



*El Cardenal Joseph Ratzinger, elegido Papa Benedicto XVI en abril de 2005.*

# Índice

CUADERNO HUMANITAS N° 20

PRESENTACIÓN	2
Conferencia en la Iglesia de San Ignacio EL PODER DE DIOS, NUESTRA ESPERANZA	4
Clase Magistral en la UC UNA MIRADA TEOLÓGICA SOBRE LA PROCREACIÓN HUMANA	20
Alocución a los Obispos de Chile UNIDAD EN LA TRADICIÓN DE LA FE	34
Conferencia en el Seminario Pontificio TÚ ERES LA LLENA DE GRACIA	40
Homilía en Ceremonia de Confirmación «PROMESA QUE LLEGA HASTA LA ETERNIDAD»	53
Entrevista con el diario <i>El Mercurio</i> «EL LOGOS PRECEDE AL ETHOS»	59

# Internet

H U M A N I T A S E N I N T E R N E T

En orden a facilitar el contacto con nuestros lectores y eventuales suscriptores, se pueden consultar los contenidos de este y de los anteriores números de *Humanitas* en Internet. Dicha información se entrega por medio de resúmenes de cada uno de los trabajos publicados.

[www.humanitas.cl](http://www.humanitas.cl)

HUMANITAS  
*catorce años sirviendo  
al encuentro de la fe y la cultura*

HUMANITAS (ISSN 07172168) recoge los trabajos de sus colaboradores regulares, nacionales y extranjeros. Asimismo, de otros autores cuya temática resulta afín con los objetivos de esta publicación. Toda reproducción total o parcial de los artículos publicados por HUMANITAS requiere de la correspondiente autorización, a excepción de comentarios o citas que se hagan de los mismos.

Diseño y Producción: Diseño Corporativo UC

Impresión: Alvimpress

Suscripciones y correspondencia: HUMANITAS, Centro de Extensión de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Av. Libertador Bernardo O'Higgins 390, 3<sup>er</sup> piso, Santiago, Chile.  
Teléfono (562) 354 6519, Fax (562) 354 3755, E-mail: [humanitas@uc.cl](mailto:humanitas@uc.cl)

Suscripción anual, \$26.000; estudiantes, \$16.000. Valor por ejemplar, \$7.000.

# Presentación

*Hasta casi fines del siglo XX los anales de la historia de Chile registraban como un hecho único y casi irreplicable en nuestra vida como nación la visita que realizara al país, en la segunda década del siglo XIX, un Soberano Pontífice. Hablamos de la que tuvo lugar en los comienzos de la vida republicana, cuando Monseñor Juan María Mastai Ferreti —luego Papa Pío IX, hoy Beato Pío Nono— vino a Chile formando parte de la llamada Misión Muzi. Diversas placas recordatorias en lugares de Santiago y del valle central registran su paso por estas tierras. Una calle del barrio Bellavista en Santiago y uno de los más importantes puentes del río que cruza la capital, bautizados con el nombre “Pío Nono”, mantienen la memoria de ese notable episodio histórico.*

*Quienes crecieron en Chile antes de los años ochenta del siglo XX, no eran todavía capaces de imaginar lo que llegaría a ser el glorioso recorrido de seis días por toda nuestra geografía que habría de realizar el Siervo de Dios Juan Pablo II en abril de 1987. Considerando la visita anterior del que luego sería Pío IX, fue ésta la segunda persona física de un Papa que pisó nuestro suelo. El primero, entre tanto, como Papa reinante. La memoria de aquellos momentos no se borrará jamás de los chilenos, pues marcó a fuego el alma nacional.*

*Un año y tres meses después de aquella apoteósica visita apostólica —hace ahora por tanto 20 años—, viajaba por primera vez a Chile quien entonces actuaba como el más estrecho colaborador del Papa Juan Pablo II en cuestiones de fe y doctrina, el ya muy célebre Cardenal Joseph Ratzinger.*

*Su venida no pasó por cierto desapercibida para los medios de comunicación chilenos. La figura del Cardenal Ratzinger era ya mundialmente reconocida como la de una gran autoridad en la Iglesia. El contexto internacional y latinoamericano vivía en esos momentos las últimas tensiones de la guerra fría. La influencia de alguna de las grandes ideologías del siglo se dejaba todavía sentir al interior de sectores eclesiásticos. Permanecía, muy vívido aún, el recuerdo del paso de Juan Pablo II entre nosotros.*

*Por espacio de una semana los chilenos pudieron entonces gozar, en ese mes de julio de 1988, del magisterio de una de las inteligencias más poderosas y preclaras de nuestro tiempo. Diversos auditorios, entre los cuales el Salón de Honor de la Pontificia Universidad Católica de Chile, se repletaron para escucharlo. La fuerte actualidad que el lector constatará en las enseñanzas que el Cardenal Ratzinger prodigó por aquellos días, nos hace una vez más presente el “nova et vetera” de lo que realmente nace del Evangelio.*

*Para afincar la memoria de ese inolvidable acontecimiento ocurrido dos décadas atrás, cuando otra vez la persona física de alguien que sería sucesor de Pedro caminó por nuestras calles y enseñó en nuestras aulas e iglesias —el Cardenal Joseph Ratzinger, desde abril de 2005 Papa Benedicto XVI—, hemos recuperado de los archivos sus palabras y se las ofrecemos hoy a nuestros lectores como un obsequio de Navidad.*

*Al hacerlo, Humanitas ha querido sobre todo rendir un humilde homenaje de fidelidad y agradecimiento a la cátedra de Pedro en la persona de su venerado sucesor, nuestro Papa Benedicto XVI.*

JAIME ANTÚNEZ ALDUNATE  
Director de Humanitas

Santiago de Chile, 25 de Diciembre 2008

# El poder de Dios, nuestra esperanza

## I

### 1. Reflexiones preliminares sobre la naturaleza del poder

La palabra 'poder' encierra para nosotros, hombres contemporáneos, simultáneamente algo fascinante y amenazador: En cada hombre dormita el sueño de determinar todas las cosas según su propia voluntad, de vivir libre y sin miedo en medio de este mundo. Pero para la mayoría se trata siempre de un sueño. Ese poder lo vemos en manos

de otros; peor todavía, se nos presenta como un poder anónimo cuyos verdaderos portadores no se muestran. Un poder así se torna pesadilla y amenaza, y en ningún caso motivo de esperanza. El miedo, que en sus diferentes manifestaciones traspasa nuestro tiempo, es generado por ese poder anónimo que se sustrae a toda posibilidad de control: miedo ante la amenaza ecológica de las raíces de la vida, atacadas por la dinámica inherente a la misma técnica. Una técnica creada por el hombre para dominar la naturaleza, la cual amenaza transformarse en un poder enemigo que se escapa de sus manos. Técnica que lo vuelve en esclavo de sus propias conquistas, en vez de conferirle al hombre mayor poder. A este miedo se agrega el terror frente a la amenaza de los arsenales de armas que la humanidad posee. Ellos han sido creados como forma de dominio de un estado sobre otros. En la actualidad parecen crecer al ritmo de una dinámica forzada de tal modo que la pregunta referente a un control de los mismos, a través de los gobiernos, se hace urgente. Las actuales esperanzas de desarme no llegan a vencer el terror ante el automatismo

*La palabra 'poder' encierra para nosotros, hombres contemporáneos, simultáneamente algo fascinante y amenazador: En cada hombre dormita el sueño de determinar todas las cosas según su propia voluntad, de vivir libre y sin miedo en medio de este mundo. Pero para la mayoría se trata siempre de un sueño. (...)*

de la maquinaria y el riesgo de que ella se desencadene por sí misma. Existe todavía el miedo frente al dominio de la industria y de la economía, que amenazan reducir al individuo a una pura función.

Frente a estas formas de poder que nos aniquilan; ¿dónde está el poder de Dios? ¿Poseerá Él realmente algún poder sobre este mundo? ¿Puede su poder generar esperanza en medio del terror causado por estos poderes, o estará Dios reducido a la impotencia? Quizá sea de provecho recordar que antiguamente se albergaban sentimientos semejantes frente al poder de Dios; los mismos que nos embargan hoy frente a los poderes creados por el hombre, poderes que ahora se han vuelto anónimos. Los imprevistos de la naturaleza y del destino daban al hombre la sensación de estar expuesto a un poder indefinido, misterioso, aparentemente arbitrario. Había que intentar apaciguarlo, venerándolo; o mantenerlo a distancia, defendiéndose de él. La magia es una tentativa de encontrar una llave de acceso a aquellas fuerzas desconocidas, de penetrar en su misterio para no permanecer totalmente indefenso frente a ellas. Traduciendo en términos racionales la

misma tentativa, la técnica ha intentado captar el funcionamiento de la naturaleza, con el fin de someterla. Este proceso supone evidentemente la desmitificación cristiana del mundo, a través de la cual le fue dado al hombre la certeza de no vivir bajo las amenazas de fuerzas divinas ocultas, sino más bien en un mundo creado por Dios según criterios racionales. Aquel mundo que Dios nos confió para que con nuestra inteligencia intentemos reflexionar los pensamientos de su inteligencia y aprendamos a gobernarlo, a ordenarlo y a impregnarlo a partir de sus pensamientos. Pero según este esquema, Dios aparece cada vez más superfluo y finalmente hasta incómodo y obstaculizante. Para Dios quedó solamente la subjetividad y, dentro de lo poco que aún a Dios le resta, Él es reducido a un simple sentimiento casi vacío de significado, o en su defecto también aparece como un espía que me observa por el agujero de la cerradura de mi existencia, coartando mi libertad. Así se le ha disminuido y aún más: Él continúa siendo el peligro que impide el desarrollo completo de mi libertad. De aquí que comienza, en forma más sutil aún, el mismo proceso que la magia había intentado en relación a la naturaleza: hay que defenderse de ese Dios, hay que aniquilarlo, hay que penetrarlo para poder luchar contra él. El psicoanálisis y la psicoterapia son esa magia de lo interior que el hombre utiliza para conquistar el dominio sobre su alma y liberarse de la amenaza que Dios representa. Mas el alma así develada pierde su libertad, y el dominio contra Dios así adquirido se rebela contra el hombre.

¿Es el poder de Dios, en último término amenaza o esperanza? Son pocos los que todavía ven en Él una amenaza; demasiada es la distancia que nos separa de Dios, y hay otras amenazas que actualmente se hacen mucho más concretas. El otro lado de este proceso es que aun para la persona que cree se va haciendo más difícil ver en Dios la esperanza de su vida, la esperanza de nuestra historia, de forma que edifique su vida en base a ella. Por eso, es necesario plantearse concretamente la pregunta: ¿Tiene Dios realmente poder en el mundo? Y si lo tiene, ¿qué tipo de poder es ese? ¿Dónde o cómo se manifiesta? ¿De qué manera se hace concreto y accesible? ¿Qué significado tiene para nuestra vida? ¿Qué significa concretamente para el sacerdote y para sus colaboradores, aquí y ahora?

*(...) Ese poder lo vemos en manos de otros; peor todavía, se nos presenta como un poder anónimo cuyos verdaderos portadores no se muestran. Un poder así se torna pesadilla y amenaza, y en ningún caso motivo de esperanza.*

## **2. Dos textos bíblicos relacionados con el poder: El monte de la tentación y el monte de la misión**

Voy a responder a esta pregunta a partir de dos textos bíblicos que muestran de modo antitético lo que no es y lo que es el poder de Dios. De este modo se esclarece al mismo tiempo la verdadera naturaleza del poder y de la esperanza. El primer texto narra la tercera tentación de Jesús (Mt 4,8-10). Satanás lo lleva a la cumbre de una gran montaña y le muestra todos los reinos de la Tierra y su esplendor. Satanás se presenta como el verdadero soberano del mundo, poseedor del poder y capaz de conferirlo. Le ofrece a Jesús este poder y «su esplendor» —palabras éstas que se encuentran también en el rito bautismal cuando, para poder ser cristiano, se renuncia no sólo a Satanás, sino también



*«El psicoanálisis y la psicoterapia son esa magia de lo interior que el hombre utiliza para conquistar el dominio sobre su alma y liberarse de la amenaza que Dios representa. Mas el alma así develada pierde su libertad, y el dominio contra Dios así adquirido se rebela contra el hombre».*

concretamente a su esplendor—. Esplendor del poder significa hacer lo que uno quiere, gozar, disponer de todo, ocupar en todas partes los primeros lugares, no rehusar ningún placer, ninguna aventura, que todos se arrodillen ante ti. Todo lo que se quiere le es permitido y se encuentra en su poder. Es esa la ilusoria mentira de «ser como Dios», caricatura del ser imagen y semejanza de Dios, mentira utilizada constantemente por el demonio para engañar al hombre y parodiar la libertad de Dios. Satanás ofrece poder, exigiendo su precio: poder que se construye sobre la base del terror, del miedo, del egoísmo; poder que radica en la opresión del prójimo y en la idolatría del propio yo. Satanás pareciera afirmar que son éstas justamente las características del poder que, de otro modo, no se puede adquirir. Quien quiere dominar, tiene que oprimir, necesita la amenaza del poder y, por otro lado, tiene que gozar de sus ventajas. Y ¿cómo ha de ser redimido el mundo si el Redentor no tiene este poder? Es obvio que el Salvador, si es verdad que quiere lograr algo, tiene que aceptar la oferta del poder y someterse a las reglas del juego. Y esta tentación recorre toda la historia. Los poderosos de este mundo nunca dejarán de ofrecer el poder a la Iglesia y, por supuesto, sus reglas de juego. Pero la vocación de la Iglesia no consiste en erigir un reino mesiánico donde el poder humano se hace pasar y adorar por el poder de Dios. Lo que caracteriza el poder de la Iglesia no puede ser nunca el tipo de poder de la soberanía política o del dominio de la técnica. Tal afirmación no intenta condenar el poder político como tal; tampoco condena la espada de la justicia que aparece en la *Carta a los Romanos* 13,1-7. Lo que se condena

es la identificación del poder de la Iglesia con el poder político; del poder de Dios con el poder político, así como la implícita absolutización de todo tipo de poder humano, como si éste, por sí mismo, pudiese traer salvación. Lo que se rechaza es también una determinada idea de la redención, una imagen falsa del hombre y de Dios, imagen que transforma a Dios en una caricatura, porque ha reducido al hombre simplemente al esplendor del poder y, por consiguiente, a una humanidad ficticia.

Interrumpamos aquí nuestras reflexiones para considerar un segundo texto del evangelio de San Mateo que muestra a Jesús en la cumbre de una alta montaña y retoma el tema del poder. Es el último pasaje del evangelio: El Resucitado llamó a los once a lo alto de la montaña para confiarles su misión y su promesa para la historia futura. Sube nuevamente al monte, no por la magia de Satanás, sino gracias al poder de Dios. Sube nuevamente al monte donde no contempla sólo los reinos de este mundo y su esplendor; no, ahora puede afirmar: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra». Su poder no abarca solamente la tierra, sino también el cielo y, por eso, es «todo poder». Lo que Él rehusó recibir del poder del demonio, es suyo en realidad, pero de un modo

totalmente diferente porque proviene de otra fuente. Ahora Él es el Señor del cielo y de la tierra, que envía a sus discípulos como mensajeros y portadores de su poder. Mas ¿de dónde le viene este poder? ¿Cuál es su naturaleza?

Primero, hagamos una constatación: quien habla así es el Resucitado. Quiere decir: el que pasó por la muerte, el que, sólo a través de la muerte, a partir de esa otra dimensión y en vista de ella posee el poder. Un poder que, por esta misma razón, abarca todo, no sólo lo visible, sino el cielo y la tierra, los tiempos hasta su fin y aún más allá. En otras palabras: esta última aparición «en lo alto del monte» fue precedida por una experiencia en otro monte, experiencia que se sitúa entre los dos grandes acontecimientos de la montaña que los separa y los relaciona entre sí. Jesús había subido al monte de la crucifixión, como antaño Isaac escalara el monte Moriah. El demonio había conducido a Jesús anteriormente a la cúspide del templo y a la cima de la montaña, pero ahora Jesús está en realidad totalmente «elevado» en la cumbre. Esta «elevación» alcanzada ahora es diametralmente opuesta a las «alturas» de Satanás, las cuales son alturas del propio poder, de autodeterminación arbitraria que todo quiere poseer y realizar. Poder que no pasa de ser una continua mentira sin sentido. Aquel «todo», el querer tenerlo y gozar de él, nunca pasará de ser algo muy ínfimo; es más una nada que un algo. El hombre, verdaderamente creado para el «todo», experimenta el tremendo vacío de aquel otro «todo». La altura del monte de la crucifixión consiste en la renuncia total de Jesús a posesiones y al poder, para llegar al aniquilamiento completo, a la desnudez total, al no tener nada, ni siquiera un lugar en el suelo. Al decirle al Padre: «Que se haga tu voluntad», renunció a todo esto. Renunció hasta llegar a identificar su voluntad totalmente con la voluntad del Padre.

Llegó así al «todo» real de la cumbre más alta del ser: «ser uno» con Dios verdadero, quien no es déspota ni usurpador, sino Verdad eterna y Amor eterno. Así se restaura la verdadera imagen de Dios y del hombre: negando aquella imagen falsa contenida en

*La magia es una tentativa de encontrar una llave de acceso a aquellas fuerzas desconocidas, de penetrar en su misterio para no permanecer totalmente indefenso frente a ellas. Traduciendo en términos racionales la misma tentativa, la técnica ha intentado captar el funcionamiento de la naturaleza, con el fin de someterla. (...)*

la satánica propuesta del «ser como Dios». En su aniquilamiento terreno, Jesús identificándose con la voluntad del Padre, resiste al poder de la fuerza arbitraria a la cual todo se le permite. El se une con Dios, y así se une al verdadero poder que abarca el cielo, la tierra, el tiempo y la eternidad. Su unión con Dios es tan grande, que el poder de Él se hace suyo. En lo alto del monte de la transfiguración, Jesús anuncia un poder que nace de la fuente de la cruz, poder que es la contradicción absoluta de aquel otro poder arbitrario que todo quiere poseer, gozar y realizar.

### 3. La naturaleza del poder de Jesús: poder en la obediencia; poder asumido con responsabilidad

Preguntémosnos aún más concretamente: ¿Cuál es en realidad la naturaleza de este poder? ¿Se trata realmente de poder? ¿Qué podemos esperar de él? Todo lo que hemos dicho resulta lejano a nuestras experiencias existenciales de hoy. Tenemos, por eso, que aproximarnos lentamente, paso a paso, a la realidad que constituye este poder, tanteando para intentar comprenderla. Como primer paso me parece útil hacer una observación lingüística; para designar el poder de Jesús, el Nuevo Testamento no emplea una palabra que signifique la fuerza inherente del hombre, un poder que existe en naturaleza. Utiliza la palabra «*exusia*», que se usa en la lengua griega para expresar el derecho de hacer algo, derecho que a la vez está anclado en la legislación de un Estado. Esta palabra señala la posibilidad que la ley da de obrar con plenos poderes: derecho, licencia, libertad<sup>1</sup>. Se trata de un poder conferido, que proviene de un todo de derecho, de una forma de justicia. Es un pleno poder, derivado de un poder superior y que, por eso, tiene autoridad. Es poder que proviene de la obediencia, un poder responsable frente a un orden interior y enraizado en él. La palabra que la Biblia usa para hablar del poder de Jesús ofrece ya en sí misma una interpretación profunda acerca de la naturaleza de este poder, el cual no consiste en fuerza física o técnica. El poder de Jesús no es el de un viejo Goliath como tampoco el de un Goliath moderno, sino es un poder que nace de la obediencia, de una relación que es responsabilidad por el ser y

responsabilidad de la Verdad y del Bien. Es un poder humilde, tal como está descrito en el himno cristológico de la *Carta a los Filipenses* (2,5-11). Cristo no defiende su identidad divina como el ladrón que defiende su botín, que es un poder por fin conquistado, con el cual puede gozar la vida. Esa actitud del ladrón corresponde al concepto corriente de poder y, en realidad, es señal de impotencia: el botín no le pertenece, por eso le da uso y lo defiende codiciosamente. Romano Guardini describe en términos muy hermosos el valor del acto más personal y propio de Jesús –el himno de la *Carta a los Filipenses* habla de ello–, la crucifixión, y la exaltación que contiene. «La vida entera de Jesús es expresión del poder en la humildad... en la obediencia a la voluntad del

1 cfr. W. Foerster. en: ThW-NT II 559-571, en modo particular 559s. y 563.

Padre. Para Jesús la obediencia no es algo secundario. Ella constituye el núcleo de su ser...»<sup>2</sup> Asimismo, su poder no conoce «límites impuestos desde afuera, conoce un solo límite que le viene del propio interior...: la voluntad del Padre aceptada en libertad». Ya habíamos afirmado: Es un poder que se autoposee soberanamente hasta el punto de «poder renunciar a sí mismo».<sup>3</sup> El poder de Jesús es, como el término *exusia* lo indica, poder que nace de la obediencia. Esto significa también que es poder en un conjunto global de derecho, el cual es en sí mismo poder. Pero el cuerpo de derecho que lo apoya y del cual él proviene no es, en último término, un conjunto de preceptos, sino que es la voluntad de Dios, que es el orden del Bien y de la Verdad, del Amor personificado. El poder de Jesús es poder fundamentado en el amor, es el amor que se hace poder. Es poder que de lo tangible y visible nos conduce a lo invisible y verdaderamente real del poderoso amor de Dios. Es un poder que es camino, camino cuya meta es hacer avanzar al hombre, de modo que se trascienda a sí mismo y entre en el Amor. Aquí podemos anticipar brevemente un tercer aspecto que se deriva de éste: Jesús confirió *exusia* a su Iglesia. Ella participa del pleno poder de Jesús y todo su poder no es otra cosa sino la participación en el pleno poder de Jesús y, como tal, sumisión a su criterio y participación en su naturaleza.

#### 4. Los dos modos de poder: poder de dominio y poder de obediencia

Resumiendo lo dicho, podemos afirmar: El poder de Dios se manifiesta visiblemente en el mundo en el poder de Jesucristo. Este nace de la identificación de la voluntad de Jesús con la voluntad del Padre, y tiene sus raíces más profundas en la cruz. El poder de Jesús estableció su morada en el mundo a través de los plenos poderes conferidos a la Iglesia. Antes de continuar con estos pensamientos y entrar a analizar nuestra vida práctica, como también la vida de la Iglesia y del sacerdote hoy, quiero recordar todavía otro pasaje de las Escrituras que expone de manera nuclear la naturaleza del falso poder y muestra definitivamente lo que significa y lo que no significa el poder de Dios en el mundo y para el hombre. Me refiero a la narración del primer pecado (*Gen 3*). Adán «toma el fruto que le promete el conocimiento del bien y del mal. Mas él no quiere conocer por conocer, para percibir la realidad, para someterse a ella y vivir en sintonía con ella a partir de esta percepción.

