons. Giuseppe Pittau, Secretario de la Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede. Se trataron por comisiones los siguientes temas:

1. *La persona humana: genealogía, biología, biografía.*
2. *La ciudad humana: sociedad, ambiente, economía.*
3. *La visión de las ciencias: descubrimientos, tecnologías, aplicaciones.*
4. *Creatividad y memoria: las artes figurativas, literarias y dramáticas.*

Profesores de nuestra casa colaboraron en distintas comisiones. De un modo particular, nuestra Facultad, junto con la Facultad de Derecho Canónico, organizó el panel sobre *Libertad Religiosa. Aspectos teológicos, filosóficos, históricos, jurídicos y políticos.*

### ***Feria del Libro***

La Facultad de Teología participó de la 26ª Feria Internacional del Libro con un debate que tuvo como tema: *¿Qué es la Teología? ¿Por qué estudiarla? ¿Cómo se hace Teología?* Participaron Mons. Dr. Ricardo Ferrara, Mons. Dr. Eduardo Briancesco, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, Mons. Lic. Luis Rivas, Pbro. Dr. Víctor Fernández, Pbro. Dr. Carlos Galli, Ing. Jorge Papanicolau y Srta. María Manzotti.

### ***Visitas***

Con ocasión de la presentación en nuestro país del *Nuevo Magisterio de la Iglesia Católica*, el 11 de mayo visitó nuestra Facultad el Prof. Dr. Peter Hünermann, brindando una conferencia sobre el tema.

El lunes 13 de noviembre visitó nuestra Facultad S.E.R. Monseñor Lubomyr Husar, obispo auxiliar y delegado especial de S.E.R. Patriarca y Metropolitano de Lviv S.B. Cardenal Myroslav Ivan Lubachivskyj de la Eparquía Católica Ucrania.



### ***Instituto para el Matrimonio y la Familia***

El Instituto entró en el sexto año de sus actividades con clases de un día semanal (martes de 19 a 22 horas) en la subsele que la Facultad de Teología tiene en Puerto Madero.

Doce alumnos terminaron de cursar el segundo año del ciclo, por lo que se les entregará el diploma de Agentes en Pastoral Familiar, una vez entregados los trabajos correspondientes.

Como otras actividades de este año y continuando con los realizados en los anteriores, cabe resaltar la *realización de los cursillos intensivos sobre Matrimonio y Familia* solicitados por los obispos de varias diócesis del interior. Cada uno de ellos fue organizado por el Secretariado Diocesano para el Matrimonio y la Familia de cada lugar y contó con la asistencia del obispo, sacerdotes y agentes de pastoral familiar. Los lugares donde se realizaron fueron: Diócesis de San Francisco (Córdoba), Diócesis de Presidente Roque Sáenz Peña (Chaco) y Diócesis de San Nicolás (Buenos Aires). A cargo del desarrollo de los cursos estuvo un equipo de profesores del Instituto: el Director R. P. Dr. Juan C. Meinvielle y los profesores Arq. Juan León, Susana Virginillo de Salazar y el Pbro. Dr. Carlos Scarponi.

Por su parte, el Director R. P. J. C. Meinvielle dictó, a pedido del obispo de la Diócesis de San Justo, un curso para sacerdotes de la misma interesados en el tema de Pastoral Familiar.

### ***Biblioteca***

Este año se han incorporado las siguientes obras: la colección *Biblioteca de Patrística* de la editorial Ciudad Nueva; *Epicteteae philosophiae monumenta*; la *Opera Omnia* de Dietrich von Freiberg (Theodoricus Teutonicus de Vribergh); hemos comenzado la adquisición de la colección *Sous la régles de Saint Augustin-Aux origines de la Devotio Moderna*; ediciones de los ilustrados franceses como Paul Henri Thiry barón d'Holbach, Marie Jean A. N. Caritat de Condorcet, Pierre Bayle, Julien Offray de La Mettrie; la *Theologia Platonica* de Marsilio Ficino; *Gesamtausgabe* de Friedrich H. Jacobi (nueva edición crítica); la colección *Crónicas de América*; la monumental *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal, editada por Espasa Calpe; *Kritische Gesamtausgabe* de Friedrich

Schleiermacher; *Gesamtausgabe* de Johann G. Fichte editada por la Bayerischen Akademie der Wissenschaften; las obras de Alexander Baumgarten, de William Derham; *Historisch-Kritische Ausgabe* de Friedrich W. J. Schelling; *Vollständige Ausgabe in fünfundzwanzig Teilen* de Gotthold Lessing; *Opera omnia* de Ioannes Gersonius, *Oeuvres complètes* de Raïssa et Jacques Maritain. También se han continuado recibiendo colecciones como *Lectio Divina*, *Cogitatio Fidei*, *Sources Chrétiennes*, *Corpus Christianorum*, etc.