El deseo que despierta el diálogo con la serpiente es precisamente contrario a esta perspectiva: Adán quiere conocer para conquistar poder. Este conocimiento no pretende ser un entender mejor el lenguaje del ser, tampoco un purificar sus capacidades auditivas para escuchar y así obedecer mejor. Adán quiere conocer y saber porque el poder de Dios se le ha hecho sospechoso y pretende enfrentarlo con un poder igual. Adán quiere conocer porque está convencido que el hombre solo encuentra la liber-

*Son pocos los que todavía ven en Dios una amenaza; demasiada es la distancia que nos separa de Dios, y hay otras amenazas que actualmente se hacen mucho más concretas. El otro lado de este proceso es que aun para la persona que cree se va haciendo más difícil ver en Dios la esperanza de su vida, la esperanza de nuestra historia, de forma que edifique su vida en base a ella.*

2 R. Guardini, *Die Macht, Versuch einer Wegweisung* (Würzburg 1952) 38.

3 *ibid.* 39.

tad en la rebelión. Él mismo quiere ser un Dios, y para él esto significa no tener que escuchar, sino ejercer poder. Conocer permite reinar, permite dominar. Se trata de un saber puramente funcional, que quiere usufructuar y subyugar. El poder visto de esta manera no es un poder responsable, sino solamente un dominar y disponer. Su naturaleza parece consistir precisamente en no tener a nadie sobre él, en referir todo a sí mismo y a sus propios intereses, para transformarse en «gloria del poder».

Asimismo, aparece un nexo interno entre esta escena y los tres pasajes de la Escritura que ya meditamos: el monte de las promesas de Satanás, el monte del crucificado que resucitó y, finalmente, la referencia de la *Carta a los Filipenses* sobre Adán como contrafigura de Cristo. La narración del primer pecado muestra lo que sucede cuando se acepta la oferta de poder de Satanás: El poder se opone a la obediencia, la libertad a la responsabilidad. En este caso, el saber se valoriza según el poder que efectúa y se priva el saber de sus componentes éticos. Sin pretender considerar las ciencias naturales y la técnica como obras del demonio, es necesario reconocer que las formas actuales de dominio sobre la naturaleza reflejan algo de este espíritu.<sup>4</sup> En este sentido

es significativa una afirmación de Thomas Hobbes: «Conocer un objeto significa saber lo que uno puede hacer con él cuando lo tiene».<sup>5</sup> Parece evidente que no es éste el «dominio» sobre la creación que Dios confirió al hombre. (*Gen* 1,28-30) Ya mucho antes de las controversias ecológicas, Romano Guardini había descrito el verdadero dominio en términos precisos: «El hombre es señor por la gracia y tiene que ejercer su dominio con responsabilidad frente a Aquel que es Señor por esencia... Dominar no significa que el hombre imponga su voluntad a la naturaleza, sino que su poseer, su configurar y su trabajo deben provenir de su conocimiento y deben estar en sintonía con él. Su saber debe acoger la verdad de lo que el ser es en sí...».<sup>6</sup>

*Dios aparece cada vez más superfluo y finalmente hasta incómodo y obstaculizante. Para Dios quedó solamente la subjetividad y, dentro de lo poco que aún a Dios le resta, Él es reducido a un simple sentimiento casi vacío de significado, o en su defecto también aparece como un espía que me observa por el agujero de la cerradura de mi existencia, coartando mi libertad. (...)*

Intentemos ahora recoger lo que hasta aquí hemos ido meditando. Preguntémosnos nuevamente: ¿Tiene Dios poder sobre el mundo? ¿Es su poder esperanza para nosotros? De antemano hay que reconocer la existencia de un tipo de poder que nos es muy co-

nocido: el poder que se opone a Dios, que intenta prescindir de Él hasta eliminarlo. La característica esencial de ese poder consiste en considerar a las personas como meros objetos y puras funciones, sometiéndolas al servicio de la propia voluntad. No reconoce a las personas ni a las cosas como realidades vivas con derechos propios, cuya forma de ser exige respeto, sino las personas se tratan como funciones, como máquinas, como algo sin vida. Tal poder, en último término, es poder de muerte. Quien lo utiliza está forzado inevitablemente a entrar en la dinámica de las leyes de la muerte. La norma que impone a los otros se transforma en ley propia; así se realiza lo que Dios le dijo a Adán: «Si comieres de este fruto morirás». (*Gen* 2,17) Esto no

4 Importantes reflexiones al respecto en CS. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen* (Einsiedeln 1979), en modo particular 72ss.

5 Citato según R. Spaemann, *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (Kommentar zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über ethische Fragen der Biomedizin)*, Herder Freiburg 1987) 71.

6 loc. cit. 26s.

puede dejar de suceder cuando el poder se usa contra la obediencia. El hombre no es Señor del ser, aunque le ha sido posible desmontarlo y montarlo en grandes fragmentos, como si se tratara de una máquina. El hombre no puede vivir en oposición al ser, y cuando cree convencerse de lo contrario, cae en el poder de la mentira, es decir, del «no-ser», del ser ficticio, en fin, del dominio de la muerte.

A veces este poder presenta características muy tentadoras que logran atraer. Es verdad que estos sucesos son pasajeros, mas pueden ser también duraderos, y su brillo puede cegar. Sin embargo, este poder no es el verdadero y real. Pero el poder inherente al ser es más fuerte, y quien lo ejerce gana. El poder que radica en el ser, no es un poder propio, sino poder del Creador. Sabemos por la fe que el Creador no es solamente la Verdad, sino también el Amor. Esta afirmación podría sonar melancólica si supiéramos muchas cosas que pasan en el mundo, de las cuales no nos damos cuenta en el radio de nuestra vida y de nuestras experiencias. Pero a la luz de la nueva relación con Dios y con el mundo que Él mismo nos ofrece en Jesucristo, tal afirmación se transforma en expresión de una esperanza triunfal. Ahora podemos invertir los términos: La verdad y el amor son idénticos al poder de Dios, pues Él no posee únicamente esa verdad y ese amor, sino que El mismo es Verdad y Amor. La verdad y el amor son y constituyen entonces en el mundo el poder verdadero y definitivo. En ellos se fundamenta la esperanza de la Iglesia, la esperanza de los cristianos. Más aun, son la verdad y el amor los que hacen que la existencia cristiana sea esperanza. A la Iglesia se le pueden quitar muchas cosas en este mundo. Ella puede sufrir grandes y dolorosas derrotas.

Constantemente surgen en ella muchas cosas que la apartan de lo que ella realmente es. Son precisamente estas cosas las que le son arrancadas de las manos. Mas ella no perece; al contrario, su ser emerge siempre renovado y retoma nuevas fuerzas. El barco de la Iglesia es la nave de la esperanza. A ella podemos subirnos sin miedo. Quien la guía y la protege es el mismo Señor del mundo.

*(...) De aquí que comienza, en forma más sutil aún, el mismo proceso que la magia había intentado en relación a la naturaleza: hay que defenderse de ese Dios, hay que aniquilarlo, hay que penetrarlo para poder luchar contra él. El psicoanálisis y la psicoterapia son esa magia de lo interior que el hombre utiliza para conquistar el dominio sobre su alma y liberarse de la amenaza que Dios representa. Mas el alma así develada pierde su libertad, y el dominio contra Dios así adquirido se rebela contra el hombre.*

## II

En la primera parte hemos tratado de comprender lo que es el poder de Dios y la razón por la cual ese poder significa para nosotros esperanza y no una amenaza. En la segunda etapa de reflexión intentaremos aplicar lo dicho a la vida de la Iglesia en general y del sacerdote y sus colaboradores en particular. Preguntémonos: ¿Cómo puede penetrar este poder en nuestra vida? ¿Cómo puede llegar a ser, de forma concreta, esperanza para nosotros y para los hombres en este momento histórico? ¿Cuáles son las condiciones para que tal esperanza llegue a nosotros y se torne posesión nuestra? Las preguntas fundamentales de la primera parte sobre la naturaleza del poder las

traté más bien con ejemplos y referencias que de modo exhaustivo y sistemático. Mucho menos quisiera pretender ahora el desarrollo de una doctrina global de la vida cristiana y sacerdotal en relación al poder de la esperanza de Dios. Simplemente intentaré, a partir de las reflexiones realizadas, iluminar sin mucha sistematización un par de pensamientos que se imponen.

## 1. La fe como puerta para el poder de Dios

La constatación fundamental de la primera parte la podemos sintetizar así: El poder –en el sentido de la plenitud del poder de Jesucristo– es poder que procede de una relación mutua, es poder conferido a quien es obediente y, con responsabilidad, devuelve a Cristo lo recibido. Conforme a esto, tanto el sacerdote como el cristiano en general tienen que ser personas que viven esencialmente de y en una relación con Dios.

*Es esa la ilusoria mentira de «ser como Dios», caricatura del ser imagen y semejanza de Dios, mentira utilizada constantemente por el demonio para engañar al hombre y parodiar la libertad de Dios. Satanás ofrece poder, exigiendo su precio: poder que se construye sobre la base del terror, del miedo, del egoísmo; poder que radica en la opresión del prójimo y en la idolatría del propio yo. Satanás pareciera afirmar que son éstas justamente las características del poder que, de otro modo, no se puede adquirir.*

El sacerdote debe ser un creyente, aquel que permanece en diálogo con Dios. De no ser así, es inútil toda su actividad. Lo más grande que un sacerdote puede hacer por los hombres es ser lo que es: un hombre de fe. Gracias a lo que es, posibilita la entrada de Dios, de este Otro en el mundo. Y si el Otro no actúa, es nuestro actuar muy poca cosa. Sin embargo, donde los hombres intuyen, 'Aquí hay uno que cree, que vive con y a partir de Dios', su intuición genera esperanza. La fe del sacerdote les abre una puerta a los hombres: Verdaderamente es posible creer aun hoy. Cada acto humano de fe es un creer-con-el-otro, y por eso es tan importante aquel que me precede en la fe. Desde todo punto de vista la fe del sacerdote, más que la de cualquier creyente, está expuesta a la lucha, pues los demás se apoyan en la fe suya. En un momento histórico tiene él que vencer y superar en sí mismo las luchas de fe que los hombres sufren. Por eso las crisis de la Iglesia y de fe se hacen con frecuencia más agudas y se manifiestan primero entre sacerdotes y religiosos que entre el resto del pueblo de Dios. También corre el peligro el sacerdote de considerar el mundo de la fe como algo natural que incomoda y cansa, tal como sucedió primero con el hermano menor y más tarde con el mayor. Cuando sucede esto, los que están en medio del mundo –sobre todo aquellos que, a partir de la experiencia de su vacío, reencontraron la fe– son capaces de ayudar al sacerdote, así como el regreso del hermano menor a la casa paterna ayudó al hermano

mayor. Estos han experimentado los desiertos del mundo y han redescubierto la belleza del hogar, belleza que se había transformado en carga para los que permanecieron en casa. Así sucede el mutuo dar y recibir que hay en la fe, donde sacerdote y laicos se regalan mutuamente la cercanía de Dios. Es necesario que el sacerdote cultive la humildad correspondiente a lo donado. Él no debe permitir que en su corazón despierte el orgullo del hermano mayor que piensa: Este inútil que goza del cobijamiento del hogar no tiene idea del peso que es la fidelidad. En nosotros se manifiesta este orgullo muchas veces como una especie de complejo de superioridad que dice entre sí: ¿Qué

pueden saber laicos en el mundo acerca de los problemas de la interpretación crítica de la Biblia y de todas las otras críticas? ¿Qué saben ellos del abuso del poder en la Iglesia y de toda la miseria de su historia? La soberbia de los especialistas en materia de fe no es más que una obsesión ciega, típica de quien cree saberlo todo mejor. La fe que en el desierto de un mundo sin Dios, incluso en la batea de cerdos que es la conversación vacía y sin alma, redescubre el agua fresca de la palabra de Dios, puede saber menos que el especialista sobre la crítica del texto bíblico. Sin embargo, esta fe puede superarlo todo por la clarividencia con que reconoce la esencia en lo profundo del pozo de la palabra de Dios. El cansancio del hermano mayor se dará siempre de nuevo, pero este no debe transformarse en obstinación que no es capaz de escuchar las hermosas palabras del Padre: Todo lo mío es tuyo. En su creer el sacerdote debe preceder, pero también debe ser lo suficientemente humilde para seguir y acompañar a los demás en la fe. Él los fortalece en la fe, pero también la recibe de ellos.

Por eso no es evidente que afirmemos: Es creyendo que permitimos que la fuerza de Dios penetre en el mundo. El primer 'trabajo' que le corresponde a un sacerdote es ser creyente, siempre de nuevo y cada vez más. La fe nunca se da por sí sola: debe ser vivida. Ella nos lleva al diálogo con Dios, diálogo que comprende tanto el hablar como el escuchar. La oración es inseparable de la fe. El tiempo que el sacerdote dedica a la oración y a escuchar la Sagrada Escritura nunca es tiempo perdido para su trabajo pastoral ni tiempo que le roba a los hombres. Ellos detectan si acaso la actividad y el hablar de su párroco proceden de la oración o de su trabajo intelectual. Él debe conducir a su comunidad, más allá de toda su actividad, a través de la oración, debe incluirla en su oración y entregarla así al poder de Dios. Naturalmente, también aquí se repite el dar y recibir mutuo: Toda oración es oración con la Iglesia orante, y escuchar debidamente a la Escritura es posible sólo en sintonía con la Iglesia. Antes de profundizar en ese pensamiento, quisiera tocar otro aspecto del tema 'fe' que se nos presenta a partir del núcleo de la primera parte de la conferencia: Fe es obediencia. Es unión de nuestra voluntad con la voluntad de Dios y, precisamente por eso, imitación de Cristo, ya que lo esencial del camino de Cristo es su caminar hacia la fusión de su voluntad con la voluntad de Dios. La redención del mundo tiene su raíz en la oración en el Huerto de los Olivos –No mi voluntad, sino la tuya– en esta oración que, como centro de la fe vivida, nos entregó el Señor en el Padrenuestro. Al mismo tiempo tocamos aquí la dimensión más mariana de la fe y de la existencia cristiana. «Feliz tú que has creído», así saluda Elizabeth a María. El acto de fe por el cual ella llegó a ser puerta de Dios para el mundo, abriendo en él un espacio de esperanza, de 'bienaventuranza', es –en su esencia– un acto de obediencia: Hágase en mí tu voluntad; todo mi ser se orienta en una relación de servicio frente a ti. Fe significa para Ella ponerse a disposición, decir su sí. En este acto de fe Ella entrega su propia existencia a Dios como lugar de su actuar. Fe no es una actitud al lado de otras, sino la subordinación del propio ser a la voluntad de Dios y, de esta manera, a la voluntad de la Verdad y del Amor. En su

*«La vida entera de Jesús es expresión del poder en la humildad... en la obediencia a la voluntad del Padre. Para Jesús la obediencia no es algo secundario. Ella constituye el núcleo de su ser...».*  
*Asimismo, su poder no conoce «límites impuestos desde afuera, conoce un solo límite que le viene del propio interior...: la voluntad del Padre aceptada en libertad»*  
*(Romano Guardini).*

encíclica mariana el Papa ha interpretado la fe de María de un modo hermosamente profundo. Y el año mariano debería impulsarnos a seguir a María en la meditación para aprender de nuevo de y con María la fe que es obediencia de toda nuestra existencia.<sup>7</sup> Quisiera elegir solamente dos de los elementos de la encíclica que nos pueden conducir a una más profunda comprensión de la fe de María y con ello de la fe como obediencia. Se trata de la referencia al Salmo 40,68, al cual alude la *Carta a los Hebreos* (10,5-7) como una interpretación de aquel acto de obediencia de Jesús frente al Padre, realizado en la encarnación y en la cruz: «No quisiste sacrificios ni oblações, pero me has preparado un cuerpo... sí, vengo para hacer tu voluntad». En su sí al nacimiento del

*El poder de Jesús es, como el término exusia lo indica, poder que nace de la obediencia. Esto significa también que es poder en un conjunto global de derecho, el cual es en sí mismo poder.*

*Pero el cuerpo de derecho que lo apoya y del cual él proviene no es, en último término, un conjunto de preceptos, sino que es la voluntad de Dios, que es el orden del Bien y de la Verdad, del Amor personificado. El poder de Jesús es poder fundamentado en el amor, es el amor que se hace poder.*

Hijo de Dios por la fuerza del Espíritu Santo en su seno, María pone a disposición su cuerpo, todo su ser, como lugar para el actuar de Dios. En esa palabra la voluntad de María se identifica con la voluntad del Hijo. En la sintonía de ese sí «me has preparado un cuerpo» se hace posible la encarnación y el nacimiento de Dios. Para que Dios pueda entrar en el mundo, pueda nacer, en el mundo, es necesario que se repita ese sí mariano, esa conformidad de nuestra voluntad con la voluntad de Dios.

En la cruz se reactualiza nueva y definitivamente esa situación. Ya no se vislumbra nada de la gloria del Padre David de la cual hablaba la promesa. La situación de fe de Abraham se revive en su extrema oscuridad. «Me has preparado un cuerpo... aquí estoy» –palabra de disponibilidad aceptada totalmente. La oscuridad en la cual se encuentra María es la plena identificación con la voluntad de Dios. La fe es la comunión en la cruz, y sólo en ella llega a la plenitud: El lugar de la no-redención es el inicio de la redención. Creo que debemos redescubrir esta espiritualidad de la cruz. Esta nos pareció demasiado pasiva, pesimista y sentimental. Pero si no nos ejercitamos en subir a la cruz, ¿cómo podremos cargarla cuando nos sea impuesta? Un amigo mío que durante años tuvo que someterse a una diálisis renal y que veía cómo la vida se le escapaba cada vez más de las manos, contó una vez que como niño le gustaba mucho el Vía crucis y que luego también lo rezaba con gusto. Cuando supo de su terrible diagnóstico se quedó como paralizado. Pero de repente pensó: Ahora se hace realidad lo que siempre rezaba, ahora puedo acompañarlo de verdad; Él me ha incluido en su Vía crucis. Así volvió a ser alegre, una alegría que irradió hasta el último momento, haciendo visible el resplandor de su fe. Utilizo una expresión de Guardini: Debemos reaprender «qué fuerza libertadora contiene el dominio de sí mismo; cómo el sufrimiento aceptado interiormente transforma al hombre; y cómo todo crecimiento real no depende únicamente del trabajo, sino también del sacrificio hecho libremente»<sup>8</sup>

7 Cojo aquí pensamientos que desarrollé detalladamente en mi comentario de la encíclica, publicado por Herder: *María - Gottes Ja zum Menschen*, Papst Johannes Paul II, Enzyklika «Mutter des Erlösers» (Freiburg 1987) 116ss.

8 loc. cit. 99. T. Goritschewa explica en su nuevo libro de manera impresionante la relación entre sufrimiento y gracia, entre sufrimiento y redención: *Die Kraft der Ohnmächtigen. Weisheit aus dem Leiden* (Wuppertal 1987) especialmente 21-25.

## 2. La Escritura como lugar del poder de Dios, fuente de nuestra esperanza

Fe es obediencia. Esta significa redescubrir la forma esencial de nuestro ser –la creatureidad– y, de acuerdo con ello, llegar a ser auténticos. Significa reconocer la relación de responsabilidad como forma fundamental de nuestra existencia, de modo que la amenaza se torne en poder; el peligro, en esperanza. Esa obediencia la debemos a Dios: Obediencia que presupone y posibilita una relación viva y dinámica con Dios, pues sólo el obediente percibe a Dios. Pero para que nuestra obediencia sea concreta, para que no confundamos involuntariamente a Dios con la proyección de nuestros propios deseos, Dios mismo se hizo concreto de muchas maneras:

En primer lugar en su palabra. Por lo tanto, la obediencia frente a Dios es relación de obediencia frente a su palabra. Debemos recuperar la relación de respeto y de obediencia frente a la Biblia, actitud que hoy día con frecuencia corre el peligro de perderse. Tanto individualmente como en grupos se tiende a crear una biblia propia a base de diferenciación de fuentes y con crítica de la tradición, biblia propia que contrapone a la totalidad de la Escritura de la Iglesia. Tal actitud ya no es obediencia frente a la palabra de Dios, sino afirmación de la propia posición, hecha con ayuda de un montaje de textos seleccionados u omitidos, en último término según los deseos de la propia posición. La exégesis histórico-crítica puede ser una ayuda inmensa para una comprensión mejor de la Biblia cuando sus instrumentos científicos se utilizan con aquel amor respetuoso que se esfuerza por captar el don de Dios lo más exacta y cuidadosamente posible. Pero tal exégesis se equivoca en su tarea cuando deja de ser camino hacia un escuchar más atento, sometiendo el texto a una especie de tortura –por así decirlo– hasta arrancarle forzosamente las respuestas que él nos quería negar. En su polémica con el teólogo racionalista Eunomius, Gregorio de Niza trató estos problemas, ya en el siglo IV, en forma que aún tiene validez. Eunomius afirmaba que era posible formarse un concepto de Dios lo suficientemente perfecto como para captar realmente su ser y describirlo exactamente. Al respecto Gregorio comentó que Eunomius trataba «de encerrar la inconmensurabilidad de la naturaleza de Dios en la mano de un niño». Obviamente, el pensar científico aspira a este modo de comprensión que trata de tomar las cosas en la mano para poder utilizarlas. «Transforma cada misterio en una ‘cosa’. Gregorio habla de *φισιολογειν*; ‘tratar a manera de las ciencias naturales’. Pero el misterio de la teología es una cosa, la ciencia de la naturaleza otra»<sup>9</sup>. ¿No habrá, en nuestra exégesis, en nuestro moderno trato con la Escritura, demasiado *φισιολογειν*? ¿No la tratamos en realidad así como trataríamos materia del laboratorio? ¿No la transformamos de hecho en una cosa muerta que montamos y desmontamos arbitrariamente? ¿Y dónde queda lo esencial de la interpretación que no percibe la palabra únicamente como una colección de textos sin vida, sino que percibe en ella más bien a la persona viva que habla? Si ya la palabra humana se trasciende infinitamente a sí misma y remite más allá de la palabra material a lo indecible e inagotable, ¿no debería aplicarse esto

*El poder de Dios se manifiesta visiblemente en el mundo en el poder de Jesucristo. Este nace de la identificación de la voluntad de Jesús con la voluntad del Padre, y tiene sus raíces más profundas en la cruz. El poder de Jesús estableció su morada en el mundo a través de los plenos poderes conferidos a la Iglesia.*

9 H.U. von Balthasar en su introducción a Gregorio de Niza, *Der versiegelte Quell, Auslegung des Hohen Liedes* (Einsiedeln 1984 f) 17.

mucho más a aquella palabra cuyo objeto último y verdadero creemos que es el mismo Dios? ¿No deberíamos desarrollar nuevamente métodos que respeten esa capacidad de las palabras de trascenderse, métodos que respeten esta trascendencia de la palabra de Dios? ¿Métodos, abiertos a esa realidad, que acogen la experiencia de los santos con esa palabra, experiencias de aquellos que no solamente han leído la palabra, sino que han penetrado con la propia vida su sentido más profundo?

Quisiera citar nuevamente a Gregorio de Niza. Encontré una imagen que él aplica al uso correcto de la Escritura. A primera vista nos puede hacer sonreír por su contenido alegórico, pero si meditamos su profundidad, nos puede decir muchísimo. Esa imagen

*Hay que reconocer la existencia de un tipo de poder que nos es muy conocido: el poder que se opone a Dios, que intenta prescindir de Él hasta eliminarlo. La característica esencial de ese poder consiste en considerar a las personas como meros objetos y puras funciones, sometiéndolas al servicio de la propia voluntad. Tal poder, en último término, es poder de muerte. Quien lo utiliza está forzado inevitablemente a entrar en la dinámica de las leyes de la muerte.*

la encontramos en su interpretación de los preceptos para la cena pascual de los judíos. Gregorio parte del principio que la palabra de Dios es nuestro alimento y, desde allí, se permite aplicar los preceptos de la cena al trato con la Biblia. Son dos los preceptos que le parecen especialmente dignos de reflexión: El alimento se debe comer al salir directamente del fuego; los huesos no deben ser quebrados. El fuego es imagen del Espíritu Santo: ¿No significa entonces ese precepto que no debemos apartar el alimento divino del fuego vivo, que no debemos permitir que se enfríe? ¿No significa que la lectura debe realizarse en el fuego, es decir, en comunidad con el Espíritu Santo, en la fe viva que nos une con el origen del alimento? Y a la inversa, contiene huesos de los cuales no podemos disponer, grandes interrogantes que se nos imponen y que no podemos resolver. «¿Cuál es la naturaleza de Dios? ¿Qué existía antes de la creación? ¿Qué hay más allá del mundo visible? ¿Qué causalidad determina los acontecimientos de la historia?». Hoy día agregaríamos un sin fin de preguntas que nos inquietan aún más. «No quiebres los huesos», es decir, «Saber que todo esto corresponde únicamente al Espíritu Santo...» «No quiebres los huesos». Gregorio interpreta ese versículo con un apotegma del libro de Sabiduría: «Lo que está sobre tus fuerzas no lo procures». (*Eclo* 3,23)<sup>10</sup> También podría haber citado a Pablo: «No os sobreestiméis más de lo que conviene estimaros, sino

estimaos moderadamente, cada uno según Dios le repartió la medida de la fe». (*Rom* 12,3)<sup>11</sup>. ¿No nos dedicamos muchas veces hoy día a quebrar los huesos de la Escritura, desmembrándola mucho más allá de medida lícita? Con frecuencia ¿no estamos muy lejos del fuego del Espíritu Santo, de la fe viva, de modo que recibimos la palabra como un alimento frío e indigerible?

Si nos detenemos un momento en la palabra de Pablo de la *Carta a los Romanos*, descubrimos un nuevo aspecto. La justa medida en la propia reflexión sobre los misterios divinos, es para el apóstol, sobre todo, una adhesión a la medida de la fe del Cuerpo de Cristo: la Iglesia<sup>12</sup>. En la actualidad se utiliza la Escritura –también entre católicos– como

10 Gregorio de Niza, *De vita Moysis*, PG 44, 357 B-D; traducción alemana: *Der Aufstieg des Moses*, traducción e introducción de M. Blum (Freiburg 1963) 76s.

11 cfr. H. Schlier, *Der Römerbrief* (Freiburg 1977) 363-369.

12 Schlier, loc. cit. 368.

un arma en contra de la Iglesia. Ciertamente, como palabra de Dios está por encima de la Iglesia que, siempre de nuevo, debe dejarse conducir y purificar por ella. Pero la palabra no queda fuera del Cuerpo de Cristo. Su lectura 'privatizada' nunca puede penetrar su sentido más profundo. Una adecuada lectura bíblica presupone que la leamos donde hizo y hace historia, donde no es testimonio del pasado, sino fuerza viva del presente: en la Iglesia del Señor y con los ojos de la Iglesia, ojos de fe. En este sentido la obediencia a la Escritura es siempre obediencia a la Iglesia. Pero cuando se intenta descartar a la Iglesia de la Biblia –o incluso ponerla en contradicción con ella–, la obediencia se vuelve abstracta. La Escritura viva en la Iglesia viva es fuerza del Dios presente en el mundo –aun hoy–, fuerza que permanece para todas las generaciones como manantial inagotable de esperanza...

### 3. La plenitud del poder de la Iglesia y el poder de Dios

De ahí que tocamos otro aspecto del tema 'obediencia': la obediencia frente a la Iglesia. Hoy día se nos hace particularmente difícil aceptarla. Al comienzo hemos dicho que lo inquietante de los potentados actuales, de las grandes instituciones estatales y económicas, es su anonimidad e inaccesibilidad. Les tenemos miedo a las poderosas instituciones estatales, políticas y económicas que se levantan frente a nosotros como pulpos gigantes que, de forma inevitable, agarran con sus tentáculos a los hombres. Hoy la opinión pública ve aun las grandes iglesias como tales mecanismos de un poder anónimo, de modo que no señalan esperanza sino peligro. El hombre considera estas iglesias como parte integrante de ese mundo organizado, como cómplice en la conspiración de los poderes. Frente a la progresiva anonimización y uniformización del mundo se busca refugio en grupos pequeños.

Aquí se experimenta cercanía humana; no dominan las leyes sino el consenso. Aquí pareciera surgir el pequeño oasis humano que nace del espíritu de Jesús, pero lamentablemente es perturbado por las exigencias inaceptables y las manifestaciones de la Iglesia universal. Esta utiliza su poder y, con sus conceptos arcaicos, aplasta cruelmente el hermoso mundo del grupo. Así queda el grupo en contradicción con la Iglesia, la comunidad con la institución. Mientras la comunidad constituye un lugar de esperanza, la institución representa la amenaza de los poderosos. Aquí valen dos verdades distintas: la Iglesia necesita experiencias vitales en células pequeñas donde se concretiza la fe y surge un oasis de humanidad. Las formas cambian: en la Edad Media hubo las fraternidades y las terceras órdenes; la época barroca vigorizó ambas; hoy día surgen nombres y formas nuevas. Esta formación de comunidades puede llegar a ser conflictiva, pero la Iglesia nunca ha querido renunciar por completo a ellas, e incluso el nuevo derecho canónico les da impulso. También es cierto que en los últimos decenios la Iglesia se ha institucionalizado excesivamente, tanto así que da de pensar. El deseo legítimo de participar ha dado origen a nuevos cuerpos organizativos. De tal modo que quien trata de vivir en su Iglesia simplemente

*Fe es obediencia. Es unión de nuestra voluntad con la voluntad de Dios y, precisamente por eso, imitación de Cristo, ya que lo esencial del camino de Cristo es su caminar hacia la fusión de su voluntad con la voluntad de Dios.*

como cristiano corriente, buscando en ella sólo la comunidad de la palabra y del sacramento, se siente desvalorizado. Debido a esta estructuración surge un caos de tareas que inevitablemente despierta la sensación de estar confrontado con la propia impotencia frente a lo impenetrable, un caos que fácilmente hace ocultar lo esencial. Es por eso que las reformas futuras deben apuntar a una reducción de instituciones y no a su multiplicación.

Aun así, no puedo dejar de denunciar el error fundamental que encuentro con frecuencia en el modo de expresarse de buenos y celosos sacerdotes que dicen: El cristianismo, así como nosotros lo presentamos, atrae a la juventud, pero la impresión que da la Iglesia oficial nos destruye todo de nuevo. No quisiera detenerme en lo absurdo de la expresión 'Iglesia oficial'; aún más absurdo y peligroso es la contraposición de esta afirmación. Es absolutamente normal que el sacerdote responsable por un grupo de juventud le sea más simpático que el obispo. Lo que no es normal es que de allí nazca la contraposición de dos conceptos de Iglesia. Si la adhesión

*La fe es la comunión en la cruz, y sólo en ella llega a la plenitud: El lugar de la no-redención es el inicio de la redención. Creo que debemos redescubrir esta espiritualidad de la cruz. Esta nos pareció demasiado pasiva, pesimista y sentimental. Pero si no nos ejercitamos en subir a la cruz, ¿cómo podremos cargarla cuando nos sea impuesta?*

al cristianismo ya no apunta a la Iglesia en su totalidad, sino a lo simpático del sacerdote o dirigente laico, se construye sobre arena... sobre el dirigente que habla en su propio nombre. En tal caso se valoriza más la capacidad del animador que la plenitud del poder que le fue conferido. Él le da al propio poder –tal vez inconscientemente– el lugar de la plenitud del poder, considera la propia capacidad más que el poder conferido, el cual debe ser restituido, devuelto a Aquel que lo confirió. Se abandona así la estructura de *exusia*, de la cual hablamos en la primera parte, y se pierde lo esencial. El valor intrínseco de la Iglesia no consiste en las personas simpáticas que hay en ella, lo cual no deja de ser deseable, y lo que seguramente siempre se dará. Lo intrínseco es su *exusia*: A ella le fue conferido el poder, la plenitud del poder para pronunciar palabras salvíficas y realizar actos salvíficos que el hombre necesita y que él nunca podrá darse a sí mismo. Nadie puede apropiarse del Yo de Cristo o del Yo de Dios. Sin embargo,

es con este Yo que habla el sacerdote cuando dice: «Este es mi cuerpo» o «Yo te perdono tus pecados». No los perdona el sacerdote –eso tendría poco valor–. Es Dios quien perdona; en realidad eso cambia todo. ¡Es tremendamente impresionante el hecho de que un hombre pueda servirse del Yo de Dios! Lo puede exclusivamente gracias a la plenitud del poder que el Señor ha conferido a su Iglesia. Sin esa plenitud de poder el sacerdote no sería más que un asistente social. Sin duda eso no dejaría de ser positivo, pero en la Iglesia buscamos una esperanza mayor que nace de un poder mayor. En el momento en que estas palabras, que fluyen de la plenitud del poder, dejan de ser pronunciadas o pierden la transparencia que señala hacia su origen, ayuda muy poco la cercanía humana del grupo pequeño. Se ha perdido lo esencial, y muy pronto el grupo se dará cuenta de ello. Sin embargo, el grupo no debe dispensarse del dolor que implica la conversión, que exige de nosotros lo que en sí no nos gusta, pero que conduce a aquel radio de acción del poder de Dios, nuestra verdadera esperanza.

La plenitud del poder de la Iglesia es la transparencia del poder de Dios, y por eso es nuestra esperanza. Por eso, la vinculación interior con la autoridad de la Iglesia en un acto de profunda obediencia constituye la decisión fundamental en la vida del sacerdote. Una comunidad que no se ama a sí misma no puede existir. Y un ministro ordenado que se opone a la raíz de su misión no puede ni servir al prójimo ni realizarse. La verdadera realidad de la Iglesia, que en la segunda década del siglo parecía despertar en las almas, aparece actualmente como una gigantesca institución alienada y alienante. Ya hemos dicho que causas diversas determinan este hecho. Una de las causas decisivas entra en acción cada vez que el ministro ordenado, llamado a personalizar la institución y hacerla presente en su propia persona, llega a ser muro en vez de ventana. Alienación se repite cada vez que él está en contra de la Iglesia en vez de despertar en los demás la confianza en ella, precisamente en el sufrimiento de su propia lucha de fe. Tal contradicción extrema no es –gracias a Dios– un caso frecuente. La Iglesia continúa existiendo porque tiene, hoy día en particular, tantos sacerdotes buenos que la representan como lugar de esperanza. Pero estamos expuestos a la tentación. Por eso, alertos y siempre disponibles, debemos luchar contra los poderes que nos quieren forzar en la dirección errónea.

Hablando sobre el tema de la obediencia abarqué mucho más de lo que me había propuesto. En realidad me hubiese gustado tocar unas cuantas actitudes por las cuales se hace presente en la Iglesia el poder de Dios como esperanza: la ascética, la humildad, la penitencia; las virtudes naturales y sobrenaturales, como también las grandes formas fundamentales de servicio: Martyria, Diaconia, Liturgia; y por sobre todo, el amor y las formas concretas que éste asume en la vida de la comunidad. No me es posible hacerlo, pero, de alguna manera, todo lo que acabo de decir contiene los elementos básicos para desarrollar estos temas. En último término, se trata siempre de interpretar lo que es el amor, porque la esencia del poder de Dios es el amor. Por eso, es esperanza para nosotros su poder. Puede suceder que el sacerdote y también la Iglesia oculten la manifestación visible de esa esperanza. Es esa la culpa que debemos confesar; para vencerla tenemos que pedir a Dios que nos ayude. Pero Dios es el más fuerte. Él no retira de la Iglesia la plenitud de su poder, y esa plenitud de poder que se nos acerca en la palabra y en el sacramento, es aún hoy día la luz que nos ilumina, la esperanza que promete vida y futuro. **H**

*Fe es obediencia. Esta significa redescubrir la forma esencial de nuestro ser –la creatureidad– y, de acuerdo con ello, llegar a ser auténticos. Significa reconocer la relación de responsabilidad como forma fundamental de nuestra existencia, de modo que la amenaza se torne en poder; el peligro, en esperanza.*

# Una mirada teológica sobre la procreación humana

## I. «REPRODUCCIÓN» Y «PROCREACIÓN»

### El problema filosófico de las dos terminologías.

¿Qué es el hombre? Esta pregunta, que podría parecer bastante filosófica, ha adquirido una gran actualidad desde cuando se ha hecho posible «fabricar» al hombre, o mejor –según la terminología técnica– reproducirlo «in vitro». Este nuevo poder, que el hombre ha conquistado, ha traído consigo un nuevo lenguaje. Mientras que hasta ahora el origen del hombre había sido expresado mediante los conceptos de «generación» y de «concepción» y la teología había comprendido el proceso general

del origen del hombre en el concepto de «procreación humana», en este momento parece que la palabra «reproducción» fuera capaz de describir con mayor precisión la transmisión de la vida humana.

*«Crear» ha sido puesto en conexión con «poder»; el poder, entonces, está ahora en las manos de los que pueden producir hombres, los cuales al adquirir ese poder han tomado el puesto de Dios, que consiguientemente ha desaparecido del horizonte visual del hombre.*

No se puede creer que las dos terminologías necesariamente se deban excluir mutuamente; cada una de ellas corresponde a un diverso modo de ver las cosas y, por consiguiente, de prestar atención a diferentes aspectos de la realidad. Sin embargo, el lenguaje se encuentra inevitablemente referido a la totalidad; difícilmente se puede negar que precisamente a través de la confrontación recíproca de las palabras se evidencian los problemas más fundamentales: resuenan aquí, en efecto, dos concepciones diversas acerca del hombre, dos modos diferentes de interpretar la realidad.

Ante todo intentaremos comprender el nuevo lenguaje a partir de sus mismas raíces, inmanentes a la ciencia, de modo que podamos luego afrontar con la debida cautela un problema tan amplio. El término «reproducción» indica el proceso de formación de un nuevo ser humano, a partir de los conocimientos de la biología acerca de las propiedades de los organismos vivos: a ellos, en efecto, corresponde la característica de poderse «reproducir», a diferencia de las cosas artificiales.

Jacques Monod, por ejemplo, ha determinado tres características precisas de un ser viviente: una propia teleonomía inmanente, una morfogénesis autónoma y una inalterabilidad en la reproducción.

Allí se encuentra una particular insistencia sobre la inalterabilidad: el código genético, una vez establecido, siempre se «reproduce» sin cambio alguno; cada nuevo individuo resulta una exacta repetición del idéntico «mensaje». La palabra



*El cardenal Ratzinger junto al Rector Vial Correa, en julio de 1988.*

«reproducción», por consiguiente, expresa en primer lugar la identidad genética: el individuo siempre «reproduce» de nuevo y solamente aquello que le es común; en segundo lugar este término remite también al carácter mecánico, según el cual se cumple dicha reproducción.

Jérôme Lejeune, ilustre genetista francés que reconoce plenamente y defiende la dignidad específica de la procreación, ha expresado sintéticamente lo que es esencial desde el punto de vista científico en el advenimiento de una «reproducción» humana, con las siguientes palabras: «Los hijos están unidos establemente a sus padres mediante un nexo material, la larga molécula de DNA en la que se encuentra inscrita toda la información genética, a través de un lenguaje invariablemente miniaturizado. En la cabeza de un espermatozoide se halla un metro de DNA, cortado en veintitrés pedacitos. Cada uno de ellos se encuentra minuciosamente plegado en espiral para formar unos pequeños bastoncitos, que son visibles con un microscopio ordinario: los cromosomas... En el momento en que se unen los 23 cromosomas paternos provenientes del espermatozoide y los 23 maternos contenidos en el óvulo, se encuentra ya recogida toda la información necesaria y suficiente para determinar la constitución del nuevo ser humano».

Dicho en un modo más o menos sumario, la «reproducción» de la especie humana se cumple a través de la unión de dos cintas de información. No cabe duda acerca de la seriedad de esta descripción; sin embargo, debemos preguntarnos si es exhaustiva. Surgen entonces inmediatamente dos preguntas: ¿el ser que se reproduce de ese modo es solamente otro individuo, un ejemplar reproducido de la especie hombre, o más bien es algo superior a eso: una persona, es decir un ser que, si por una parte representa sin variaciones lo que es común a la especie humana, por otra es algo nuevo, original, irreproducible, con una singularidad que va más allá de la mera individualización de una esencia común? Y si es así, ¿de dónde proviene esta singularidad?

A esta interrogante se conecta la segunda pregunta: ¿cómo logran encontrarse recíprocamente las dos cintas de información? Esta pregunta, demasiado simple en apariencia, se ha convertido hoy en el lugar de la decisión crucial, en la que no sólo se separan las teorías acerca del hombre, sino en donde la praxis se vuelve la encarnación de las teorías, confiriendo a ellas toda la intensidad y dramaticidad que las caracterizan. A primera vista la respuesta parece la cosa más obvia del mundo: las dos series de información, que se completan recíprocamente, se encuentran mediante la unión del hombre y de la mujer, a través de su «llegar-a-ser-una-sola-carne», según la expresión bíblica. El proceso biológico de la «reproducción» se coloca dentro del acontecimiento personal de la recíproca donación, corpórea y espiritual, de dos personas.

*El pronóstico de Goethe consiste en que la probeta en un cierto momento acabará con estrellarse contra la realidad; la reproducción autorrealizada deberá un día naufragar ante la naturaleza original, ante la realidad auténtica de las cosas. Así, aquella será descubierta en su mezquindad: el homunculus no dejará de ser un «hombrecuelo» y seguirá representando, de esa manera, la alegoría del espíritu que lo ha producido y de la reducción del ser de la cual vive.*

Pero, sin embargo, desde el momento mismo en que se ha logrado aislar en el laboratorio, por así decir, la parte bioquímica de la totalidad, ha surgido de inmediato la pregunta: ¿en qué medida esta conexión es necesaria? ¿Se trata de algo que es esencial –por sí mismo– al suceso, es decir, que siempre debe ser así y que no puede no ser, o más bien se trata solamente –por decirlo con Hegel– de una astucia de la naturaleza, que se sirve de la inclinación recíproca del hombre y de la mujer, de manera completamente análoga a aquella en la que el viento, las abejas u otros semejantes son utilizados en el mundo vegetal como vehículos de transporte de las semillas?

¿Se puede distinguir y aislar un momento central, dentro del fenómeno, como factor esencial y exclusivamente importante, respecto al modo meramente factual de la unión y, por consiguiente, se puede sustituir el procedimiento natural con otros métodos piloteados racionalmente? Ante este interrogante surgen diferentes y opuestas cuestiones: ¿es posible designar la reciprocidad entre el hombre y la mujer como un fenómeno puramente natural, en donde quizá la recíproca inclinación espiritual de los dos sería tan solo una astucia de la naturaleza, que precisamente en ello los engaña, en el hecho de que no se trata de personas, sino únicamente de individuos de una especie?

O tal vez, por el contrario, ¿no se debería afirmar que en el amor de dos personas y en la libertad espiritual, de la que surge el amor, resplandece una nueva dimensión

de la realidad, a la cual corresponde el hecho de que también el hijo no es una simple repetición de una información sin variantes, sino que es una persona en la novedad y en la libertad del yo, y que representa un nuevo centro del mundo? ¿No se debería simplemente definir como ciego a quien niega esta novedad y reduce todo a un puro proceso mecánico y que luego, para poderlo hacer, se ve obligado a recurrir al mito irracional y cruel de una naturaleza astuta?

Otra cuestión que queda sin resolver, se funda en una constatación: es evidente que actualmente en el laboratorio se puede aislar el proceso bioquímico y de esta manera combinar entre sí las dos informaciones genéticas.

La conexión de dicho proceso bioquímico con un acontecimiento de naturaleza espiritual personal no puede definirse mediante ese tipo de «necesidad», que vale en el ámbito de la física: puede suceder también diversamente. Sin embargo, la cuestión consiste fundamentalmente en si no existe otro tipo de «necesidad», diversa de la que proviene de una mera ley natural. Aunque si desde el punto de vista técnico es posible separar el aspecto personal del biológico, ¿no existe quizás una forma más profunda de inseparabilidad, una más alta «necesidad» en favor de la conexión de los dos aspectos? Si se reconoce como necesidad solamente la que es propia de la ley natural y no, en cambio, a la necesidad ética que confía un deber a la libertad, ¿en realidad, tal vez, el hombre no ha sido ya negado?

En otras palabras: si yo considero como algo real únicamente la «reproducción» y juzgo todo lo que sobrepasa ese nivel, y que se expresa en el concepto de «procreación», como perteneciente a un lenguaje inexacto y científicamente sin importancia alguna, ¿no he negado quizás en ese modo la existencia de lo que es específicamente humano en el hombre? Pero entonces ¿quién puede discutir todavía verdaderamente con alguien y para qué sirve hablar aun de la racionalidad del laboratorio y de la racionalidad misma de la ciencia?

A partir de estas reflexiones podemos ahora afrontar el problema preciso que constituye el objeto de esta exposición: ¿Cómo puede ser algo más que una «reproducción» el origen de un nuevo ser humano? ¿En qué consiste ese algo más? ¿Cuáles son las consecuencias éticas que se derivan de allí? Tal como ya hemos aludido, esa pregunta ha adquirido una nueva y excitante actualidad desde cuando ha sido posible «reproducir» al hombre en un laboratorio, prescindiendo de una donación interpersonal, es decir, sin una unión corpórea entre hombre y mujer. Desde un punto de vista meramente práctico, hoy se ha vuelto posible separar el hecho natural-personal de la unión entre el hombre y la mujer, del proceso puramente biológico. Según la convicción de la moral transmitida por la Iglesia y fundada en la Biblia, a esta posibilidad práctica de separación se contraponen una inseparabilidad ética. Sin embargo, en ambos casos entran en juego decisiones espirituales fundamentales: aun la que se hace en el laboratorio

*Huxley muestra con claridad que el mundo de la planificación racional, de la «reproducción» del hombre, organizada y dirigida científicamente, no es en absoluto el mundo de la libertad. Por el contrario, el hecho de que el origen del hombre se haya reducido a la reproducción, resulta la expresión de la negación de la libertad personal: la reproducción consiste en el montaje de elementos que se necesitan mutuamente; su mundo es aquella realidad descrita en la cábala: una combinación a partir de letras y números, en donde quien conoce el código tiene poder sobre el universo.*

ciertamente no es consecuencia de unas premisas puramente mecánicas, sino que se trata ante todo del fruto de una elección que proviene de una concepción básica del mundo y del hombre.