Atendiendo a las nuevas técnicas hemos mejorado el sistema de iluminación de las salas de lectura. Asimismo se ha reorganizado todo el material de hemeroteca permitiendo una consulta mucho más ágil del mismo.

### ***Fundación Cardenal Antonio Quarracino***

La Fundación Cardenal Antonio Quarracino sigue en su constante apoyo a nuestra Facultad de Teología. Entre otros proyectos, la ha ayudado en los siguientes rubros:

1. *Enseñanza*: ha apoyado a algunos alumnos mediante la concesión de *Préstamos de honor* en el Bachillerato en Teología y de *becas parciales* en el ciclo de Licenciatura.
2. *Publicaciones*: la Fundación sigue apoyando la nueva política de publicaciones de nuestra Facultad. Para difundir el trabajo de investigación y docencia de varios de sus profesores, ha colaborado a editar los libros, ya mencionados, *Memoria, presencia y profecía*, fruto de un curso de extensión, y *El tiempo y la historia*, resultado de un seminario intercátedras.
3. *Biblioteca*: por una parte, finalizó el proyecto de informatización de la Biblioteca. Por otra, enriqueció el fondo de la Biblioteca tanto con nuevas fuentes como con material bibliográfico destinado al uso directo de los alumnos, como manuales, diccionarios, etc.

La Fundación continúa con su tarea de difusión para ampliar el círculo de benefactores, quienes, con su ayuda, permiten que todos estos proyectos alcancen su término.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

ROBERTO CHOMICHA CHARUPÁ, *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*, Roma, Universidad Gregoriana, 2000, 505 páginas.

La fundación y desarrollo de las misiones en América ofrece una variada gama de experiencias en la época colonial. Entre las que correspondieron a la Provincia Jesuítica del Paraguay, se destacan las de Chiquitos, menos conocidas que las de Guaraníes, pero no inferiores en sus resultados y testimonios culturales, que en 1988 han merecido ser declaradas Patrimonio de la Humanidad.

El presente libro es una maciza tesis doctoral rendida por el autor en la Universidad Gregoriana y da cuenta acabada de la historia y desenvolvimiento de esas misiones. El autor, que ha realizado una vasta investigación en archivos europeos y americanos, corona con ella una bibliografía que en los últimos años ha crecido significativamente, en el campo histórico, antropológico y artístico. A ello se une, en este caso, el examen de la tradición lingüística y familiar chiquitana, a la que perte-

necé el autor, lo que añade a esta investigación una nota singular.

El contenido de la obra está distribuido en dos partes: la primera dedicada a "los protagonistas de la evangelización chiquitana", tema que se estudia en cuatro capítulos, dos de ellos referidos a los 66 misioneros jesuitas intervinientes en esa experiencia y otros dos capítulos aplicados al examen de las características culturales de los diversos grupos étnicos y las seis familias lingüísticas que habitaban la región. A su vez, la segunda parte, que ocupa la otra mitad del libro, se titula: "Metodología misional Jesuítica y aportaciones chiquitanas", distribuida también en cuatro capítulos que abordan temas tales como contexto y condicionamientos misionales; métodos misionales, etapas de la evangelización y, finalmente, sus frutos misionales: el cristianismo chiquitano. El libro incluye unas reflexiones finales y se completa con un conjunto de mapas, cuadros y una profusa bibliografía sobre el tema.

A lo largo de la obra se ha tomado en cuenta y valorado apropiadamente la situación fronteriza y de aislamiento que mantenía el oriente

boliviano, como también las amenazas que provenían tanto de los cruceños como de los bandeirantes portugueses, circunstancias estas que guardan analogía con lo ocurrido en las misiones de guaraníes, sobre todo en la etapa inicial. A ello se suma la amalgama alcanzada con los distintos pueblos y su radicación en diez misiones estables, dotadas de una economía autosuficiente y un desarrollo urbano y cultural notable.

En el caso chiquitano es necesario recordar que dichos pueblos, lejos de quedar en ruinas como aconteció con la mayoría de las misiones de guaraníes, se mantuvieron vigentes desde entonces hasta hoy. Sus iglesias y conjuntos urbanos, hoy restaurados, ofrecen un panorama sorprendente por su belleza arquitectónica y por la perduración en ellos de rasgos culturales de aquella etapa misional.

Tal como prevalece hoy en los estudios misionológicos, el autor ha buscado conocer y valorar tanto la labor de los evangelizadores, como también el aporte cultural de los evangelizados y de qué modo ello se tradujo en la vivencia del mensaje recibido. En tal sentido, un aspecto logrado en este trabajo es el estudio de la relación establecida entre los jesuitas y los chiquitanos, y cómo esos métodos misionales y la receptividad de sus neófitos ha permitido que la fe cristiana se integrara definitivamente en su cultura. Cultura cristiano-chiquitana de la que se siente heredero el autor de esta erudita tesis.

*Ernesto J. A. Maeder*

*Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, Dir. Elisabeth Reinhardt; Pamplona, EUNSA, 2000, 883 páginas.

El volumen que ahora presentamos es una obra colectiva publicada bajo los auspicios del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra (Pamplona - España). La misma ha sido concebida como homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón en su septuagésimo aniversario.

Además del "Apunte biográfico del profesor Domingo Ramos-Lissón", escrito por el Dr. Josep Ignasi Saranyana, y de la enumeración de "La obra escrita del profesor Ramos-Lissón", compuesta por la profesora Dra. Elisabeth Reinhardt, el volumen consta de cuarenta y un trabajos, todos ellos relacionados con la Historia de la Iglesia o con la Patristica.

El homenajeado, Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón, nació en Madrid el 25 de mayo de 1930. Durante la Guerra Civil española, su familia se radicó en Guardamar del Segura, pequeña población de la provincia de Alicante. Pasado el conflicto que afectó a España en las primeras décadas del siglo XX, el Dr. Ramos-Lissón continuó su formación elemental y media, realizando luego estudios de Derecho en la Universidad Central (hoy Universidad de Madrid). Junto con otros miembros del Opus Dei, recibió la ordenación sacerdotal en Madrid en 1959; y en

1960 obtuvo su doctorado en Teología en Roma. Desde 1971 es docente en la Universidad de Navarra, y desde 1985 es profesor ordinario de Historia de la Iglesia (Edad Antigua) y Patrística en el Instituto de Historia de la Iglesia de la misma Universidad.

Varias obras ha publicado el Dr. Ramos-Lissón durante su larga carrera docente y académica; entre los títulos principales destacamos los siguientes: *La ley según Domingo de Soto. Estudio teológico-jurídico*, Pamplona, 1976; *Espiritualidad de los primeros cristianos*, Madrid, 1979; en colaboración con J. ORLANDIS, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1981. Ha sido también colaborador del *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Los autores del libro-homenaje son investigadores de primera línea entre los que destacan los nombres Ramón Trevijano, Vittorio Peri, José Orlandis, Ernst Dassmann, Hubertus Drobner, Vittorino Grossi, José M<sup>a</sup> Blázquez, por sólo mencionar algunos.

Los trabajos reunidos en el volumen versan sobre temas muy dispares, aunque todos son sumamente interesantes. El eje que los unifica es el ámbito científico común, en este caso, la Historia de la Iglesia. El libro ha sido dividido en tres partes, siguiendo un orden cronológico que atiende a la periodización de la Historia de la Iglesia: la primera parte, constituida por veintitrés trabajos, está dedicada a la antigüedad cristia-

na; la segunda, compuesta por catorce estudios, versa sobre la Edad Media y el Renacimiento; la tercera parte, la más breve de las tres, reúne cuatro trabajos sobre la Historia de la Iglesia en los tiempos recientes.

La óptima presentación del volumen, su cuidada impresión tipográfica y la variada selección de los temas, sumados al nivel científico de los trabajos, hacen de esta obra no sólo un excelente homenaje al Dr. Ramos-Lissón, sino también una útil ayuda para el historiador de la Iglesia.