Antes de proseguir en un modo solamente argumentativo, puede ser útil que intentemos dar a partir de aquí una doble mirada hacia atrás en la historia. En primer lugar buscaremos evidenciar el aspecto de la prehistoria cultural de la idea de «reproducción» artificial; la segunda perspectiva histórica se referirá en cambio al testimonio bíblico sobre el problema.

## II. DIÁLOGO CON LA HISTORIA

### El «Homunculus» en la historia de la cultura

El deseo de poder «fabricar» al hombre quizá ha encontrado su primera expresión en la tradición oral de la cábala judaica a través de la idea del Golem. A ella se uniría

*El hombre no es tan sólo un ejemplar dentro de una determinada clase de seres vivientes, sino que en cambio es algo nuevo respecto a ellos, que en su origen se realiza mucho más que una simple reproducción, es decir, un nuevo comienzo que va más allá de todas las combinaciones del material informativo ya dado y que presupone algo diverso —«lo diverso»—, enseñándonos así a percartarnos de «Dios».*

el pensamiento que se encuentra formulado en el libro de *Yezira* (aproximadamente 500 años después de Cristo) acerca del poder creativo de los números: mediante la recitación ordenada de todas las combinaciones posibles de las letras de la creación se lograría finalmente la producción del «*homunculus*» y del Golem.

En conexión con esta idea había nacido ya desde el siglo XIII la teoría de la muerte de Dios: el *homunculus* producido de esa manera, habría arrancado de la palabra Emeth (verdad) el alef, la primera de las letras del alfabeto hebreo. De este modo sobre su frente, al puesto de la inscripción «Yahvé Dios es Verdad», aparecería la nueva leyenda: «Dios ha muerto». El Golem explica este nuevo mote por medio de una comparación, que resumida sintéticamente concluye así: «Si vosotros, como Dios, podéis crear un hombre, entonces se puede decir que ningún otro dios existe en el mundo fuera de éste...». «Crear» ha sido puesto en conexión con «poder»; el poder, entonces, está ahora en las manos de los que pueden producir hombres, los cuales al adquirir ese poder han tomado el puesto de Dios, que consiguientemente ha desaparecido del horizonte visual del hombre.

Ante lo expuesto surge la pregunta acerca de si quienes poseen el nuevo poder, porque han encontrado las claves del lenguaje de la creación y ahora pueden por sí solos combinar los elementos fundamentales que los constituyen, se acordarán de que su propia producción ha sido posible sólo porque existían ya los números y las letras, cuyas informaciones ellos ahora han logrado colocar juntas.

La más conocida variación de la idea del *homunculus* se encuentra en la segunda parte del *Fausto* de Goethe. Wagner, el fanático discípulo de la ciencia del gran Doctor *Fausto*, en su ausencia ha logrado obtener la obra maestra. El «padre» de este nuevo arte no es por lo tanto el espíritu, que se interesa por las grandes cosas y que busca el sentido de la totalidad, sino que es ante todo el positivista que aprende y aplica,

tal como podría muy bien ser caracterizado Wagner. No obstante, el hombrezuelo del alambique, desde la probeta en donde se encuentra, reconoce de inmediato en Mefistófeles a su propio primo: de este modo Goethe establece un íntimo parentesco entre el mundo artificial y autoproductivo del positivismo y el espíritu de la negación. En verdad, para Wagner y para su modelo de racionalidad, este momento es el que constituye propiamente su máximo triunfo:

«¡Dios nos guarde! Para nosotros el antiguo modo de procrear es una tontería. El animal aún encuentra allí gusto pero el hombre con su grandiosa capacidad tendrá un origen muchísimo más alto».

Y un poco más adelante dice:

«Pero un día podremos reírnos del caso: precisamente será un pensador el que algún día producirá un cerebro que pueda pensar.  
¿Qué queremos nosotros, qué más quiere el mundo?  
El misterio está a luz del día».

En estos versos Goethe resalta claramente dos fuerzas motrices que se presentan en la tentativa de producir artificialmente al hombre. Con esto quiere también criticar un determinado tipo de ciencia de la naturaleza que rechaza, percibiéndola como «wagneriana»: en primer lugar coloca el deseo de revelar los misterios, de comprender el secreto del mundo y de reducirlo a una ordinaria racionalidad, que quiere documentarse por medio del poder-hacer. Fuera de ello Goethe ve además que se está operando un desprecio de la «naturaleza» y de su más grande y misteriosa razón en favor de una racionalidad programadora y calculadora. La probeta constituye el símbolo de la angustia, de la falsedad y de lo secundario de este tipo de razón y de su creación; el *homunculus* vive «in vitro»:

«Porque así están las cosas:  
para quien es natural, el mundo apenas  
es suficiente; lo que es artificial, en cambio,  
exige espacio cerrado».

El pronóstico de Goethe consiste en que la probeta –la pared artificial– en un cierto momento acabará con estrellarse contra la realidad; la reproducción autorrealizada deberá un día naufragar ante la naturaleza original, ante la realidad auténtica de las cosas. Así, aquella será descubierta en su mezquindad: el *homunculus* no dejará de ser un «hombrezuelo» y seguirá representando, de esa manera, la alegoría del espíritu que lo ha producido y de la reducción del ser de la cual vive.

*Esto aparece tanto más importante cuanto que desde el mismo momento del acto creativo se dice: hombre y mujer los creó. En este caso la fecundidad se encuentra explícitamente ligada al ser hombre y mujer, diversamente a la orden de sólo multiplicarse que recibieron los animales y las plantas.*

Ya en 1932, poco antes de esta presentación, A. Huxley había delineado su utopía negativa de *El mundo nuevo*. Es claro que en este mundo, definitiva y completamente dominado por la ciencia, los hombres podrán ahora ser producidos únicamente en el laboratorio. El hombre se ha emancipado definitivamente de su naturaleza; no quiere ser más una creatura natural. Cada uno será compuesto en un laboratorio –según la necesidad–, en vista de la función que deberá desempeñar. Ya desde hace bastante tiempo la sexualidad nada tiene que ver con la propagación de la especie humana; aun el solo recuerdo de esto resulta casi una ofensa para el hombre programado. Habiendo perdido su función original, la sexualidad ahora se ha convertido solamente en un elemento narcótico con el que la vida puede ser

*La procreación humana viene indicada al comienzo de la historia con la expresión «Adán conoció a Eva, su mujer» (Gen 4,11). Es importante notar que el término hebreo jada significa «no propiamente conocimiento y saber en el sentido del conocimiento objetivo, como conocer algo o saber algo, sino más bien conocer en el encuentro». El uso del término para designar el acto sexual muestra «que aquí la relación corporal entre el hombre y la mujer ha sido pensada sobre todo a nivel fisiológico, pero primeramente a nivel personal» (Gerhard von Rad).*

soportable, en una especie de valla positivista para proteger la conciencia del hombre y lograr que los interrogantes que provienen de lo profundo de su ser sean eliminados. De ahí entonces que la sexualidad nada tenga que ver con los nexos personales, con la fidelidad y el amor –que haría retroceder al hombre–, una vez más, a los viejos ámbitos de su existencia personal. En este nuevo mundo no existen más dolores ni preocupaciones, sino sólo racionalidad y embriaguez; todo y para todo se programa.

La pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿cuál es el sujeto de esta razón programadora? A ello se responde: es el «Consejo de administración mundial». De esta manera, el gobierno de la racionalidad evidencia su profunda irracionalidad. Huxley, de acuerdo con lo que él mismo anotaba en 1949, había escrito su libro en cuanto esteta escéptico que veía al hombre colocado entre las alternativas del delirio y de la insensatez, de la utopía cientista y de la superstición bárbara. En su prólogo de 1949 y luego en el ensayo *Regreso al nuevo mundo* de 1958, ha mostrado claramente que su obra debe ser comprendida como una defensa en favor de la libertad, como una llamada a los hombres para que busquen la vía angosta que pasa entre el delirio y la insensatez, a saber, la existencia en la libertad. Huxley naturalmente es más preciso y convincente en su parte crítica, que en la propuesta positiva que ha desarrollado más bien en un modo genérico.

Sin embargo, él muestra con claridad al menos una cosa: el mundo de la planificación racional, de la «reproducción» del hombre, organizada y dirigida científicamente, no es en absoluto el mundo de la libertad. Por el contrario, precisamente el hecho de que el origen del hombre se haya reducido a la reproducción, resulta la expresión de la negación de la libertad personal: la reproducción consiste en el montaje de elementos que se necesitan mutuamente; su mundo es aquella realidad descrita en la cábala: una combinación a partir de letras y números, en donde quien conoce el código tiene poder sobre el universo. ¿Será sólo una casualidad que hasta ahora no se haya dado una positiva visión poética acerca del futuro en el que el hombre será reproducido «in vitro»? O más bien ¿no debemos tal vez reconocer que esto sucede precisamente porque en se-

mejante principio se encuentra la negación interior, y en definitiva, la eliminación de aquella dimensión del hombre que aparece en la poesía?

## El origen del hombre según el testimonio de la Biblia

Después de la alusión a los precedentes históricos más conocidos acerca de la reproducción, podemos dirigir la atención a aquella obra que constituye la fuente decisiva para la idea de la procreación del hombre: la Biblia. En este momento tampoco es posible hacer un análisis exhaustivo de este punto, sino tan sólo dar una rápida mirada sobre algunas de las afirmaciones bíblicas más características en relación con el tema. Con este fin nos limitaremos esencialmente a los primeros capítulos del libro del Génesis, en el que se colocan los elementos fundamentales de la imagen bíblica del hombre y de la creación.

Un primer punto esencial está formulado de manera muy precisa en las «Homilías sobre el Génesis» de San Gregorio de Niza: «Pero, ¿cómo ha sido hecho el hombre? Dios no ha dicho en relación a él: 'hágase el hombre'... La creación del hombre es un acontecimiento mucho más grande que todos los demás. 'El Señor tomó...' Él quiere formar nuestro mismo cuerpo con sus propias manos». Regresaremos a este texto cuando se hable no sólo del primer hombre, sino de cada uno de los hombres, mostrando así que la Biblia evidencia, a propósito del primer hombre, lo que según su convicción vale por cada uno de ellos.

A esta imagen de las manos de Dios, que forman al hombre de la tierra, corresponde otra afirmación en el más reciente relato de la creación del llamado documento sacerdotal: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (*Gen* 1,26). Ambos casos tienen la intención de presentar claramente que el hombre es una criatura de Dios según una específica modalidad; en los dos relatos se trata de mostrar que él no es tan sólo un ejemplar dentro de una determinada clase de seres vivientes, sino que en cambio es algo nuevo respecto a ellos, que en su origen se realiza mucho más que una simple reproducción, es decir, un nuevo comienzo que va más allá de todas las combinaciones del material informativo ya dado y que presupone algo diverso —«lo diverso»—, enseñándonos así a percatarnos de «Dios». Esto aparece tanto más importante cuanto que desde el mismo momento del acto creativo se dice: hombre y mujer los creó. En este caso la fecundidad se encuentra explícitamente ligada al ser hombre y mujer, diversamente a la orden de sólo multiplicarse que recibieron los animales y las plantas. El realce dado al acto creativo por parte de Dios, lejos de hacer superflua la reciprocidad humana, le ha conferido, por el contrario, todo su valor: precisamente porque aquí Dios mismo entra en juego, el «transporte» de los cromosomas no puede ser realizado de cualquier modo; consecuentemente la vía para una semejante intervención creativa debe ser digna. Según la Biblia esa vía digna solamente puede ser una: el llegar del hombre y la mujer a ser uno solo, su llegar a ser «una sola carne».

*El realce dado al acto creativo por parte de Dios, lejos de hacer superflua la reciprocidad humana, le ha conferido, por el contrario, todo su valor: precisamente porque aquí Dios mismo entra en juego, el «transporte» de los cromosomas no puede ser realizado de cualquier modo; consecuentemente la vía para una semejante intervención creativa debe ser digna. Según la Biblia esa vía digna solamente puede ser una: el llegar del hombre y la mujer a ser uno solo, su llegar a ser «una sola carne».*

De este modo nos encontramos con dos importantes expresiones propias del lenguaje bíblico, que deben ser consideradas un poco más de cerca. La descripción del Paraíso termina con una palabra que suena como un dicho profético acerca de la naturaleza humana: «Por esto el hombre abandonará al padre y a la madre y se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne» (*Gen 2,24*). ¿Qué significa que «los dos serán una sola carne»? Sobre esta expresión se ha debatido mucho; algunos sostienen que con esto se indica la unión sexual; otros en cambio sostienen que aquí se alude al hijo, en el que los dos se funden en una sola carne... No se puede lograr una certeza absoluta sobre este punto, pero probablemente el que más se acerca a la verdad es Franz Julius Delitzsch cuando dice que allí se expresa la

«unidad espiritual». De todos modos ese profundísimo llegar a ser uno solo del hombre y de la mujer es visto como una vocación propia del ser humano y como el lugar en el que se cumple el mandato creativo conferido al hombre, puesto que corresponde en la libertad a la llamada del propio ser.

En la misma dirección nos orienta otra palabra con la que nos encontramos anteriormente: la comunión sexual del hombre y de la mujer se designa en el Antiguo Testamento con la palabra «conocimiento». La procreación humana viene indicada al comienzo de la historia con la expresión «Adán conoció a Eva, su mujer» (*Gen 4,11*). Podría ser oportuno que evitemos filosofar demasiado sobre este uso lingüístico. Como justamente ha hecho notar Gerhard von Rad, en primer lugar se trata sólo de un «pudor en el lenguaje», que con respeto deja en el misterio al elemento más íntimo de la comunión humana. Sin embargo es importante notar que el término hebreo *jada* significa «no propiamente conocimiento y saber en el sentido del conocimiento objetivo, como conocer algo o saber algo, sino más bien conocer en el encuentro». El uso del término para designar el acto sexual muestra «que aquí la relación corporal entre el hombre y la mujer ha sido pensada sobre todo a nivel fisiológico, pero primeramente a nivel personal».

De nuevo aparece resaltada la inseparabilidad de todas las dimensiones del ser humano, que precisamente en su enlace recíproco constituyen la especificidad del ser «hombre». Propiamente es esta especificidad la que viene a faltar allí donde se comienzan a aislar los elementos particulares de ese enlace.

Sin embargo, ¿cómo, concretamente, se representa en la Biblia la formación del ser humano? Quisiera citar para ello tres pasajes que nos ofrecen una respuesta bastante clara al respecto. «Tú me creaste y me formaste con tus manos», dice el hombre que reza ante su Dios (*Sal 119, 73*). «Pues tú, Señor, formaste mis entrañas, me tejiste en el seno de mi madre... Mis huesos no escapaban a tu vista, cuando yo era formado en el secreto, o cuando era bordado en las profundidades de la tierra» (*Sal 139, 13-15*). «Tus manos me han modelado y me han formado... Acuérdate que me amasaste como el barro... ¿No me derramaste como leche y me hiciste cuajar como el queso? (*Job 10, 8-11*).

*Goethe ya había previsto que en un determinado momento el mundo vítreo del homunculus, del hombre que se ha reducido a la reproducción, necesariamente se hará añicos contra la realidad. En la actual emergencia ecológica, se puede ya oír algo de ese quebrarse del vidrio. Marx pudo todavía reivindicar con entusiasmo el derecho del hombre a la lucha por el dominio de la naturaleza. «Lucha contra la naturaleza» y «liberación del hombre» eran para él casi sinónimos. (...)*

En estos textos aparece nítidamente lo que es importante. Por una parte los autores de la Biblia naturalmente saben muy bien que el hombre ha sido «tejido» en el seno de la madre, que en ese lugar ha sido «cuajado como el queso». Al mismo tiempo, sin embargo, el seno materno se identifica con las profundidades de la tierra, y así cualquiera de los que oran en la Biblia puede decir de sí mismo: tus manos me han formado, me has amasado como barro. La imagen con la que se describe la formación de Adán vale, de igual modo, para todo hombre. Cualquiera ser humano es Adán, un nuevo principio; Adán es todo ser humano. Lo que sucede en el campo fisiológico es mucho más que un simple proceso fisiológico. Cada uno de los seres humanos es mucho más que una nueva combinación de informaciones; cada aparición de un nuevo ser humano es una creación. La cosa verdaderamente extraordinaria es que esto ocurre no al lado, sino precisamente dentro de los procesos de los seres vivos y de su «invariable reproducción».

Añadamos aún una última y enigmática palabra, con la que se completa esta imagen. Según el relato bíblico, Eva, con ocasión del primer nacimiento de un ser humano, prorrumpe en un grito de júbilo: «He logrado adquirir un hijo gracias al Señor!» (Gen 4,1). De manera extraña y muy discutida aparece aquí el término «adquirir», y sin embargo, se puede afirmar con buenas razones que es extraño precisamente porque debe expresar algo muy singular. El vocablo, en analogía con otras lenguas antiguas de Oriente, significa «creación por medio de generación o nacimiento». En otras palabras: el grito de júbilo expresa todo el orgullo, toda la felicidad de la mujer que ha llegado a ser madre, pero también la conciencia de que toda generación y todo nacimiento humano se logran con una especial «participación» de Dios, y de que allí se realiza una auto-superación del ser humano, por la cual éste da más de cuanto posee o de cuanto es en sí mismo: a través del elemento humano de la generación y del nacimiento sobreviene la creación.

## La singularidad en el origen del ser humano

La actualidad de estas afirmaciones bíblicas es evidente. Para el hombre contemporáneo, cuya delimitación positivista del pensamiento aparece casi como un deber de honestidad intelectual, se imponen ciertamente algunas preguntas: ¿Es realmente necesario referirse a Dios en esta ocasión? ¿Esto no resulta más bien un recurso al mito que, lejos de clarificar cosa alguna, por el contrario sólo logra colocar obstáculos a la libertad del hombre en relación con los datos de la naturaleza? ¿No se convierte quizás la naturaleza en un tabú y, viceversa, se naturaliza el espíritu, en la medida en que se liga su libertad a un orden natural entendido como expresión de la voluntad divina?

*(...) Hoy comenzamos a sentir angustia frente a esa liberación. El uso de la naturaleza se convierte en abuso, y la concepción de que la razón técnica por sí sola habría preparado a una composición racional de la realidad irracional, desde hace mucho tiempo ha demostrado que se trata solamente de un mito fantástico: la racionalidad inmanente a la creación es mucho más grande que la razón del hombre de la técnica. En efecto, esta última ciertamente no es pura razón, sino más bien una coagulación de intereses que persigue –con miopía respecto al horizonte global de los problemas– determinados fines parciales, pagando las cuentas de hoy con la vida de mañana.*

Quien entra en esa discusión debe clarificarse a sí mismo lo siguiente: lo que se ha dicho en referencia a Dios y al hombre como persona, como nuevo principio, no se puede llevar a esa forma de saber positivo necesitado de verificación, que caracteriza al conocimiento de los mecanismos de la reproducción y que solamente puede lograrse mediante los aparatos. Las afirmaciones sobre Dios y sobre el hombre quieren precisamente demostrar que este último se niega a sí mismo, es decir niega una realidad incontrovertible, cuando con su pensamiento rehúsa ir más allá del horizonte del laboratorio. Así se puede fácilmente «demostrar» la verdad de la síntesis bíblica, precisamente sacando a la luz las aporías de su negación.

Goethe ya había previsto que en un determinado momento el mundo vítreo del *homunculus*, del hombre que se ha reducido a la reproducción, necesariamente se hará añicos contra la realidad. En la actual emergencia ecológica, se puede ya oír algo de ese quebrarse del vidrio. Marx pudo todavía reivindicar con entusiasmo el derecho del hombre a la lucha por el dominio de la naturaleza. «Lucha contra la naturaleza» y «liberación del hombre» eran para él casi sinónimos. Hoy comenzamos a sentir angustia frente a esa liberación. El uso de la naturaleza se convierte en abuso, y la concepción de que la razón técnica por sí sola habría preparado a una composición racional de la realidad irracional, desde hace mucho tiempo ha demostrado que se trata solamente de un mito fantástico: la racionalidad inmanente a la creación es mucho más grande que la razón del hombre de la técnica. En efecto, esta última ciertamente no es pura razón, sino más bien una coagulación de intereses que persigue –con miopía respecto al horizonte global de los problemas– determinados fines parciales, pagando las cuentas de hoy con la vida de mañana. Con esto, sin embargo, tocamos ya los estratos más profundos de la aporía. La concepción de que en el fondo se trataría sólo de un mito el hecho de que un *Ethos* que partiendo de la naturaleza misma de las cosas nos sale al encuentro, viene a sustituir la idea de la libertad con aquella de la concatenación de la necesidad. Pero en realidad ésta resulta la negación de cualquier libertad.

*La «naturaleza», que la fe de la Iglesia pide respetar en la generación de un ser humano, no consiste por consiguiente en un dato biológico o fisiológico indebidamente sacralizado; esa «naturaleza» más bien está constituida por la dignidad misma de la persona o, respectivamente, de las tres personas que entran en juego allí. Sin embargo, esta dignidad se revela precisamente también en la corporeidad; a ella debe corresponder la lógica del «don de sí mismo», que está inscrita en la creación y en el corazón del hombre.*

La reducción de la realidad, implícita en ese punto de vista, significa sobre todo y ante todo la negación del hombre en cuanto hombre. Por otra parte aumenta así el peligro de que la probeta del *homunculus* mate no sólo a quien la habita, sino que recaiga también sobre el hombre y lo destruya.

La conexión lógica, que se encuentra aquí, es ineludible. Parece una operación inocente tratar de «liberarse del tabú» de la relación personal, por la que hombre y mujer llegan a ser uno solo, calificándola como una sacralización mítica de la naturaleza. Igualmente parece un progreso aislar el fenómeno biológico elemental y reproducirlo en laboratorio. Es lógico, por lo tanto, que el nacimiento del hombre consista únicamente en una reproducción. A partir de allí es inevitable considerar como apariencia mítica todo lo que va más allá de la reproducción; el hombre libe-

rado del mito no es más que una combinación de informaciones, de la que, con la guía de la evolución, se puede partir hacia la búsqueda de otras nuevas. La libertad del hombre y de su investigación, que va emancipándose del *Ethos*, presupone ya en su mismo principio la negación de la libertad. Lo único que subsiste es el poder del «Consejo mundial de administración», una racionalidad técnica, que está solamente al servicio de la necesidad y que busca sustituir las casualidades de su combinación con la lógica de la programación.

Sobre este punto Huxley tiene plena razón. Esta racionalidad y su libertad constituyen en sí mismas una contradicción, una absurda arrogancia. La aporía inherente a la lógica de la reproducción es el hombre; contra él se rompe la probeta, revelándose como el recipiente de lo que es artificial. La «naturaleza», que la fe de la Iglesia pide respetar en la generación de un ser humano, no consiste por consiguiente en un dato biológico o fisiológico indebidamente sacralizado; esa «naturaleza» más bien está constituida por la dignidad misma de la persona o, respectivamente, de las tres personas que entran en juego allí. Sin embargo, esta dignidad se revela precisamente también en la corporeidad; a ella debe corresponder la lógica del «don de sí mismo», que está inscrita en la creación y en el corazón del hombre, según la magnífica expresión de Santo Tomás de Aquino: «El amor es por su misma naturaleza el don originario del que provienen gratuitamente los demás dones».

Estas reflexiones ayudan a evidenciar dónde puede entrar el acto creativo de Dios en un fenómeno que en apariencia es solamente fisiológico y gobernado por las leyes de la naturaleza: el proceso regido por las leyes naturales está fundado y se hace posible a través del acontecimiento personal del amor, en el cual los seres humanos se dan el uno al otro nada menos que ellos mismos. Este don es el lugar interior en donde el don de Dios y su amor creativo pueden llegar a ser eficaces como un nuevo principio.

La alternativa, frente a la cual nos colocamos hoy, puede ser ahora formulada con mucha precisión: por una parte se puede suponer como real únicamente lo que es mecánico, gobernado por las leyes de la naturaleza, y por consiguiente se puede considerar nada menos que como bellas fantasías, psicológicamente útiles, pero en definitiva irreales e innecesarias, todo aquello que es personal, como el amor y la entrega mutua. No encuentro para esta posición otra definición distinta que la de negación del hombre. Si nos colocamos dentro de esta lógica, entonces naturalmente también la idea de Dios resulta un discurso mitológico, sin algún contenido real.

Sin embargo, al lado de esta concepción se encuentra la segunda alternativa, que va en una dirección completamente opuesta: en efecto, lo que es personal se puede considerar como la forma más propia de la realidad, la más fuerte y grande, que no convierte las otras (la biológica y la mecánica) en pura apariencia, sino que más bien las asume en sí misma, abriéndolas así a una nueva dimensión. De ese modo no

*Una concepción del hombre que no reduzca su origen a la reproducción, sino que la comprenda como procreación, no niega ni obstaculiza en modo alguno cualquiera de las dimensiones de la realidad. La defensa de la preeminencia de lo que es personal constituye además, una defensa de la libertad, porque sólo si existe la persona y únicamente si ella es el lugar sintético de toda la realidad humana, se da también la libertad.*

sólo conserva sentido y valor la idea de Dios, sino que también la idea de naturaleza aparece con una nueva luz, puesto que la naturaleza no consiste solamente en una disposición de letras y números, que casualmente funciona en forma sensata, sino que lleva en sí misma también un mensaje moral, que la precede y que está dirigida al hombre pidiéndole una respuesta.

El hecho de que la verdad de una u otra de estas dos decisiones fundamentales no pueda ser decidida en laboratorio, hace parte de la naturaleza misma del argumento que estamos tratando. Únicamente el ser humano puede tomar una decisión en ese debate sobre el hombre, en el que decide sobre sí mismo entre las dos alternativas:

aceptarse a sí mismo o aniquilarse.

¿Será aún necesario defender esta visión de la realidad de la objeción de que ella es enemiga de la ciencia y del progreso? Pienso que haya resultado suficientemente claro que una concepción del hombre que no reduzca su origen a la reproducción, sino que la comprenda como procreación, no niega ni obstaculiza en modo alguno cualquiera de las dimensiones de la realidad. La defensa de la preeminencia de lo que es personal constituye además, al mismo tiempo, una defensa de la libertad, porque sólo si existe la persona y únicamente si ella es el lugar sintético de toda la realidad humana, se da también precisamente la libertad. El poner entre paréntesis al hombre y al *Ethos* no logra en absoluto un crecimiento de la libertad, sino que más bien la socava desde sus mismas raíces. De igual manera, por lo tanto, la idea de Dios no constituye en lo más mínimo el polo opuesto respecto a la libertad del hombre, sino su presupuesto y su fundamento.

Cuando se excluye del lenguaje, del pensamiento, el hablar de Dios, por no considerarlo científico, y se lo relega a la esfera meramente subjetiva y devocional, no se está ya hablando de una manera adecuada sobre el hombre, sobre su dignidad y sobre sus derechos. El hablar acerca de Dios pertenece constitutivamente al hablar sobre el hombre, y esto hace parte integrante, por lo tanto, de la Universidad.

No es absolutamente casual que el fenómeno de la Universidad se haya formado precisamente allí donde cada día resonaba el

anuncio: «Al principio era el *Logos*», es decir, el Sentido, la Razón, la Palabra llena de racionalidad. El *Logos* ha generado al *logos* y le ha creado un espacio. Únicamente presuponiendo la originaria e íntima racionalidad del mundo y su origen a partir de la Razón, la razón humana podría llegar a interrogarse sobre la racionalidad del mundo en sus aspectos particulares y en su globalidad. Pero donde la racionalidad todavía se admite únicamente en aspectos particulares, mientras que se la niega en la totalidad y como fundamento, entonces la Universidad en un primer momento se disuelve en una yuxtaposición de particulares disciplinas especializadas.

*El Logos ha generado al logos y le ha creado un espacio. Únicamente presuponiendo la originaria e íntima racionalidad del mundo y su origen a partir de la Razón, la razón humana podría llegar a interrogarse sobre la racionalidad del mundo en sus aspectos particulares y en su globalidad. Pero donde la racionalidad todavía se admite únicamente en aspectos particulares, mientras que se la niega en la totalidad y como fundamento, entonces la Universidad en un primer momento se disuelve en una yuxtaposición de particulares disciplinas especializadas.*

Bien pronto se sigue de allí para toda la vida y para el obrar del hombre, que la razón vale solamente para los aspectos parciales de nuestra existencia, mientras que la realidad en su conjunto estaría privada de significado. Las consecuencias se hacen rápidamente visibles. Se considera por lo tanto como falsa la aporía que nace cuando, en nombre del progreso y de la libertad, se quiere declarar como única ley de la ciencia aquella que impone realizar lo que es técnicamente posible, la ley de los resultados y de la factibilidad técnica, y cuando, apelándose a ella, se quiere defender de una indebida consideración de la naturaleza como tabú. En el lugar de esas falsas alternativas es necesario colocar una nueva síntesis entre ciencia y sabiduría, en la que la pregunta sobre los aspectos particulares no sofoque la visión de la totalidad y en la que la preocupación por ésta no disminuya la atención por aquéllos.

Esta nueva síntesis me parece que sea el gran desafío que se encuentra actualmente al afrontar a la Universidad. Ella está llamada a encontrar nuevamente su carácter de *Universitas*, lugar de un saber orgánico y sistemático sobre el hombre y sobre el mundo. Para hacer frente a los formidables retos de hoy, resulta cada vez más urgente superar la fragmentación especializada de los conocimientos sectoriales y trabajar por una integración siempre mejor de ellos en aquel saber del *humanum*, que constituye también en la actualidad la tarea propia de la *universitas* y la misión que está llamada a desarrollar en orden a una auténtica civilización humana. **H**

*Se considera por lo tanto como falsa la aporía que nace cuando, en nombre del progreso y de la libertad, se quiere declarar como única ley de la ciencia aquella que impone realizar lo que es técnicamente posible, la ley de los resultados y de la factibilidad técnica, y cuando, apelándose a ella, se quiere defender de una indebida consideración de la naturaleza como tabú. En el lugar de esas falsas alternativas es necesario colocar una nueva síntesis entre ciencia y sabiduría, en la que la pregunta sobre los aspectos particulares no sofoque la visión de la totalidad y en la que la preocupación por ésta no disminuya la atención por aquéllos.*

# Unidad en la tradición de la fe

*¡Estimados y queridos hermanos!*

En primer lugar, querría agradecer de corazón su invitación tan amable para visitar vuestro país y también por ofrecerme esta ocasión de encuentro y diálogo fraterno. No me hago la ilusión de que se pueda conocer un país en una estadía de pocos días; sin embargo, es muy importante para mí la oportunidad de poder ver los lugares donde ustedes trabajan, y tener en alguna medida la experiencia de un ambiente de vida en la iglesia en esta tierra.

El fin de mis palabras es encarecer el diálogo que queremos tener mutuamente.

*Hoy, querría simplemente comentar algunas cosas sobre el caso que concierne a Monseñor Lefebvre. Más que detenerse en lo ocurrido, me parece que puede tener mayor trascendencia valorar las enseñanzas que puede sacar la Iglesia, para hoy y para el día de mañana, del conjunto de los acontecimientos.*

De modo general, suelo aprovechar la ocasión que me brinda este encuentro, para exponer brevemente alguna de las cuestiones de mayor importancia del trabajo en la Congregación. Sin embargo el cisma, que parece abrirse con las ordenaciones de obispos del 30 de junio, me lleva a apartarme, por esta vez, de esa costumbre. Hoy, querría simplemente comentar algunas cosas sobre el caso que concierne a Monseñor Lefebvre. Más que detenerse en lo ocurrido, me parece que puede tener mayor trascendencia valorar las enseñanzas que puede sacar la Iglesia, para hoy y para el día de mañana, del conjunto de los acontecimientos. Para ello, querría anticipar, en primer lugar, algunas observaciones sobre la actitud de la Santa Sede, en los coloquios con Monseñor Lefebvre, y continuar después con una reflexión sobre las causas generales que originan esta situación y que, por encima del caso particular, nos atañen a todos.

## I. La actitud de la Santa Sede en los coloquios con Lefebvre

En los últimos meses, hemos invertido una buena cantidad de trabajo en el problema de Lefebvre, con el empeño sincero de crear para su movimiento un espacio vital adecuado en el interior de la Iglesia. Se ha criticado a la Santa Sede por esto desde muchas partes. Se ha dicho que había cedido a la presión del cisma; que no había defendido con la fuerza debida al Concilio Vaticano II; que, mientras actuaba con gran dureza con los movimientos progresistas, mostraba demasiada comprensión con la rebelión restauradora. El desarrollo ulterior de los acontecimientos ha refutado suficientemente estas aseveraciones. El mito de la dureza del Vaticano, cara a las digresiones progresistas, ha resultado una elucubración vacía. Hasta la fecha, se han

\*Alocución a los Obispos de Chile, el miércoles 13 de julio, en la Casa de retiros de Caritas.



*Cardenal Joseph Ratzinger junto al Cardenal Fresno, Monseñor Piñera y Monseñor Contreras.*

emitido fundamentalmente amonestaciones, y en ningún caso penas canónicas en el sentido propio. El hecho de que Lefebvre haya denunciado al final el acuerdo firmado, muestra que la Santa Sede, a pesar de haber hecho concesiones verdaderamente amplias, no le ha otorgado la licencia global que deseaba. En la parte fundamental de los acuerdos, Lefebvre había reconocido que debía aceptar el Vaticano II y las afirmaciones del Magisterio postconciliar, con la autoridad propia de cada documento. Es una contradicción que sean precisamente aquellos que no han dejado pasar por alto ninguna ocasión para vocear en todo el mundo su desobediencia al Papa y a las declaraciones magisteriales de los últimos 20 años, los que juzgan esta postura

demasiado tibia y piden que se exija una obediencia omnímoda hacia el Vaticano II. También se pretendía que el Vaticano había concedido a Lefebvre un derecho al disenso, que se niega persistentemente a los componentes de tendencia progresista. En realidad, lo único que se afirmaba en el convenio –siguiendo a la *Lumen Gentium* en su número 25– era el simple hecho de que no todos los documentos del Concilio tienen el mismo rango. En el acuerdo se preveía también explícitamente que debía evitarse la polémica pública, y se solicitaba una actitud positiva de respeto a las medidas y declaraciones oficiales. Se concedía asimismo que la confraternidad pu-

*En los últimos meses, hemos invertido una buena cantidad de trabajo en el problema de Lefebvre, con el empeño sincero de crear para su movimiento un espacio vital adecuado en el interior de la Iglesia. Se ha criticado a la Santa Sede por esto desde muchas partes. Se ha dicho que había cedido a la presión del cisma; que no había defendido con la fuerza debida al Concilio Vaticano II; que, mientras actuaba con gran dureza con los movimientos progresistas, mostraba demasiada comprensión con la rebelión restauradora.*

diera presentar a la Santa Sede –quedando intacto el derecho de decisión de ésta– sus dificultades en cuestiones de interpretación y de reformas en el ámbito jurídico y litúrgico. Todo esto ciertamente muestra suficientemente que Roma ha unido, en este difícil diálogo, la generosidad en todo lo negociable, con la firmeza en lo esencial. Es muy reveladora la explicación que el mismo Monseñor Lefebvre ha dado de la retractación de su asentimiento. Declaró que ahora había comprendido que el acuerdo suscrito apuntaba solamente a integrar su fundación en la «Iglesia del Concilio». La Iglesia Católica, en comunión con el Papa es, para él, la «Iglesia del Concilio» que se ha desprendido de su propio pasado. Parece que ya no logra ver que se trata sencillamente de la Iglesia Católica con la totalidad de la Tradición, a la que también pertenece el Concilio Vaticano II.

## **II. Reflexiones sobre las causas más profundas del caso Lefebvre**

El problema planteado por Lefebvre, sin embargo, no se termina con la ruptura del 30 de junio. Sería demasiado cómodo dejarse llevar por una especie de triunfalismo, y pensar que este problema ha dejado de serlo desde el momento en que el movimiento de Lefebvre se ha separado netamente de la Iglesia. Un cristiano nunca puede ni debe alegrarse de una desunión. Aunque con toda seguridad la culpa no pueda achacarse a la Santa Sede, es nuestra obligación preguntarnos qué errores hemos cometido, qué errores estamos cometiendo. Las pautas con que se valora el pasado, desde la aparición del decreto sobre el ecumenismo del Vaticano II, deben, como es lógico, tener valor también para el presente. Uno de los descubrimientos fundamentales de la teología del ecumenismo, es que los cismas se pueden producir únicamente cuando, en la Iglesia, ya no se viven y aman algunas verdades y algunos valores de la fe cristiana. La verdad marginada se independiza, queda arrancada de la totalidad de la estructura eclesial, y alrededor de ella se forma entonces el nuevo movimiento. Nos debe hacer reflexionar el hecho de que no pocos hombres, más allá del círculo más restringido de los miembros de la confraternidad de Lefebvre, están viendo en este hombre una especie de guía o, por lo menos, un aleccionador útil. No es suficiente remitirse a motivos políticos,

o a la nostalgia y otras razones secundarias de tipo cultural. Esas causas no serían suficientes para atraer también, y de modo especial, jóvenes, de muy diversos países, y bajo condiciones políticas o culturales, completamente diferentes. Ciertamente, la visión estrecha, unilateral, se nota en todas partes; sin embargo, el fenómeno en su conjunto no sería pensable si no estuvieran también en juego elementos positivos, que generalmente no encuentran suficiente espacio vital en la Iglesia de hoy. Por todo ello, deberíamos considerar esta situación primordialmente como una ocasión de examen de conciencia. Debemos dejarnos preguntar en serio sobre las deficiencias en nuestra pastoral, que son denunciadas por todos estos acontecimientos. De este modo podremos ofrecer un lugar a los que están buscando y preguntando dentro de la Iglesia, y así lograremos convertir el cisma en superfluo, desde el mismo interior de la Iglesia. Querría nombrar tres aspectos que, según mi opinión, tienen un papel importante a este respecto.

*a) Lo santo y lo profano*

Hay muchas razones que pueden haber motivado que muchas personas busquen un refugio en la vieja liturgia. Una primera e importante es que allí encuentran custodiada la dignidad de lo sagrado. Con posterioridad al Concilio, muchos elevaron intencionadamente a nivel de programa la «desacralización», explicando que el Nuevo Testamento había abolido el culto del Templo: la cortina del Templo desgarrada en el momento de la muerte de cruz de Cristo significaría –según ellos– el final de lo sacro. La muerte de Jesús fuera de las murallas, es decir, en el ámbito público, es ahora el culto verdadero. El culto, si es que existe, se da en la no-sacralidad de la vida cotidiana, en el amor vivido. Empujados por esos razonamientos, se arrinconaron las vestimentas sagradas; se libró a las iglesias, en la mayor medida posible, del esplendor que recuerda lo sacro; y se redujo la liturgia, en cuanto cabía, al lenguaje y gestos de la vida ordinaria, por medio de saludos, signos comunes de amistad y cosas parecidas.

Sin embargo, con tales teorías y una tal praxis se desconocía completamente la conexión real entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; se había olvidado que este mundo todavía no es el Reino de Dios y que «el Santo de Dios» (Io 6,69) sigue estando en contradicción con el mundo; que necesitamos de la purificación para acercarnos a Él; que lo profano, también después de la muerte y resurrección de Jesús, no ha llegado a ser lo santo. El Resucitado se ha aparecido sólo a aquellos cuyo corazón se ha dejado abrir para Él, para el Santo: no se ha manifestado a todo el mundo. De este mundo se ha abierto el nuevo espacio del culto, al que ahora estamos remitidos todos; a ese culto que consiste en acercarse a la comunidad del Resucitado, a cuyos pies se postraron las mujeres y le adoraron (Mt 28,9). No quiero en este momento desarrollar más este punto, sino sólo sacar directamente la conclusión: debemos recuperar la dimensión de lo sagrado en la liturgia. La liturgia no es festival, no es una reunión placentera. No tiene importancia, ni de lejos, que el párroco consiga llevar a cabo

*El problema planteado por Lefebvre, sin embargo, no se termina con la ruptura del 30 de junio. Sería demasiado cómodo dejarse llevar por una especie de triunfalismo, y pensar que este problema ha dejado de serlo desde el momento en que el movimiento de Lefebvre se ha separado netamente de la Iglesia.*

ideas sugestivas o elucubraciones imaginativas. La liturgia es el hacerse presente del Dios tres veces santo entre nosotros, es la zarza ardiente, y es la Alianza de Dios con el hombre en Jesucristo, el Muerto y Resucitado. La grandeza de la liturgia no se funda en que ofrezca un entretenimiento interesante, sino en que llega a tocarnos el Totalmente-Otro, a quien no podríamos hacer venir. Viene porque quiere. Dicho de otro modo, lo esencial en la liturgia es el misterio, que se realiza en el rito común de la Iglesia; todo lo demás la rebaja. Los hombres lo experimentan vivamente, y se sienten engañados cuando el misterio se convierte en diversión, cuando el actor principal en la liturgia ya no es el Dios vivo, sino el sacerdote o el animador litúrgico.

*b) La no-arbitrariedad de la fe y de su continuidad*

Defender el Concilio Vaticano II, en contra de Monseñor Lefebvre, como válido y vinculante en la Iglesia, es y va a seguir siendo una necesidad. Sin embargo, existe una actitud de miras estrechas que aísla el Vaticano II y que ha provocado la oposición. Muchas exposiciones dan la impresión de que, después del Vaticano II,

*Sin embargo, es verdad que, en el movimiento espiritual del tiempo postconciliar, se daba muchas veces un olvido, incluso una supresión de la cuestión de la verdad; quizás apuntamos aquí al problema crucial de la teología y la pastoral de hoy. (...)*

todo haya cambiado y lo anterior ya no puede tener validez, o, en el mejor de los casos, sólo la tendrá a la luz del Vaticano II. El Concilio Vaticano Segundo no se trata como parte de la totalidad de la Tradición viva de la Iglesia, sino directamente como el fin de la Tradición y como un recomenzar enteramente de cero. La verdad es que el mismo Concilio no ha definido ningún dogma y ha querido de modo consciente expresarse en un rango más modesto, meramente como Concilio pastoral; sin embargo, muchos lo interpretan como si fuera casi el superdogma que quita importancia a todo lo demás.

Esta impresión se refuerza especialmente por hechos que ocurren en la vida corriente. Lo que antes era considerado lo más santo –la forma transmitida por la liturgia–, de repente aparece como lo más prohibido y lo único que con seguridad debe rechazarse. No se tolera la crítica a las medidas del tiempo postconciliar; pero donde están en juego las antiguas reglas, o las grandes verdades de la fe –por ejemplo, la virginidad corporal de María, la resurrección corporal de Jesús, la inmortalidad del alma, etc.–, o bien no se reacciona en absoluto, o bien se hace sólo de forma extremadamente atenuada. Yo mismo he podido ver, cuando era profesor, cómo el mismo obispo que antes del Concilio había rechazado a un profesor irreprochable por su modo de hablar un poco tosco, no se veía capaz, después del Concilio, de rechazar a otro profesor que negaba abiertamente algunas verdades fundamentales de la fe. Todo esto lleva a muchas personas a preguntarse si la Iglesia de hoy es realmente todavía la misma de ayer, o si no será que se la han cambiado por otra sin avisarles. La única manera para hacer creíble el Vaticano II es presentarlo claramente como lo que es: una parte de la entera y única Tradición de la Iglesia y de su fe.

c) *La unicidad de la verdad*

Dejando ahora aparte la cuestión litúrgica, los puntos centrales del conflicto son, actualmente, el ataque contra el decreto sobre la libertad religiosa y contra el pretendido espíritu de Asís. En ellos Lefebvre traza las fronteras entre su posición y la de la Iglesia Católica de hoy. No es necesario añadir expresamente que no se pueden aceptar sus afirmaciones en este terreno. Pero no vamos a ocuparnos aquí de sus errores, sino que queremos preguntarnos dónde está la falta de claridad en nosotros mismos. Para Lefebvre, se trata de la lucha contra el liberalismo ideológico, contra la relativización de la verdad. Evidentemente, no estamos de acuerdo con él en que el texto del Concilio sobre la libertad religiosa o la oración de Asís, según las intenciones queridas por el Papa, son relativizaciones. Sin embargo, es verdad que, en el movimiento espiritual del tiempo postconciliar, se daba muchas veces un olvido, incluso una supresión de la cuestión de la verdad; quizás apuntamos aquí al problema crucial de la teología y la pastoral de hoy. La «verdad» apareció de pronto como una pretensión demasiado alta, un «triumfalismo» que ya no podía permitirse. Este proceso se verifica de modo claro en la crisis en la que han caído el ideal y la praxis misionera. Si no apuntamos a la verdad al anunciar nuestra fe, y si esa verdad ya no es esencial para la salvación del hombre, entonces las misiones pierden su sentido. En efecto, se deducía y se deduce la conclusión que, en el futuro, se debe buscar sólo que los cristianos sean buenos cristianos, los musulmanes buenos musulmanes, los hindúes buenos hindúes, etc. Pero, ¿cómo se puede saber cuándo alguien es «buen» cristiano o «buen» musulmán? La idea de que todas las religiosas son, hablando con propiedad, solamente símbolos de lo incomprensible en último término, gana terreno rápidamente también en la teología y ya entra profundamente en la praxis litúrgica. Allí donde se produce ese fenómeno, la fe como tal queda abandonada, pues consiste precisamente en que yo me confío a la verdad en tanto que reconocida. Así, ciertamente, tenemos todas las motivaciones para volver al buen sentido también en esto. Si conseguimos mostrar y vivir de nuevo la totalidad de lo católico en estos puntos, entonces podemos esperar que el cisma de Lefebvre no será de larga duración. **H**

*(...) La «verdad» apareció de pronto como una pretensión demasiado alta, un «triumfalismo» que ya no podía permitirse. Este proceso se verifica de modo claro en la crisis en la que han caído el ideal y la praxis misionera. Si no apuntamos a la verdad al anunciar nuestra fe, y si esa verdad ya no es esencial para la salvación del hombre, entonces las misiones pierden su sentido.*

# «Tú eres la Llena de Gracia»

—ELEMENTOS PARA UNA DEVOCIÓN MARIANA—

Desde ahora todas las generaciones me llamarán «bienaventurada». Estas palabras de la Madre de Jesús, que Lucas (1,48) nos ha transmitido, constituyen a la vez profecía y tarea para la Iglesia de todos los tiempos. Esta frase del *Magnificat*, entresacada de la inspirada alabanza de María al Dios vivo, es uno de los fundamentos esenciales de la devoción cristiana a María. La Iglesia, cuando ha comenzado a ensalzar a María, no ha inventado nada nuevo; no ha descendido de las alturas de la adoración del único Dios a la alabanza de un ser humano. Más bien cumple allí la tarea que le corresponde y que le ha sido encomendada desde el principio.