*Ricardo Walter Corteto*

CARLOS A. SCARPONI, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, Buenos Aires, UCA, 1996, 873 páginas.

Jacques Maritain es una figura ampliamente conocida en los ambientes católicos del siglo XX, que proyectó una considerable influencia dentro y fuera del catolicismo. Su aporte es muy variado, y cubre una vasta gama de intereses, que van desde los metafísicos y gnoseológicos a los estéticos y antropológicos, desde los éticos hasta los sociopolíticos. Algunas de sus posturas fueron objeto de amplia discusión. Por lo general, dentro del neotomismo del siglo XX, sus tesis más concernientes a lo contem-

plativo, como las concernientes a los grados del saber, su considerable aporte a la renovación de la estética, fueron favorablemente recibidos. Más debatidas en cambio fueron sus posiciones respecto de la teoría socio-política.

Uno de los méritos de este vasto estudio del Dr. Carlos A. Scarponi es el haber abordado el estudio de este autor desde un punto de vista nuevo: el de la filosofía de la cultura, perspectiva que le permite, a nuestro entender, establecer un puente más unificador entre la visión antropológica de Maritain, con todo lo que ella comporta de relación con lo metafísico, y su concepción social, entre sus ideas referentes a la relación entre humanismo y vocación sobrenatural, y las aplicaciones concretas al campo de las dimensiones temporales. Acertadamente, el autor se ha propuesto como método la descripción de la génesis de las ideas de Maritain y la centralización de su aporte fundamental a la filosofía de la cultura. Es un encomiable ejemplo de reconstrucción histórica, que hilvana eficazmente la trama biográfica del autor estudiado y la búsqueda de los fundamentos de una cultura integralmente humana y abierta, por lo tanto, a la elevación a un orden espiritual. El libro ofrece un minucioso análisis de la época que gira en torno a la conversión religiosa de Maritain, su primera relación con *L'Action française*, su encuentro con L. Bloy, su descubrimiento del pensamiento de santo Tomás. El interés primordial del filósofo francés reside en concebir una primacía de lo espiri-

tual en un mundo que da creciente importancia a los valores de la realidad terrena. Posteriormente, con *Arte y escolástica* (cf. pp. 202-206), se profundiza el interés por remarcar la unión entre el espíritu evangélico y el dominio de la cultura.

Los conocedores y admiradores de la obra maritainiana encontrarán aquí un copioso material biográfico y filosófico. La segunda parte está centrada en el concepto mismo de cultura, la cual es vista, desde luego, en referencia intrínseca a la persona humana entendida como un ser trans-cultural, en el sentido de que con su acción hace cultura y modifica las circunstancias de su entorno natural y humano, pero al mismo tiempo es capaz de trascender esa misma cultura que va creando, ya sea por su dignidad insustituible de persona abierta a la trascendencia, ya por el llamado de Dios a un orden sobrenatural.

La tesis central queda puesta de manifiesto en la concepción de la cultura como desarrollo de la vida propiamente humana (p. 400), lo cual abarca el conjunto armónico de los valores, desde los materiales hasta las actividades teóricas, estéticas y morales, para penetrar en la dimensión religiosa. Scarponi, en un análisis minucioso del contexto y del sentido de cada una de las obras de Maritain, profundiza esta idea de cultura fundamentada en la naturaleza de la persona humana, a la que considera como la matriz de la que aquella surge. En esta concepción dinámica de la naturaleza de la persona humana se inserta la

idea de desarrollo integral, que para Maritain abarca no sólo lo temporal sino también la dimensión espiritual. Aun siendo la matriz de la cultura, la persona humana "no puede ser encerrada en ninguna cultura particular, sino que siempre las trascenderá" (p. 443). Hay así una suerte de juego dialéctico entre la naturaleza dinámica del ser humano y su carácter de persona libre abierta a la trascendencia, dotada de conciencia moral y abierta o elevada a lo sobrenatural. El concepto de humanismo integral hace que el carácter creador de cultura y a la vez cultural de la persona se oriente hacia el orden de la gracia. De esta manera, una cultura plenamente humana será una cultura que desde los valores temporales se abrirá a la luz del Evangelio.

Gran amplitud da Scarponi a la temática de la libertad (cf. pp. 530-583). Muy importante es la relación que Maritain establece entre la libertad para la técnica y la libertad para la caridad (pp. 525-543). Aunque el trabajo material forma parte de la cultura, no puede adquirir caracteres de humanidad, separado de los valores trascendentes. Subraya además el autor la dimensión esencialmente comunitaria de la persona humana, aspecto que ha sido un tanto descuidado por los críticos de la concepción sociopolítica de Maritain. La cultura es, por lo tanto, obra de la comunidad (pp. 550 ss.), y la persona vive en ella conservando su capacidad de trascenderla. De este modo, la dimensión política es ubicada en un contexto de filosofía de

la cultura y elevada por lo tanto a lo sobrenatural por la antropología del humanismo integral. Creemos que uno de los méritos de la presente obra es haber destacado la cultura como obra de la libertad, aun dentro de los límites de la condición humana.

El segundo capítulo de la segunda parte está destinado a la idea de la cultura como historia. Se enfoca allí el tema de la conjunción entre la libertad humana y la providencia divina, la ley del doble progreso, es decir, la ambivalencia presente en la historia, entre el progreso hacia el bien y los nuevos riesgos que va presentando la presencia del mal, la relación de esta historia con el reino de Dios. Luego, Scarponi pasa al análisis de leyes de carácter más específico, destacándose la ley de la jerarquía de los medios, o sea, de la superioridad de los medios espirituales sobre los medios materiales. Se estudian también los detalles de obras como *Para una filosofía de la historia*, de *Humanismo integral* y de *Le paysan de la Garonne*. El autor destaca siempre el juego de la libertad dentro de los límites de la naturaleza humana en el devenir histórico, el lugar de la dimensión mística y religiosa del mundo (p. 639) y el reino de Dios. Se desemboca así en la tesis de la nueva cristiandad. El sondeo en este aspecto de la teoría maritainiana de la historia constituye, a nuestro entender, un modo nuevo de abordar las discutidas temáticas de *Humanismo integral* y de hacer comprender, al mismo tiempo, la relativa autonomía de

los valores temporales y su constitutiva apertura al Evangelio y al reino de Dios. Finalmente, se profundiza en el tema de la relación entre dimensión religiosa y cultura, para ubicar la mutua simbiosis entre fe y cultura.

Resume Scarponi sus conclusiones afirmando que son tres los aspectos que caracterizan y explican la interpretación maritainiana de la cultura: la situación cultural en que nació y se desarrolló su obra, especialmente la atención deparada a la realización temporal del género humano; otra, la que proviene de las dotes y sensibilidad de su propia personalidad y, en fin, la influencia de la gracia (p. 808). En la misma conclusión se confirman los ejes de la interpretación de Scarponi, que pone de relieve el tema de la libertad, la concepción dinámica e integral de la cultura, su apertura a lo sobrenatural y la armonía entre la búsqueda del progreso humanizador temporal y la realización del reino de Dios. De esta forma, se ofrece al lector un nuevo punto de vista para ver la obra de Maritain como un conjunto coherente.

A nuestro entender, se trata del estudio más completo y más documentado sobre el pensamiento de Maritain que se haya publicado en la Argentina, y una de las más amplias e importantes monografías que se hayan escrito sobre el pensamiento de este autor.

*Dr. Francisco Leocata, sdb*

HUBERT JEDIN, *Riforma cattolica o controriforma?*, Brescia, Morcelliana, 96 páginas.

La sola referencia del nombre del padre Jedin nos trae a la memoria su monumental *Historia del Concilio de Trento*, como también su interesante aporte –también traducido al castellano– sobre “la última etapa” del mismo. A ello debemos agregar, para los lectores de habla hispana, la dirección de la renombrada –y muy utilizada– *Historia de la Iglesia*, que también difundiera la editorial Herder. Se trata de un teólogo alemán dedicado a la historia de la Iglesia, que cumpliera funciones docentes en las Universidades de Breslau y Bonn. También se desempeñó como bibliotecario en Roma durante su forzado exilio, circunstancia que le permitió el acceso a la importante documentación que se percibe en su erudito estudio.