*Desde ahora todas las generaciones me llamarán «bienaventurada». Estas palabras de la Madre de Jesús, que Lucas (1,48) nos ha transmitido, constituyen a la vez profecía y tarea para la Iglesia de todos los tiempos. Esta frase, entresacada de la inspirada alabanza de María al Dios vivo, es uno de los fundamentos esenciales de la devoción cristiana a María.*

Cuando Lucas escribió este texto ya estaba viviendo la segunda generación cristiana, en la que a la «generación» de los judíos se había agregado la de los paganos que se habían incorporado a la Iglesia de Jesucristo. Así, entonces, la expresión «todas las generaciones» comenzaba a llenarse de realidad histórica. El evangelista ciertamente no habría transmitido la profecía de María si la hubiera considerado indiferente o superada. En efecto, en su evangelio quiso establecer «con atención» lo que «los testigos oculares y los servidores de la Palabra desde el principio» (1,1-3) habían transmitido, para dar de esta manera indicaciones seguras a la fe del pueblo cristiano que estaba haciendo su entrada en la historia.<sup>1</sup>

La profecía de María pertenecía a los elementos que él había hallado «con atención» y que consideraba suficientemente importantes para ser transmitidos como parte del evangelio. Esto presupone que aquella expresión no se había quedado sin tener un eco en la vida de la comunidad. Efectivamente los dos primeros capítulos del evangelio de Lucas dejan entrever un ambiente de tradición,

en el que se mantenía vivo el recuerdo de María y en el que la Madre del Señor era amada y alabada.

Estos capítulos también presuponen que el grito, un poco ingenuo, de aquella mujer desconocida: «Feliz el vientre que te llevó» (11,27), no se había apagado, sino que había encontrado una configuración mayormente pura y válida en la más profunda comprensión que le dio Jesús.

\* Conferencia en el Seminario Pontificio de Santiago el 8 de julio

1 Cfr. F. MUSSNER, in: E.E. Ellis, E. Grässer (Hg.), *Jesus and Paulus. Festschrift für H.G. Kummel* (Göttingen 1975) 253-255.

Suponen además que el saludo de Isabel: «bendita tú eres entre todas las mujeres» (1,42), que Lucas caracteriza como una expresión pronunciada en el Espíritu Santo (1,41), no había quedado como un episodio aislado. Por el contrario, la exaltación constante de María, por lo menos en un filón de la tradición primitiva, constituye el presupuesto de los relatos lucanos de la infancia. La inserción de esta explosión en el evangelio eleva la veneración a María de simple hecho a tarea para la Iglesia de todos los lugares y de todas las épocas.

Si la Iglesia no alaba a María, descuida algo que pertenece a su misión. Si decae en ella la veneración a María, se aleja de la palabra bíblica y, entonces, tampoco honra a Dios como conviene.

De hecho, nosotros conocemos a Dios a través de su creación: «Desde que creó el mundo, podemos contemplarlo a través de sus obras y entender por ellas que él es eterno y poderoso, y que es Dios» (Rom. 1,20). Pero también lo podemos conocer por medio de otra vía más transparente, es decir a través de la historia que Él ha realizado con los hombres. Así como la realidad de un hombre se revela en la historia de su vida y de las relaciones que teje, asimismo Dios se hace visible en una historia, en unos hombres mediante los cuales manifiesta su propia naturaleza, hasta el punto de que en referencia a ellos puede ser «denominado» y ser reconocido: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Por su relación con las personas humanas y por medio de rostros humanos, Dios se ha manifestado y ha mostrado el propio rostro. No podemos pretender tenerlo solamente a Él, en forma pura, olvidando esos rostros. Esto equivaldría más bien a un Dios pensado por nosotros mismos en lugar del Dios verdadero, y sería una pretensión de soberbio «purismo» que consideraría más importantes los propios pensamientos que las acciones de Dios.

El versículo del *Magnificat* nos demuestra que María es una de aquellas personas humanas que pertenecen de modo muy particular al nombre de Dios, de tal manera que no lo podemos alabar debidamente, si dejamos aparte a María. Esto sería olvidar algo de Él que no debe ser descuidado. Pero, ¿concretamente qué? En una primera aproximación podríamos decir: su maternidad. En efecto, ésta se manifiesta en la Madre del Hijo de una manera más pura y directa que en cualquier otro lugar. Sin

*El versículo del Magnificat nos demuestra que María es una de aquellas personas humanas que pertenecen de modo muy particular al nombre de Dios, de tal manera que no lo podemos alabar debidamente, si dejamos aparte a María. Esto sería olvidar algo de El que no debe ser descuidado.*



*«Si la Iglesia no alaba a María, descuida algo que pertenece a su misión. Si decae en ella la veneración a María, se aleja de la palabra bíblica y, entonces, tampoco honra a Dios como conviene».*

embargo esta indicación es demasiado genérica. Para alabar a María como conviene y así también honrar a Dios de un modo justo, tenemos que ponernos a escuchar todo lo que nos dicen las Escrituras y la Tradición sobre la Madre del Señor y meditarlo en nuestro corazón.

La riqueza de la doctrina mariana ha llegado a ser casi ilimitada, gracias a la alabanza de «todas las generaciones». En esta breve meditación sólo quisiera ofrecer una ayuda para una renovada reflexión sobre algunas de las palabras más significativas que San Lucas nos ha puesto en las manos en el inagotable texto del relato de la infancia.

## **1. María, la Hija de Sión, Madre de los creyentes**

Comencemos con el saludo del ángel a María. Si profundizamos en la teología lucana, allí se encuentra, como en embrión, la Mariología que Dios nos ha querido transmitir a través de su mensajero, el arcángel Gabriel. Ese saludo, traducido literalmente,

suenan de la siguiente manera: «Alégrate, llena de gracia. El Señor está contigo» (1,28). «Alégrate», a primera vista, parecería tan sólo la fórmula habitual de saludo en el ambiente de la lengua griega, y por consiguiente la tradición la ha traducido «Te saludo». Sin embargo, si partimos de la base veterotestamentaria, dicha fórmula de saludo adquiere un significado mucho más profundo, ya que las cuatro veces que el texto griego del Antiguo Testamento utiliza esta misma expresión, constituyen un anuncio de gozo mesiánico (*Sof.* 3,13; *Joel* 2,21; *Zac.* 9,9; *Lam.* 4,21).<sup>2</sup>

Con este saludo comienza propiamente el Evangelio y su primera palabra es «Alegría», es decir la nueva alegría que se origina en Dios y que irrumpe en medio de la antigua y perdurable tristeza del mundo. María, por lo tanto, no es saludada de cualquier modo, pues el hecho de que Dios la salute personalmente, y en ella al expectante Israel y a la humanidad entera, es una invitación a la más profunda alegría.

El motivo de la tristeza consiste en la vanidad del amor; en la tiranía de la finitud, de la muerte, del dolor, del mal, de la mentira; en la situación de abandono que experimentamos en este mundo contradictorio, en el cual el poder de las tinieblas oscurece las misteriosas y luminosas señales de la bondad divina, que logran penetrar en el mundo a través de sus rendijas, induciéndolo a rechazar a Dios o, por lo menos, a hacerlo aparecer como impotente.

«Alégrate». ¿Por qué debe alegrarse María de esa manera? La respuesta es: «El Señor está contigo». Para comprender el sentido de este anuncio, tenemos que volver de nuevo a los textos veterotestamentarios que le sirven de telón de fondo, particularmente a Sofonías. Esos textos contienen siempre una doble promesa para Israel, la Hija de Sión: Dios vendrá como Salvador y habitará en ella. El diálogo del ángel con María recoge esta promesa y la lleva a cumplimiento en una doble realización. Lo que se dice en la profecía sobre la Hija de Sión, ahora vale para María, que viene equiparada a aquella: ella es la Hija de Sión en persona. Paralelamente, Jesús, a quien María dará a luz, es equiparado a Yahvé, el Dios vivo. La venida de Jesús es la venida del mismo Dios para habitar en medio de nosotros. El significado del nombre Jesús, que se revela a partir del corazón mismo de la promesa, es precisamente: él es el Salvador.

Rene Laurentin ha demostrado con agudos análisis que Lucas ha profundizado el tema de la inhabitación a través de discretas alusiones verbales. En efecto, ya en las más antiguas tradiciones se hablaba del habitar de Dios «en el seno» de Israel, en el arca de la alianza. Ahora ese habitar «en el seno» de Israel literalmente se vuelve plena realidad en la virgen de Nazaret, que se convierte en la verdadera arca de la alianza, de manera tal que el símbolo del arca adquiere una fuerza de inaudito realismo: la carne de un ser humano viene a ser ahora el lugar de la habitación de Dios en medio de la creación.<sup>3</sup>

*Si profundizamos en la teología lucana, allí se encuentra, como en embrión, la Mariología que Dios nos ha querido transmitir a través de su mensajero, el arcángel Gabriel. Ese saludo, traducido literalmente, suena de la siguiente manera: «Alégrate, llena de gracia. El Señor está contigo» (1,28). «Alégrate», a primera vista, parecería tan sólo la fórmula habitual de saludo en el ambiente de la lengua griega, y por consiguiente la tradición la ha traducido «Te saludo».*

2 El primero que había llamado la atención al respecto fue ST. LYONNET.

3 LAURENTIN, loc. cit, 79-82; IGLIASIAS 183ss.

El saludo del ángel—instrumento de comunicación de la mariología, no ideado por el hombre—nos ha conducido a sus fundamentos teológicos. María se identifica con la Hija de Sión, con el Pueblo de Dios en su dimensión sponsal. Todo lo que la Biblia dice acerca de la «Iglesia» vale también para María, y viceversa: lo que la Iglesia es y debe ser lo llega a conocer concretamente mirándola a ella. En efecto, María es su espejo, la perfecta medida de su ser, porque está plasmada plenamente a la medida de Cristo y de Dios y «totalmente habitada» por Él. Y, para cuál otra cosa debería existir la Iglesia si no es para ser la habitación de Dios en el mundo? Dios no actúa con realidades abstractas. Él es persona y la Iglesia también.

Nosotros, y cada uno en particular, cuando más llegamos a ser persona —persona en el sentido de hacernos morada de Dios, es decir, Hija de Sión— tanto más nos hacemos uno, y tanto más somos Iglesia, y así ésta es más ella misma.

*Con este saludo comienza propiamente el Evangelio y su primera palabra es «Alegría», es decir la nueva alegría que se origina en Dios y que irrumpe en medio de la antigua y perdurable tristeza del mundo. María, por lo tanto, no es saludada de cualquier modo, pues el hecho de que Dios la salute personalmente, y en ella al expectante Israel y a la humanidad entera, es una invitación a la más profunda alegría.*

La identificación tipológica entre María y Sión conduce de esta manera a una mayor profundidad. Esta forma de unión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento es mucho más que una interesante composición histórica, pues a través de ella el Evangelista conecta promesa y cumplimiento, reentendiendo la antigua alianza a la luz del acontecimiento de Cristo. María es Sión en persona, lo cual significa que ella vive todo lo que se entiende por «Sión». Ella no constituye una individualidad cerrada, que dependa únicamente de la originalidad del propio yo; no quiere ser solamente un ser humano que defienda y proteja su yo. No mira la vida como si ésta fuera simplemente una cantidad de cosas, de las cuales se quiere tener cuanto sea posible de manera egoísta. Más bien, por el contrario, María vive de tal modo que resulta permeable, «habitabile» por Dios; su vida es llevada en tal forma que se convierte en un lugar destinado a Dios. Ella vive en la dimensión común de la historia sagrada, de tal manera que quien nos mira en ella no es el yo estrecho y angosto de un individuo aislado, sino el total

y verdadero Israel. La «identificación tipológica» es una realidad espiritual, una existencia vivida a partir del espíritu de la Sagrada Escritura; es radicarse en la fe de los padres y, al mismo tiempo, proyectarse hacia la altura y la amplitud de las promesas venideras. Así se comprende entonces por qué la Biblia compara muchas veces al justo con un árbol cuyas raíces se bañan en las aguas vivas de lo eterno y cuya copa recoge y transforma la luz del cielo.

Volvamos una vez más al saludo del ángel. María viene llamada «la llena de Gracia». El vocablo griego para designar Gracia (*charis*) tiene la misma raíz de la palabra alegría: alegrarse (*chara, chairein*).<sup>4</sup> Aquí se vuelve a manifestar de otro modo la misma correlación, que hemos encontrado a partir del parangón con el Antiguo Testamento. La alegría viene de la Gracia. Quien está en Gracia puede gozar de una alegría profunda y durable; y viceversa, la Gracia es la alegría.

4 Cfr. H. CONZELMANN, en: thWNT IX 363-366.

¿Qué es la Gracia? Esta pregunta surge ante el texto que estamos comentando. En nuestra reflexión religiosa hemos cosificado quizás un poco más de la cuenta este concepto, considerando la Gracia simplemente como algo sobrenatural que llevamos en el alma. Y como no advertimos gran cosa de ella o incluso nada, poco a poco se nos vuelve insignificante, una palabra vacía del extraño léxico cristiano, que no parece tener ya relación alguna con la realidad de nuestra vida diaria. Pero en realidad el concepto Gracia es relacional: no expresa tanto una propiedad de un sujeto, sino más bien una relación del yo y del tú, de Dios y del hombre. «Llena eres de Gracia» podemos traducirlo de la siguiente manera: Llena eres del Espíritu Santo. Estás en relación vital con Dios.

Pedro Lombardo, que dio origen al Manual de teología que se utilizó comúnmente en la Edad Media durante cerca de trescientos años, formuló la tesis según la cual la Gracia y el amor son la misma cosa, siendo el amor «el Espíritu Santo». La Gracia, en su sentido propio y más profundo, no es algo que viene de Dios, sino que es Dios mismo.<sup>5</sup> La Redención significa que Dios, en su obrar propiamente divino con nosotros, no nos da algo que sea menos que Él. En efecto, el don de Dios es Dios mismo. Él, que como Espíritu Santo, es comunión con nosotros.

«Llena eres de Gracia» significa también que María es un ser humano totalmente comunicado, que se ha abierto completamente, que se ha entregado audazmente y sin límites en las manos de Dios, sin temor por su propia suerte. Significa que María vive plenamente a partir de su relación con Dios y que se basa en ésta. Que es un ser humano en escucha y oración, cuyos sentidos y cuya alma están atentos a las múltiples y delicadas llamadas del Dios vivo. Que es una persona que reza, totalmente proyectada hacia Dios y por eso mismo que ama con la amplitud y la magnanimidad del verdadero amor, pero también con su certera capacidad de discernimiento y con la disponibilidad para el sufrimiento, típica del amor.

Lucas ha ilustrado además esta situación existencial a partir de otro campo temático: en su delicado modo de presentar el relato sobre María, propone, a través de una serie de alusiones, un paralelismo entre Abraham, el padre de los creyentes, y ella, la madre de los mismos.<sup>6</sup> Estar en Gracia significa entonces ser creyente. La fe implica en sí misma los elementos de la solidaridad, de la confianza, del don de sí

*El saludo del ángel  
–instrumento de  
comunicación de la  
mariología, no ideado  
por el hombre– nos  
ha conducido a sus  
fundamentos teológicos.  
María se identifica con la  
Hija de Sión, con el Pueblo  
de Dios en su dimensión  
esponsal. Todo lo que la  
Biblia dice acerca de la  
«Ecclesia» vale también  
para María, y viceversa:  
lo que la Iglesia es y debe  
ser lo llega a conocer  
concretamente mirándola  
a ella.(...)*

5 PETRUS LOMBARDUS. Sententiae 117 c.1. Esta identificación directa entre amor, gracia y Espíritu Santo ha sido rechazada, justamente, por otros grandes doctores de la escolástica, por ejemplo cf. San BUENAVENTURA, In Sent. 1 d.17 a.un.q.1; Santo TOMAS DE AQUINO, S. Theol. II-II q.23 a.2 Efectivamente la idea de una gracia creada es irrenunciable: una relación –en este caso la relación Dios-hombre– no deja invariado a quien entra en ella. El hecho de que sea acogida en el hombre mismo, que se convierta en una determinación de su propio ser, indica que la gracia es ante todo una relación auténtica. De esta manera lo que se ha dicho en el texto no debe entenderse como un regreso a Pedro Lombardo, fuera de Tomas y Buenaventura, ni tampoco debe entenderse en el sentido de la polémica de los Reformadores contra la gracia creada, sino más bien, en cambio, como una enérgica puntualización del carácter relacional de la gracia. Acerca del status questionis actual en el campo de la teología católica, cfr. J. AUER, *Das Evangelium der Gnade* (KKD V, Regensburg 1970) 156-159; H. SCHAUF, M. J. Scheeben *de inhabitatione Spiritus Santi*, in: AAVV, M. J. Scheeben teólogo católico d' "ispirazione tomista (libr. Ed. Vaticana 1982) 237-249; indicaciones muy concisas se encuentran también en la nueva edición francesa de la Suma Teológica: TOMAS DE AQUINO, *Somme Theologique III* (Ed. Du Cerf 1985) 159ss.

6 Cfr. LAURENTIN, LOC, CIT. 98; Cfr. También la enciclica mariana de Juan Pablo II: *María-Gotees Ja zum Menschen* (Herder 1987); en mi introducción p.117s y en el comentario de H.U. von Balthasar p.134s.

mismo; pero también la oscuridad. Si con la palabra «fe» se designa la relación del hombre con Dios, la abertura del alma a Él, esto significa que, en la relación del yo humano con el Tú divino, la distancia infinita entre Creador y creatura no se anula. Significa asimismo que el modelo de la amistad entre iguales (*partnership*), que nos es tan querido, no se puede aplicar en el caso de Dios, porque no llega a expresar suficientemente su majestad y lo misterioso de su obrar.

La persona totalmente abierta a Dios es precisamente la que logra acoger la alteridad divina, lo misterioso de su voluntad, lo cual puede convertirse en la espada afilada de nuestro querer. El paralelismo entre María y Abraham comenzó con el gozo de la promesa del hijo, pero se prolonga hasta la hora oscura de la subida del monte Moriah, o sea, hasta la crucifixión de Cristo y luego, ciertamente, hasta el milagro de la salvación de Isaac y la resurrección de Jesucristo. Abraham, padre de la fe: con este título se designa el papel único del patriarca en la piedad de Israel y en la fe de

*(...) En efecto, María es su espejo, la perfecta medida de su ser, porque está plasmada plenamente a la medida de Cristo y de Dios y «totalmente habitada» por Él. Y, ¿para cuál otra cosa debería existir la Iglesia si no es para ser la habitación de Dios en el mundo? Dios no actúa con realidades abstractas. Él es persona y la Iglesia también.*

la Iglesia, pero no hay que extrañarse de que ahora al comienzo del nuevo pueblo, sin restar importancia al papel de Abraham, haya una «Madre de los creyentes» en cuya pura y alta figura nuestra fe encuentre continuamente su modelo y la indicación del camino a seguir.

## 2. María profeta

Con la exégesis espiritual del saludo del ángel a María hemos determinado el lugar teológico, por así decirlo, de la mariología, respondiendo a la pregunta: ¿qué significado tiene la figura de María en la estructura de la fe y de la piedad cristiana? Ahora quisiera ilustrar esta reflexión de fondo, refiriéndome a otros dos aspectos de María que se encuentran igualmente en el evangelio de Lucas. El primero de ellos se refiere a la oración de María, a su carácter contemplativo, podríamos decir al elemento místico

de su ser, que los Padres unían estrechamente al profético.

Pienso aquí en tres textos, en los que se resalta claramente dicho aspecto. El primero se encuentra en el contexto de la escena de la anunciación: María se turba por el saludo del ángel: es el temor sagrado que invade a los hombres cuando son sorprendidos por la cercanía de Dios, del Dios totalmente Otro. María se turbó y «se preguntaba qué quería decir este saludo» (1,29). La palabra «preguntarse» utilizada por el evangelista está formada por la raíz griega con la que se designa «diálogo»; esto significa entonces que María entra interiormente en diálogo con la Palabra. Ella dialoga en su interior con la Palabra que le viene propuesta, la interpela y se deja al mismo tiempo interpelar por ella para tratar de comprender su sentido.

El segundo texto que nos interesa se encuentra después del relato de la adoración de Jesús por parte de los pastores. Allí se nos dice que María «conservaba», «tenía juntos», «reunía» en su corazón todas estas palabras o eventos (2,19). El evangelista aquí atribuye a María aquel tipo de memoria que llega a la comprensión por medio

de la meditación, la cual adquiere gran importancia, en el evangelio de Juan, para la profundización del mensaje de Jesús por obra del Espíritu Santo en el tiempo de la Iglesia. María descubre un evento lleno de sentido en los acontecimientos-palabras, que proceden de la voluntad de Dios que es creadora de significado; traduce los acontecimientos en palabras y penetra en ellas en la medida en que los acoge en el «corazón», es decir, en aquel campo de la comprensión en el que el sentido y el espíritu, la razón y el sentimiento, la visión exterior e interior están íntimamente unidos, de manera que la totalidad resulta visible más allá de lo particular y su mensaje puede ser comprendido.

María «reunía», «mantenía juntos», es decir, insertaba lo particular en la totalidad, lo confrontaba, lo contemplaba y lo conservaba. La palabra se convierte en semilla al caer en tierra buena. No se la puede recibir con prisas, no se la puede encerrar en una primera comprensión superficial para luego olvidarla; más bien lo que sucede exteriormente debe lograr un espacio en el corazón para permanecer y para poder abrirse lentamente en su profundidad, sin que la singularidad del acontecimiento sea anulada.

Más adelante, en conexión con la escena de Jesús adolescente en el templo, se expresa nuevamente algo similar. Primero se dice: «ellos no comprendieron las palabras que les dijo» (2,50). En efecto, incluso para el creyente, para la persona totalmente abierta a Dios, las palabras divinas no son comprensibles y claras desde el primer momento. Quien exigiera del mensaje cristiano la superficial comprensión inmediata, se saldría del camino de Dios. Donde no hay humildad para acoger el misterio, paciencia para aceptar lo que no se comprende, para conservarlo y permitirle que lentamente se abra, quiere decir que la semilla de la palabra ha caído sobre piedra y que no ha encontrado tierra buena. Igualmente la madre tampoco comprende al hijo en este momento, pero una vez más conserva «todas estas palabras en su corazón» (2,51). La palabra «conservar», que se encuentra en la escena de los pastores, no es exactamente la misma desde el punto de vista lingüístico: si allí se subrayaba el «conjunto», la mirada unificante, ahora en cambio lo que se pone en relieve es el «a través de», el aspecto de llevarlo en, a través de algo, y de custodiarlo.

Detrás de esta presentación de María se hace visible la figura del piadoso israelita del Antiguo Testamento, según lo describen los salmos, y en particular el 119, el gran salmo de la palabra de Dios. Lo característico del pío israelita que se encuentra allí es que ama a la palabra de Dios, la lleva en su corazón, reflexiona sobre ella, la medita día y noche y se deja penetrar por ella a lo largo de su vida. Los Padres han sintetizado todo esto en una hermosa y expresiva imagen, que se encuentra formulada de la siguiente manera, por ejemplo en Teodoro de Ancira: «Ha dado a luz la virgen... como 'profeta'... ha dado a luz... María, 'profeta', por medio de la es-

*La identificación tipológica entre María y Sión conduce de esta manera a una mayor profundidad. Esta forma de unión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento es mucho más que una interesante composición histórica, pues a través de ella el Evangelista conecta promesa y cumplimiento, reentendiendo la antigua alianza a la luz del acontecimiento de Cristo. María es Sión en persona, lo cual significa que ella vive todo lo que se entiende por «Sión».*

cucha concibió al Dios vivo. En realidad la vía natural de la palabra es la escucha».<sup>7</sup> La maternidad divina y la abertura permanente a la palabra de Dios se consideran aquí íntimamente unidas: prestando atención al saludo del ángel, la Virgen acoge en sí misma al Espíritu Santo; haciéndose totalmente «escucha atenta», acoge de manera tan plena la Palabra, que ésta se hace carne en ella.

Esta profundización del nexo existente entre escucha, meditación y acogida, puede ser abordada y repensada ahora a partir del concepto y de la realidad de lo profético: María es «profeta» en la medida en que escucha en el fondo del corazón y, por consiguiente, interioriza la Palabra para entregarla a su vez al mundo.

Alois Grillmeier ha hecho el siguiente comentario sobre las anteriores reflexiones de los Padres: «En la figura de María ‘profeta’ por ejemplo, no vemos traza alguna de la adivina pagana. María no es una pitonisa. Cuando se yuxtaponen la escena de la Anunciación y el encuentro en la casa de Zacarías, se nota un cambio del

centro de gravedad de lo profético, que va de lo estético a la interioridad marcada por la intervención de la Gracia... Si a María le corresponde un puesto en la historia de la mística, es porque tiene esta conformación... este único significado, pues en ella todo tiende desde la periferia hacia lo esencial y lo interior».<sup>8</sup> De esta manera en ella se hace evidente la nueva y específica comprensión cristiana de la realidad profética: vivir en el esplendor de la verdad, que es la verdadera directriz abierta al futuro y la única clarificación válida de todo lo presente. Igualmente en ella se hace visible la verdadera grandeza y la profunda simplicidad de la mística cristiana, la cual no consiste en lo extraordinario, en los éxtasis y en las visiones, sino en el continuo intercambio de la creatura con el Creador, de suerte que se vuelva siempre más permeable a Él, uniéndose realmente a Dios en santa nupcialidad y maternidad. Para ello no tenemos que tratar de releer la

*María vive de tal modo que resulta permeable, «habitable» por Dios; su vida es llevada en tal forma que se convierte en un lugar destinado a Dios. Ella vive en la dimensión común de la historia sagrada, de tal manera que quien nos mira en ella no es el yo estrecho y angosto de un individuo aislado, sino el total y verdadero Israel.*

Biblia en clave psicológica; más bien, quizás, podemos buscar algunos rastros que aunque estén solamente sugeridos, sin embargo concretizan esta manera de ser de la imagen bíblica de María.

El relato de las bodas de Caná, por ejemplo, constituye para mí uno de estos casos. María es rechazada. La hora del Señor no ha llegado todavía; la hora presente, el tiempo de la actividad pública de Jesús, exige que ella se retire, que calle. Parece extraño, casi contradictorio, que ella sin embargo se dirija a los servidores: «Haced lo que Él os dice» (Jn 2,5). No se trata sencillamente de la disponibilidad interior para dejarle obrar, de la sensibilidad interior ante el misterio escondido de la hora).

El segundo ejemplo es Pentecostés. El tiempo de la actividad pública de Jesús había sido el tiempo de las negativas y de mantenerse aparte. La escena de Pentecostés, por el contrario, se empalma de nuevo con los momentos iniciales de Nazaret, estableciendo una conexión de conjunto. Así como entonces Cristo había sido generado

7 Omelia 4 in Deiparam et Simeonem e 2 PG 77, 1392 CD. Al respecto puede verse el importante estudio de A. GRILLMEIER, *María Profetin*, en: ID., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Herder 1975) 198-216; cita en las págs. 207s.

8 Ibid, 215s.

por obra del Espíritu Santo, de la misma manera ahora la Iglesia es engendrada por medio del mismo Espíritu. Igualmente en esa escena María se encuentra en medio de los que oran y atienden (*Act. 1,14*): este hecho nos muestra que el recogimiento de la oración, que habíamos encontrado como característica de su naturaleza, vuelve a aparecer de nuevo como el ambiente en el que el Espíritu Santo puede entrar y puede dar lugar a una nueva creación.

Como una síntesis de todos estos aspectos quisiera referirme una vez más al *Magnificat*. Según los Padres es sobre todo allí en donde María se manifiesta llena del Espíritu profético, particularmente cuando predice que será alabada por todas las generaciones.<sup>9</sup> Sin embargo, esta oración profética está tejida íntegramente con hilos del Antiguo Testamento. En qué medida se encuentren en ella elementos precristianos o hasta qué punto el evangelista haya contribuido a su formulación, en el fondo es una cuestión del todo secundaria. Lucas y la tradición que está detrás perciben en esta oración la voz de María, la Madre del Señor. Ellos saben que así ha hablado ella.<sup>10</sup> En efecto, María ha vivido tan profundamente la palabra de la antigua alianza que ésta, de un modo totalmente espontáneo, se ha convertido en su propia palabra. La Biblia era meditada y vivida por ella, era «rumiada» de tal manera en su corazón, que veía su propia vida y la vida del mundo en esa palabra; era tan suya que con esa misma palabra podía responder a cada instante. La palabra de Dios se había convertido en su propia palabra, y ésta se había transformado en aquella: los confines habían caído, porque al contacto con la palabra, su existencia era ya una vida en el Espíritu Santo.

«Mi alma engrandece al Señor» no porque nosotros podamos añadir algo a Dios, comenta al respecto San Ambrosio, sino porque le dejamos que sea grande en nosotros. Engrandecer al Señor no significa querer hacernos grandes a nosotros mismos, al propio nombre, al propio yo, extendernos y exigir espacio, sino dar lugar a Dios, para que Él esté más presente en el mundo. Esto quiere decir que debemos llegar a ser lo que realmente somos: imagen de Dios y no una mónada cerrada, que solamente se representa a sí misma. Significa que debemos liberarnos del polvo y del moho que opaca y recubre la imagen, para que en ese reflejo de Dios lleguemos a ser verdaderos hombres.

### 3. María en el misterio de la cruz y de la resurrección

Abordaremos ahora un último aspecto de la imagen de María que todavía quisiera tratar. Engrandecer a Dios, como decíamos, es hacernos libres para Él; significa el verdadero y auténtico éxodo, aquel salir de sí mismo, que Máximo el Confesor ha

*Volvamos una vez más al saludo del ángel. María viene llamada «la llena de Gracia». El vocablo griego para designar Gracia (charis) tiene la misma raíz de la palabra alegría: alegrarse (chara, chairein). Aquí se vuelve a manifestar de otro modo la misma correlación, que hemos encontrado a partir del parangón con el Antiguo Testamento. La alegría viene de la Gracia. Quien está en Gracia puede gozar de una alegría profunda y durable; y viceversa, la Gracia es la alegría.*

<sup>9</sup> GRILLMEIER, *Ibid.* 207-213.

<sup>10</sup> Para la discusión en relación con el *Magnificat*, cf. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium I* (Herder 1969) 71-80; S.M IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la infancia según San Lucas* (Madrid 1983) 61-117.

descrito incomparablemente en su explicación de la pasión de Cristo: «el paso de la oposición de dos voluntades a la comunión», lo cual «transcurre a través de la cruz, de la obediencia».

Para María tienen una dimensión de cruz la Gracia, la profecía y la mística, que viene expresada en el evangelio de Lucas particularmente en el relato del encuentro con el anciano Simeón, el cual proféticamente dice a María: «este está puesto para la caída y la elevación de muchos en Israel y para ser señal de contradicción y a ti misma una espada que atravesará el alma...» (2,34s). Ante este texto me viene a la mente la profecía de Natan a David después de su pecado: tú has matado a Urias con la espada de los Amonitas. «pues bien, jamás se apartara la espada de tu casa» (2 Sam 12,9s). La espada que pende sobre la casa de David hiere ahora su corazón. Cristo, el verdadero David, y su madre, la Virgen pura, toman sobre sí esa maldición y en consecuencia esta es vencida.

«Una espada atravesará tu corazón»: se trata de una alusión a la pasión del hijo, que se convertirá en su propia pasión. Esta comienza propiamente ya desde la visita al templo, en donde María debe aceptar la preeminencia del verdadero Padre y de su casa, el templo; tiene que aprender a dejar libre al que ella ha engendrado. Tiene que llevar a término aquel sí a la voluntad de Dios, que le ha hecho ser madre, quedándose a un lado y dejándole realizar su misión.

*«Llena eres de Gracia»  
significa también que  
María es un ser humano  
totalmente comunicado,  
que se ha abierto  
completamente, que se ha  
entregado audazmente y  
sin límites en las manos  
de Dios, sin temor por su  
propia suerte. Significa que  
María vive plenamente a  
partir de su relación  
con Dios y que se  
basa en ésta.(...)*

En los rechazos que recibe durante la vida pública y en ese quedarse a un lado se realiza un paso importante, que llegará a su culmen junto a la cruz, cuando escucha las palabras: «Ahí tienes a tu hijo» –referidas ya no a Jesús mismo, sino al discípulo que viene ahora a ser su hijo–. La acogida y la disponibilidad es el primer paso que se le pide; el dejar y el abandonar es el segundo. Sólo así se realiza su maternidad: las palabras «dichoso el vientre que te llevó» sólo se vuelven verdaderas plenamente cuando se transforman en otra bienaventuranza: «Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la observan» (Lc 11,27s). De esta manera

María se encuentra preparada para el misterio de la cruz, que no termina simplemente en el Gólgota. Su Hijo continúa siendo signo de contradicción, y ella por lo tanto sigue implicada en el sufrimiento de esta contradicción, en el sufrimiento de su maternidad mesiánica.

Precisamente la imagen de la Madre dolorosa, convertida en pura compasión, teniendo en sus brazos a su Hijo muerto, ha sido muy apreciada por la piedad cristiana. En esta Madre compasiva han encontrado los atribulados de todos los tiempos el reflejo más puro de la compasión divina, que constituye la única consolación verdadera. En efecto, todo dolor, todo sufrimiento, en última instancia es aislamiento, pérdida de amor, felicidad aniquilada por falta de acogida. Solamente el estar «con», puede sanar el dolor.

En Bernardo de Claraval se encuentra una frase admirable: Dios no puede padecer, pero puede com-padecer.<sup>11</sup> De este modo Bernardo en cierto sentido pone término a la discusión de los Padres sobre la novedad del concepto cristiano de Dios. Según el pensamiento antiguo, hacía parte de la naturaleza divina la impasibilidad propia del puro razonamiento. Para los Padres resultaba difícil rechazar esta concepción y pensar en una «pasión» en Dios; pero veían claramente que «la revelación bíblica revoluciona... todo lo que el mundo había pensado acerca de Dios». Comprendieron que en Él existe una pasión íntima, el amor, que llega a constituir su esencia peculiar. Y porque Él ama, por ello mismo no le es extraño padecer bajo la forma de compadecer. Al respecto escribe Orígenes: «En su amor hacia los hombres, el que no puede padecer ha padecido la compasión de la misericordia».<sup>12</sup>

Se podría decir: la cruz de Cristo constituye la compasión de Dios con el mundo. En el hebreo del Antiguo Testamento se expresa el compadecer de Dios con el hombre, no con un término tomado del campo psicológico, sino más bien utilizando un vocablo de acuerdo con el modo concreto del pensamiento semítico, que en su significado fundamental viene a indicar una parte física del cuerpo, el «rahamim», que usado en singular se refiere al vientre, al seno materno.

Así como el «corazón» equivale al sentimiento, y el lomo y los riñones al deseo y al dolor, así también el vientre materno sirve para expresar la cercanía con otro, indicando profundamente la capacidad que tiene el ser humano de existir para otro, de acogerlo, de llevarlo dentro de sí mismo y, de esa manera, de darle la vida. El Antiguo Testamento, pues, con un término tomado del lenguaje corpóreo quiere significarnos de qué manera Dios nos guarda dentro de sí mismo y nos lleva en su interior con amor compasivo.<sup>13</sup>

Las lenguas con las que entró en contacto el evangelio en su paso al mundo pagano no conocían esa forma de expresión. Sin embargo, la imagen de la Piedad, de la «Mater dolorosa» que abraza al Hijo muerto, se convirtió en la traducción viva de esa palabra: en ella se manifiesta la pasión maternal de Dios. En ella se hace visible, palpable. Ella constituye la «compassio» de Dios, que se ha hecho presente a través de un ser humano que se dejó atraer totalmente por el misterio divino. Y puesto que la vida humana conlleva siempre el sufrimiento, la imagen de la «Mater dolorosa», expresión

*(...) Que es un ser humano en escucha y oración, cuyos sentidos y cuya alma están atentos a las múltiples y delicadas llamadas del Dios vivo. Que es una persona que reza, totalmente proyectada hacia Dios y por eso mismo que ama con la amplitud y la magnanimidad del verdadero amor, pero también con su certera capacidad de discernimiento y con la disponibilidad para el sufrimiento, típica del amor.*

11 In Cant. s.26 n 5, PL 183,906; *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*. Cfr. H. de LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Orígenes* (Johannes Verlag 1968; original francés 1950) 285. Para este asunto es importante ver todo el capítulo «Der Gott des Orígenes» pp.269-289. Hans Urs von Balthasar varias veces ha tomado posición sobre el tema «el dolor es Dios». Recientemente *Theodramatik IV. Das Endspiel* (Johannes Verlag 1983) 191-222.

12 De LUBAC, loc. cit. 286.

13 Al respecto es importante la larga nota 52 de la encíclica de Juan Pablo II *Dives in misericordia*; cfr. También la nota 61. Cfr. Además H. KÖSTER, en: *ThWNT VII* 548-559. Es interesante ver que Orígenes en el párrafo que se ha citado, para indicar el «dolor de Dios» utiliza el término *σπλαγχνισθηνα* y lo caracteriza así como compasión, la cual no se encuentra en contradicción con la impasibilidad de Dios. Por lo demás Köster, loc. cit. 550 llama la atención sobre el hecho que en los LXX la traducción corriente de *rahamim* no es *σπλαγχνια* sino *οικτιρμοι*, abandonándose así la imagen, tenida como demasiado fuerte y se la constituye con su contenido («compasión»).

de la misericordia (*rahamim*) de Dios, ha adquirido gran importancia para toda la cristiandad. Sólo en ella la imagen de la cruz llega a la perfección, ya que la Madre dolorosa significa la cruz acogida, la cruz que se comunica en el amor y que nos permite en su compasión experimentar la compasión de Dios. El sufrimiento de la Madre es entonces un sufrimiento pascual, que manifiesta desde ahora la transformación de la muerte en aquel «estar con» del amor redentor.

*La imagen de la «Mater dolorosa», expresión de la misericordia (rahamim) de Dios, ha adquirido gran importancia para toda la cristiandad. Sólo en ella la imagen de la cruz llega a la perfección, ya que la Madre dolorosa significa la cruz acogida, la cruz que se comunica en el amor y que nos permite en su compasión experimentar la compasión de Dios.*

*El sufrimiento de la Madre es entonces un sufrimiento pascual, que manifiesta desde ahora la transformación de la muerte en aquel «estar con» del amor redentor.*

Sólo aparentemente nos hemos alejado con todo lo anterior del «alégrate», con el que comienza la historia de María. En efecto, el gozo que se le anuncia al principio no es el gozo banal, que se funda en el olvido de los abismos de nuestra existencia y que por consiguiente está condenado a caer en el vacío. Más bien es la alegría verdadera que nos da la audacia de emprender el éxodo del amor para llegar a la ardiente santidad de Dios. Es el gozo auténtico que no se destruye en el sufrimiento, sino que se madura. De hecho solamente existe verdadera alegría cuando ésta resiste al sufrimiento y es más fuerte que él.

«Todas las generaciones me llamarán bienaventurada». Nosotros proclamamos bienaventurada a María con palabras que constituyen una síntesis del saludo del ángel y del saludo de Isabel, o sea, con palabras que no han sido inventadas por los hombres. En efecto, el evangelista dice que el saludo de Isabel fue pronunciado estando ella llena del Espíritu Santo. «Bendita tú eres entre todas las mujeres», dijo Isabel, e imitándola a ella repetimos nosotros: Bendita tú eres. Vuelve entonces a escucharse, al principio de la nueva alianza, la promesa hecha a Abraham, a quien Dios había dicho: «Tú serás una bendición... en ti serán benditas todas las generaciones de la tierra» (*Gen 12, 2-3*).

María, que acogió la fe de Abraham y la llevó a su perfección, es ahora la bendita. Ha llegado a ser la Madre de los creyentes, por cuyo medio todas las generaciones de la tierra serán benditas. Nosotros hacemos parte de esta bendición cuando la alabamos. Entramos en ella cuando juntamente con María nos hacemos creyentes y glorificamos a Dios, para que Él habite en medio de nosotros como el Dios-con-nosotros: Jesucristo, el verdadero y único redentor del mundo. **H**

# «Promesa que llega hasta la eternidad»

**E**l significado del sacramento de la confirmación nos sugiere la Iglesia a través de los signos con los cuales este sacramento es conferido. Siguiendo atentamente el desarrollo de la administración de la confirmación, se puede constatar fácilmente que toda la ceremonia se subdivide en tres momentos. El primero está constituido por las promesas de la confirmación; sigue después la oración recitada por el Obispo con los brazos extendidos en nombre de la Iglesia, a la cual sigue la confirmación propiamente dicha que comprende la unción, la imposición de las manos, el abrazo de paz. Vamos a considerar un poco más de cerca cada una de estas partes.

## 1. Al principio encontramos unas preguntas que requieren una respuesta

¿Renunciáis a Satanás, creéis en Dios, Padre omnipotente, en Jesucristo su único Hijo, en el Espíritu Santo y en la santa Iglesia? Las preguntas unen recíprocamente la confirmación y el bautismo. Fueron hechas en el momento del bautismo y en la mayoría de vosotros las respuestas fueron dadas por los padres o padrinos que os prestaron su fe de la misma manera en que habían puesto a vuestra disposición una parte de su vida para que pudieran nacer y desarrollarse cuerpo, alma y espíritu. Pero ahora lo que se os prestó tiene que llegar a ser vuestro: ciertamente, como hombres siempre vivimos en reciprocidad, no solamente de lo que se nos ha prestado, mas también de lo que se nos da. Lo uno conlleva lo otro. Pero tenemos que decidirnos por nosotros mismos; el don nos pertenece solamente desde el momento en que lo aceptamos. De esta manera en la confirmación continúa lo que se inició en el bautismo. La confirmación es el complemento del bautismo. Este es el auténtico sentido de la palabra «Confirmación»; significa refuerzo, una palabra tomada del vocabulario del derecho, que se utilizaba para indicar el procedimiento por el cual un pacto entra definitivamente en vigor.

De hecho, la promesa con la cual comienza la ceremonia de la confirmación está concebida como la conclusión de un pacto. Recuerda la conclusión de la alianza entre Dios e Israel en Sinaí. Entonces, Dios había puesto ante Israel una opción: «Yo te he puesto delante la vida y la muerte... escoge pues la vida para que vivas» (Dt 30,19). La confirmación es vuestro Sinaí. El Señor está delante de vosotros y os dice:

*En la confirmación continúa lo que se inició en el bautismo. La confirmación es el complemento del bautismo. Este es el auténtico sentido de la palabra «Confirmación»; significa refuerzo, una palabra tomada del vocabulario del derecho, que se utilizaba para indicar el procedimiento por el cual un pacto entra definitivamente en vigor.*

\*Ceremonia de confirmación en la Iglesia Alemana de Santiago el 10 de Julio de 1988



*El Cardenal Ratzinger  
saluda al padre  
Baldo Santi, Presidente  
de Caritas-Chile.*

«Escoge la vida». Cada uno quiere vivir, sacar mucho de la vida, aprovechar la oferta de la vida en el modo mejor. ¡Escoge la vida! Habremos escogido verdaderamente la vida solamente cuando estamos en alianza con aquel que es Él mismo la vida. La renuncia a Satanás significa renunciar al dominio de la mentira que nos engaña con el espejismo de la vida y nos lleva así al desierto. El que, por ejemplo, se deja coger por la droga busca una extensión de la vida en el reino fantástico e ilimitado y al principio cree encontrarla. En realidad, se engaña y al final no puede soportar la vida real; y la otra, la falsa, en la cual había sido atrapado, se hace pedazos. ¡Escoge la vida! Las preguntas y las respuestas de la promesa son una especie de introducción a la vida; son las señales del camino para llegar a la vida, que no siempre es cómoda. Pero lo cómodo no es lo verdadero y sólo lo verdadero es vida. Ya hemos dicho que esta promesa es una especie de contrato, una alianza. Podríamos decir también: hay una semejanza con el matrimonio. Ponemos nuestras manos en las de Cristo. Nos decidimos a recorrer nuestro camino junto con Él porque sabemos: Él es la vida (Jn 14,6).