En este ensayo –escasamente conocido, pese a que su edición original es de 1957– el autor intenta clarificar la discutida terminología histórica referida a la época que lo ocupa. Por ello, la obra lleva por subtítulo “Tentativa de clarificación de los conceptos con reflexiones sobre el Concilio de Trento”.

En los cuatro capítulos que la integran, Jedin comienza interrogándose sobre el “nacimiento” y “difusión” de los términos “Contrarreforma” y “Reforma católica”, que –junto con el de “Barroco”– “luchan” por imponerse en la denominación de un “período” histórico.

El autor hace notar que el remanido término "Reforma" proveniente del latino "reformatio" se refiere a una denominación claramente medieval y de matriz eclesíástica, de uso común en el ambiente en el siglo XVI. Cabe recordar —o mejor aun recalcar— que: Lutero —y más exactamente Melanchton— sólo pretendieron "reformular la Iglesia Católica" "retornando a los orígenes" o, dicho de otro modo, no se trataba de una "reforma" en el sentido moderno racionalista. Como bien señala Jedin, el concepto era "como un escudo que cubría el carácter revolucionario" (p. 20).

Merece destacarse la apreciación de nuestro historiador cuando recalca que en dicho período "la Iglesia todavía habita en la casa que el medioevo le ha construido" (p. 67). En este aspecto permítansenos recordar que en nuestro reciente *Formación de la cultura occidental* hemos reiterado nuestro convencimiento de que el período mal llamado Reforma es la última etapa de la cristiandad rota en Westfalia (1648). Allí escribíamos: "Westfalia implicó el final definitivo de una época histórica: la cristiandad. Esta quedaba definitivamente dividida, un mundo y una cosmovisión quedaban atrás. Ahora había que pensarlo y armarlo todo de nuevo" (p. 493). Recordemos que ya León X, al plantearse las disenciones de Lutero, había expresado acertadamente que era "una pelea entre frailes".

En el primer capítulo, Jedin rastrea el origen de los términos citados, señalando que fue el jurista de

Gottinga Putter quien acuñara el concepto "Contrarreforma" —en 1776— para referirse a la restauración del catolicismo en los países protestantizados. A su vez, otro alemán, Wilhelm Maurenbrechter, comenzó a utilizar el término "Reforma católica" en su *Historia de la reforma católica*, publicada en 1880. Más tarde, Franz Dittrich (1884) demostró que las raíces de la renovación había que buscarlas —más que en España— en Italia, vinculándolas con el V Concilio de Letrán. Esta tesis fue adoptada por el célebre Ludwig von Pastor y prácticamente impuesta en gran parte de la historiografía católica.

En el capítulo segundo el autor estudia —con argumentos históricos— el sentido de ambos conceptos y la vinculación que los historiadores han ido estableciendo entre ellos a partir del siglo XVIII, continuando, en el capítulo siguiente, con la delimitación de ambos y el valor que fueron asumiendo.

Para Jedin, "la Reforma católica es la reflexión sobre la actuación de la Iglesia en orden al ideal de vida católica obtenible mediante una renovación interna; la Contrarreforma es la autoafirmación de la Iglesia en la lucha contra el protestantismo" (p. 52). No coincidimos con el autor cuando sostiene la validez de estos conceptos (Reforma católica y Contrarreforma), ya que nos parece no percibe que ello implica aceptar una "reforma" protestante de la Iglesia (pp. 51-52), más allá de reconocer la inclusión de elementos extraños a la Iglesia medieval (p. 56). En cambio,

coincidimos con especialistas de la talla de Llorca y Lortz en que el movimiento luterano se convirtió en una “pura rebelión” contra la Iglesia “institucionalizada” y no una reforma de esta.

Para Jedin, el concepto “Reforma católica” —entendida como “restauración”— resulta adecuado para aquellos territorios donde se reimplantó el catolicismo, pero aquí omito recordar que la Reforma católica fue anterior a Lutero y no exclusivamente una obra defensiva y ofensiva contra el protestantismo. Como bien observa Llorca, “esto es un error fundamental, que rebaja notablemente el valor de la obra católica del siglo XVI”.

Finalmente, en el último capítulo, integra todas estas precisiones en la actividad del Concilio de Trento.

Más allá de las posibles discrepancias, se trata de una obra “revisionista” que merece ser leída como paso previo a una correcta intelección del siglo XVII.

*Florencio Hubeñák*