**2. La existencia cristiana supone decisión**, pero no es solamente un sistema de mandamientos que exija de nosotros prestaciones morales. En nuestra existencia cristiana nosotros somos ante todo los beneficiarios, es decir, somos acogidos en una comunidad, la Iglesia, que nos sostiene. Esto resulta visible en el segundo momento de la confirmación, en la oración recitada por el obispo en fuerza de su consagración, en nombre de toda la Iglesia. Al hacerla, el obispo alarga los brazos como Moisés, mientras Israel combatía (Ex 17,1 ls). Estas manos extendidas son como un techo que nos cubre y defiende del sol y de la lluvia; son también como una antena que nos hace presente lo que está lejos. Lo lejano, la fuerza del Espíritu Santo, se hace nuestra, al entrar dentro del radio de acción de esta oración. Para el que vive en la Iglesia son válidas y hermosas las palabras dirigidas por el padre en la parábola del hijo pródigo al hijo mayor: «Todo lo mío es tuyo» (Le 15,31). Lo mismo que al principio de nuestra vida los padres nos han asegurado su vida y su fe, así la Iglesia nos consolida en su fe y en su oración, las cuales nos pertenecen por cuanto nosotros mismos pertenecemos a la Iglesia. De esta manera las palabras altisonantes y en cierto modo extrañas reciben un sentido: la oración para obtener el espíritu de sabiduría, fortaleza, piedad y temor de Dios. Nadie puede construir por sí solo la vida; para esto no bastan la sabiduría, la ciencia, la fuerza del más fuerte. Nos basta mirar los periódicos para constatar que precisamente los más fuertes, los hombres de suceso, al fin no saben qué hacer de la vida y llegan a la desesperación. Por el contrario, cuando miramos el misterio de hombres que tal vez han sido muy simples, pero han encontrado la paz y la plenitud, constatamos que la clave de su misterio está aquí: no estaban solos. No tenían necesidad de descubrir la vida por sí solos. Aceptaron «el consejo»

*La cruz de la confirmación nos invita a la oración, sea la personal, sea la grande oración comunitaria de la Eucaristía. Ella nos dice: repitiendo esta señal puedes repetir la confirmación, la cual no es el rito de un momento, sino un comienzo que quiere madurar durante toda la vida. Tú penetras en el bautismo y en la confirmación todas las veces que penetras en esta señal. De esta manera se cumple paso a paso la oración y la promesa de este día: la venida del Espíritu de sabiduría, entendimiento, consejo y fortaleza.*

del que realmente tenía para darlo y así pudieron utilizar lo que ellos no tenían: la sabiduría, la fuerza, el consejo: «Todo lo mío es tuyo». Estaban bajo un techo que protege, que se extiende hasta el umbral de la eternidad, el umbral de la vida a la que nos junta. Las manos del obispo nos indican dónde se encuentra este techo del que todos tenemos necesidad. Son una indicación y una promesa: bajo el techo de la confirmación, bajo el techo de la Iglesia orante vivimos al mismo tiempo protegidos y abiertos; en el radio de acción del Espíritu Santo.

### 3. Al fin sigue la administración personal de la Confirmación

a) El rito comienza con la llamada personal a cada uno de los confirmandos. Ante Dios nosotros no somos masa. Por ello los sacramentos no se administran nunca colectivamente, sino personalmente. Para Dios toda persona tiene su propio rostro, su propio nombre, Dios nos llama personalmente. Nosotros no somos muestras cambiables de una mercancía; somos amigos, conocidos, queridos, amados. Dios tiene para cada uno un plan propio. Nos ama a cada uno. Nadie es superfluo, ninguno un puro caso. Al oír vuestro nombre, os debería entrar al corazón la convicción: Dios me quiere, ¿qué quiere de mí?

*La construcción del rito de la confirmación en tres partes es también una alegoría de nuestra vida cristiana. En la sucesión promesa-oración-unción, actuamos, ante todo, nosotros, después la Iglesia y en tercer lugar Cristo y el Espíritu Santo. (...)*

b) La imposición de las manos es la aplicación del gesto de las manos extendidas en la esfera de lo personal. La imposición de las manos, en primer lugar, es el gesto de la toma de posición. Cuando pongo las manos sobre alguna cosa, quiero decir: esto es mío. El Señor pone las manos sobre nosotros. Nosotros somos suyos. Mi vida no me pertenece. No puedo decir: esta vida es mía, puedo hacer de ella lo que quiero, puedo malgastarla si se me antoja. No, Dios me ha reservado una tarea dentro de un conjunto. Si yo destruyo mi vida o la malgasto, falta algo al conjunto. De una vida fallida emana algo de negativo para los demás. Nadie vive solamente para sí. Mi vida no es mía. Un día se me preguntará: ¿qué has hecho de la vida que te di? Su mano se pone sobre mí...

La imposición de las manos es también un gesto de afecto, de amistad. Si no puedo decir ya nada a un enfermo porque está demasiado decaído o incluso sin conciencia, entonces le impongo las manos y él experimenta una cercanía –que le ayuda–. Siente que no está solo. La imposición de las manos significa al mismo tiempo el afecto que Dios tiene hacia nosotros. Por esta imposición de las manos siento que me sostiene un amor al cual puedo abandonarme incondicionalmente. Me acompaña un amor que no engaña nunca y no me abandona tampoco en mis fracasos. Me asegura comprensión incluso cuando ningún otro quiere comprenderme. Él ha puesto su mano sobre mí: es el Señor.

La imposición de las manos significa igualmente protección. El Señor se compromete en mi favor. Él no me ahorra viento y tempestad, pero me protege del mal verdadero que normalmente olvidamos en todos nuestros aparatos defensivos: la pérdida de la fe, la pérdida de Dios. Si pongo mi confianza sólo en Él y no me alejo yo mismo de sus manos.

c) Después la frente viene signada con la señal de la cruz. Es la señal de Jesucristo, con la cual a su tiempo Él volverá. También ésta es un signo de posesión: apropiación de Cristo, como habíamos ya prometido en la primera parte. Es un cartel para indicar el camino. De hecho, en el camino suele haber carteles para poder orientarse hacia la meta cuando se viaja. Nuestros padres habían puesto con amor sobre los caminos la imagen del Crucifijo, que era como un cartel o señal. Ellos querían decir: no nos dirigimos solamente de una población a otra, de esta ciudad a otra. En todos estos viajes se pierde o se realiza nuestra vida. En todos estos caminos viene vivida nuestra vida y no solamente debemos encontrar algunos pueblos, sino la misma vida. Tal era el mensaje de este extraño cartel: atención, no sea que termines tu vida en un sendero sin salida. Sigue este cartel, encontrarás la vida, porque Él es el camino (Jn 14,6). Pero la cruz es igualmente una invitación a la oración. Con la señal de la cruz iniciamos nuestras oraciones, con esta señal comienza la Eucaristía, con ella

se pronuncia la absolución sacramental de la penitencia. La cruz de la confirmación nos invita a la oración, sea la personal, sea la grande oración comunitaria de la Eucaristía. Ella nos dice: repitiendo esta señal puedes repetir la confirmación, la cual no es el rito de un momento, sino un comienzo que quiere madurar durante toda la vida. Tú penetras en el bautismo y en la confirmación todas las veces que penetras en esta señal. De esta manera se cumple paso a paso la oración y la promesa de este día: la venida del Espíritu de sabiduría, entendimiento, consejo y fortaleza. Este espíritu no se puede meter en el bolsillo y sacarlo en un momento de necesidad. Se recibe solamente viviendo en Él, en el punto de contacto con Él mismo nos es dado: el signo de la cruz.

d) La cruz nos es signada en la frente con el aceite santo consagrado el Viernes Santo para todo el año y para toda la diócesis. En los tiempos antiguos, el aceite era un producto de belleza; un elemento fundamental de nutrición; una medicina importante; la protección del cuerpo contra los ardores y al mismo tiempo refuerzo, elemento de fuerza y de mantenimiento de la vida. De esta manera vino a ser expresión de fuerza y belleza para la vida y, en consecuencia, señal del Espíritu Santo. Profetas, reyes y sacerdotes eran ungidos con aceite; así que el aceite vino a ser el símbolo de estos misterios. En la lengua de Israel el rey se decía simplemente el «ungido»; la palabra griega que traduce la hebrea es «Cristo». De este modo la unción significa otra vez que Cristo mismo nos coge de la mano; significa que Él nos ofrece la vida, el Espíritu Santo. «Escoge la vida»: no es solamente una orden, es también un don. «Aquí tienes», nos dice el Señor con el signo de la cruz trazado con aceite. Pero también es importante lo que hemos oído: el aceite se consagra para todo el año y para todas las parroquias de la diócesis el Viernes Santo. Proviene de la decisión de amor manifestada definitivamente por Cristo en la última cena. Esta decisión abraza el espacio y el tiempo. El que quiere pertenecer a Él, no puede cerrarse en un grupo, en una comunidad, en un pueblo, en un partido. Solamente cuando nos abrimos a la fe común de todos los lugares y de todos los tiempos, estamos con Él.

*(...)Podemos describir las tres partes también como palabra, respuesta y acción: nosotros, la Iglesia, Cristo nos sustituimos sucediéndose mutuamente. La forma de sacramento refleja el ritmo de la vida: al principio hay sobre todo el desafío para nuestro propio quehacer. La existencia cristiana aparece como una decisión, como un desafío a nuestro coraje y a nuestra capacidad de renuncia y de decisión.*

Solamente cuando convivimos la fe de toda la Iglesia, sometiéndonos a la misma sin pretender imponer nuestras ideas, estamos dentro de la gran corriente de su vida. La confirmación es también la superación de todos los confines. Nos exige el abandono de nuestras ideas y deseos limitados, de nuestra pretendida ciencia para llegar a ser verdaderamente «católicos»: para vivir, pensar y obrar con la Iglesia universal.

Esto debe desarrollarse como ejemplo de nuestra responsabilidad hacia los pobres del mundo entero; debe desarrollarse en nuestra oración en la cual debemos seguir la liturgia de la Iglesia universal, ajustando a ella nuestras tendencias; debe desarrollarse en la forma de nuestra fe que debe modelarse sobre la palabra de la Iglesia universal y de la tradición. Él se nos da. La cruz trazada con el aceite santo es una

garantía de que Él nos coge de la mano, que dentro de la Iglesia su Espíritu nos toca y nos guía.

*La confirmación es una promesa que llega hasta la eternidad. Pero antes es una invitación a nuestro coraje y a nuestra constancia. Invitación al coraje de edificar con Cristo nuestra vida en la disponibilidad de la fe en Él.*

Vamos a dar ahora una mirada retrospectiva a todo lo que ha sido objeto de nuestra reflexión. Me parece que la construcción del rito de la confirmación en tres partes es también una alegoría de nuestra vida cristiana. En la sucesión promesa-oración-unción, actuamos, ante todo, nosotros, después la Iglesia y en tercer lugar Cristo y el Espíritu Santo. Podemos describir las tres partes también como palabra, respuesta y acción: nosotros, la Iglesia, Cristo nos sustituimos sucediéndonos recíprocamente. La forma de sacramento refleja el ritmo de la vida: al principio hay sobre todo el desafío para nuestro propio quehacer. La existencia cristiana aparece como una decisión, como un desafío a nuestro coraje y a

nuestra capacidad de renuncia y de decisión. Aparece fatigosa y la vida de los demás parece más cómoda. Pero cuanto más entramos en la aceptación de las promesas del bautismo y de la confirmación, tanto más experimentamos el apoyo de toda la Iglesia. Cuando comienza a fallar lo mío, mi deseo de obrar, de actuar, entonces comienza a manifestarse el fruto de la respuesta. Mientras para el hombre sin Dios la vida se convierte en una envoltura vacía de la cual desea librarse, el fiel experimenta cada vez más la verdad de la frase: no estoy solo. Y aunque a veces se hace oscuro, el camino conduce hacia aquel amor que nos abraza y nos sostiene, cuando ningún hombre nos apoya. La fe es un fundamento sólido para la casa de nuestra vida; nos asegura sostén incluso para un futuro que nadie conoce de antemano (cfr. Mt 7,24-27).

De este modo, la confirmación es una promesa que llega hasta la eternidad. Pero antes es una invitación a nuestro coraje y a nuestra constancia. Invitación al coraje de edificar con Cristo nuestra vida en la disponibilidad de la fe en Él, incluso cuando otros encuentran esto ridículo y superado. El camino conduce a la luz. Tengamos el coraje de afrontarlo. Digamos: sí. A esta respuesta nos anima la administración del santo sacramento: «Escoge la vida». Amén. **H**

## El *Logos* precede al *Ethos*

Hace poco más de un año, en la víspera de la visita del Santo Padre a Chile, el Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, concedía a El Mercurio una amplia entrevista en cuyo desarrollo abordaba, como lo señalara el ilustre entrevistado, «el núcleo de los problemas teológicos actuales».

Ahora, a un mes de la venida a Chile del propio Cardenal Ratzinger, ha vuelto, en Roma, muy cordialmente a responder a nuestras preguntas. Desde el sentir apostólico que inspira el trabajo de la Congregación romana que preside —encargada de apoyar al Papa nada menos que en la custodia de la fe— pasando por el sustrato doctrinal de los problemas y urgencias pastorales contemporáneos, las malinterpretaciones y abusos que afectan a la liturgia, hasta el tratamiento religioso y ético que se debe tener de la política, el Cardenal va iluminando lo que es confuso. Con palabras certeras, como apreciará el lector, y sobre todo con la precisión del gran teólogo, a quien, por lo demás, es el propio Papa el que ha revestido de una inmensa autoridad en la materia. No faltando quienes hayan objetado que pueda hablarse de teología en Latinoamérica cuando se está en Roma —así los adeptos de ciertas corrientes liberacionistas— y dada la expectativa que siempre crea la visita del Cardenal Ratzinger a cualquier nación de tradición católica —en este caso a Chile—, es por este tema que se envereda hoy la conversación.

*—Entiendo que este viaje a Chile será su sexta visita a Latinoamérica, donde antes estuvo en Colombia, Perú y otros países. ¿Qué diría a quienes ponen como objeción a determinados planteamientos emanados de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, que V.E. dirige, el supuesto desconocimiento de territorios como Latinoamérica? ¿En qué medida, por lo demás, puede el conocimiento geográfico incidir en juicios de carácter teológico?*

—Se trata en efecto de mi sexto viaje a Latinoamérica. Antes ya estuve dos veces en Colombia, la primera en 1972; también viajé a Brasil, Ecuador y Perú. Pero estoy consciente de que no es posible llegar a conocer de veras un país y menos un continente, a través de viajes aislados. Para poder hablar de «conocer», en todo el sentido de la palabra, habría que compartir interiormente la vida de un país durante un tiempo largo.

La pregunta que se plantea es, sin embargo, qué es lo que debe esperarse en realidad de un pronunciamiento oficial de la Santa Sede y qué intenciones se persiguen con él.

Nuestro objetivo no puede consistir en querer conocer los problemas propios de un país mejor que sus habitantes, ya se trate de cuestiones económicas, políticas y aun pastorales, para darles lecciones al respecto. Por supuesto, si se piensa que sólo tales temas son dignos de tratarse y que todo lo demás es teoría desprovista de valor, entonces un magisterio común de la fe carece de cualquier sentido. Mas ésta es, precisamente, la cuestión principal: ¿Qué es lo importante para el ser humano? ¿Hasta qué punto pueden los hombres entenderse en la verdad común, por encima de la diversidad de situaciones? ¿Existe en toda diferencia la posibilidad de una comprensión común y no

será quizá, precisamente, esta verdad común, imprescindible también para la recta comprensión de la situación propia?

Se ha reprochado a la Congregación de la Fe el partir desde la Escritura y del dogma para llegar a la praxis, cuando, según los objetantes, debería partirse desde la praxis y la experiencia para poder utilizar la Escritura. Como usted ve, en esta discusión están en juego cuestiones fundamentales acerca de la relación entre la verdad y la praxis, entre la experiencia y el conocimiento.

El valor de la praxis y de la experiencia no debe ser minimizado en su importancia para el conocimiento humano. Pero tampoco debe llevarse la primacía de la praxis hasta un punto que haga imposibles el lenguaje, el pensamiento y la acción comunes en la fe. Las experiencias dividen, la fe unifica. La misión de Pedro es de unidad y hoy en día es quizá más importante que nunca. Debe salir en defensa de la comunidad y unidad de sus postulados fundamentales, frente a las tentaciones de retrotraerla del todo a las experiencias propias, particularizándola de este modo; son estos postulados fundamentales los que posibilitan en forma primordial la recta interpretación de la experiencia, señalando así a la praxis el camino a seguir. Es significativo para la fe cristiana, el que el *Logos* preceda al *Ethos*, que el conocimiento sea previo a la acción y la dirija.

## Urgencias pastorales

—Desde el punto de vista pastoral, ¿es el ateísmo la principal preocupación de la Iglesia en relación al hombre contemporáneo? Y si lo es, ¿trátase de un ateísmo práctico o más bien ideológico?

—La raíz de todos los problemas pastorales es, sin lugar a dudas, la pérdida de la capacidad de percepción de la verdad, que va lado a lado con el enceguecimiento ante la realidad de Dios. Es digno de señalarse cómo interactúan aquí el orgullo y la falsa humildad. Primero es el orgullo, que motiva al hombre a emular a Dios, a creerse capaz de entender los problemas del mundo y construirlo de nuevo. En la misma

LA RAÍZ DE TODOS LOS PROBLEMAS PASTORALES ES, SIN LUGAR A DUDAS, LA PÉRDIDA DE LA CAPACIDAD DE PERCEPCIÓN DE LA VERDAD, QUE VA LADO A LADO CON EL ENCEGUECIMIENTO ANTE LA REALIDAD DE DIOS. ES DIGNO DE SEÑALARSE, CÓMO INTERACTÚAN AQUÍ EL ORGULLO Y LA FALSA HUMILDAD. PRIMERO ES EL ORGULLO, QUE MOTIVA AL HOMBRE A EMULAR A DIOS, A CREERSE CAPAZ DE ENTENDER LOS PROBLEMAS DEL MUNDO Y CONSTRUIRLO DE NUEVO.(...)

medida surge la falsa modestia, que sostiene la idea de que es del todo imposible que Dios se preocupe de los hombres y hasta llegue a hablarles. El ser humano ya no se atreve a aceptar que es capaz de reconocer por sí mismo la verdad, esto le parece presunción; piensa que debe conformarse con tener acceso a la acción. En este mismo instante, también enmudece para él la Sagrada Escritura: Ahora no nos dice lo que es verdad, sino que sólo nos informa lo que tiempos y hombres pretéritos pensaban que era verdadero. Con esto cambia también la imagen de la Iglesia: ella deja de ser la

transparencia de lo Eterno, para pasar a ser sólo una especie de liga en pro de la moral y el mejoramiento de las cosas terrenales; la medida de su valor estaría en su éxito terreno. Se infiltran aquí necesariamente el ateísmo práctico y el ideológico, junto a una cierta conveniencia. Primero sólo se procede como si Dios no existiera; pero luego es preciso justificar esa posición, explicando la primacía de la praxis. De aquí a la ideología hay sólo un corto trecho.

—En más de una ocasión, y particularmente al cumplirse un año de su visita a Chile, el Santo Padre ha hecho hincapié en que el punto culminante de su peregrinación por nuestra tierra fue la misa

de beatificación de Sor Teresa de Los Andes. ¿Qué significación ve V.E. al hecho de que la reconciliación –apelo tan constante de la Iglesia al hombre de hoy– haya sido encomendada en nuestro país a la intercesión de una jovencísima carmelita descalza, que rindió su alma a Dios por el camino de la contemplación?

—Frente a la obsesión por la praxis y al culto del éxito, es absolutamente esencial señalar la total entrega a Dios de una monja desconocida, a través de la contemplación. La discusión de Abraham con Dios acerca del destino de Sodoma, sigue siendo válida a través de toda la historia: la posibilidad de supervivencia de una ciudad, de un Estado, depende de los diez justos que allí vivan. Ninguna acción, ningún mecanismo político funcionará jamás si no existen estas almas entregadas enteramente a Dios en el silencio, que son las que permiten que las fuerzas de lo Eterno fluyan impetuosamente en el tiempo.

—El actual Papa Juan Pablo II ha insistido varias veces en la validez de esa advertencia de Pío XII: «El gran pecado del mundo contemporáneo es haber perdido la noción del pecado». Mientras tanto, parece que el sentido de la libertad, tan aguzado en el hombre contemporáneo, compele a éste a conocerlo y a probarlo todo, indiscriminadamente. A la luz de ello, ¿qué podría comentarse de este pensamiento de Simone Weil: «Hacemos la experiencia del bien sólo cuando la cumplimos. Cuando hacemos el mal, no lo conocemos, porque el mal aborrece la luz»?

—Pienso que esta palabra de Simone Weil es fundamental, precisamente a propósito del problema de la experiencia del cual hemos partido. El bien y la verdad son inseparables entre sí. Es un hecho que sólo hacemos el bien cuando estamos en armonía con la lógica interna de la realidad y de nuestro propio ser. Actuamos bien, cuando el sentido de nuestra acción es congruente con el sentido de nuestro ser, es decir, cuando hallamos la verdad y la realizamos. En consecuencia, hacer el bien



Entrevista con *El Mercurio* en Roma, junio de 1988.

conduce necesariamente al conocimiento de la verdad. Quien no hace el bien, se ciega también a la verdad. A la inversa, el mal se genera a través del enfrentamiento de mi yo contra la exigencia del ser, de la realidad. Esto es el abandono de la verdad. Es por eso que hacer el mal no conduce al conocimiento, sino que a la ofuscación. Ya no puedo –ni quiero– ver lo que es malo; el sentido del bien y del mal queda embotado. Y por eso el Señor dice que el Espíritu Santo amonestará al mundo en relación al pecado (Juan, 16, 8): En su calidad de Espíritu de Dios, deja en claro lo que es el pecado; sólo él, que es todo luz, puede reconocer lo que el pecado significa y conducir así a los hombres a la verdad. Hablando de esto mismo, San Pablo expresa: El hombre espiritual –el que vive en el Espíritu Santo– entiende todo (1 Cor 2, 15). La comunión con el bien, con el Espíritu Santo, es la más honda de todas las experiencias posibles y nos proporciona, en consecuencia, la pauta para una comprensión que llega al núcleo de la realidad.

### Profetismo, ideologías...

—Es frecuente ver en Latinoamérica que numerosos eclesiásticos sienten como deber suyo la denuncia profética. Casi como consecuencia de ello, se observa que la mayoría de los pronunciamientos y declaraciones públicas de miembros del clero en nuestros países versan sobre cuestiones contingentes. ¿Dónde se ubica precisamente el papel profético del pastor en

*términos de actitud personal y urgencias de momento histórico? ¿Cómo debe entenderse hoy ese decir que recuerda San Alfonso y que recoge don Juan Bautista Chautard en su libro sobre el alma interior de todo apostolado: «A tal pastor, tal rebaño»?*

—Tengo la impresión de que hoy existe un vasto malentendido en torno a la categoría de lo profético. El profeta se entiende así como un gran acusador, que se coloca en la línea de los «maestros de la suspicacia» y percibe lo negativo por doquiera. Esto es tan falso como aquella opinión que prevalecía antaño y que confundía al profeta con el adivino.

El profeta es en realidad el hombre espiritual, en el sentido que San Pablo da a esta expresión; es decir, es aquel que está totalmente penetrado del Espíritu de Dios y que por esa causa es capaz de ver rectamente y de juzgar en consecuencia. Su misión es, por lo tanto, hacer la obra del Espíritu Santo y ello significa convencer al mundo en orden al pecado, a la justicia y al juicio (Juan 16, 8). Puesto que todo lo ve a la luz de Dios, posee una percepción inexorable en lo que al pecado respecta; él debe dejar al descubierto la hipocresía y la mentira ocultas en las cosas humanas, para dejar despejado el camino hacia la verdad.

Convencer al mundo del pecado es desde luego algo enteramente distinto a una crítica social fundada en lo puramente sociológico, o guiada por intereses de tipo político. Significa juzgar a los hombres y a las circunstancias a partir de su relación para con Dios; introducir en la comunicación el juicio de Dios como el factor decisivo y remitirlo todo a Dios. Por esta causa, el lenguaje profético es religioso en grado máximo, es lenguaje «espiritual». Va mucho más allá de lo meramente político: el pecado siempre

consiste -en última instancia, como afirma el Evangelio- en no creer en Cristo (Jn 16, 8), en politizar a Cristo reduciéndolo a la medida de Barrabás y no querer verlo en su verdadera dimensión de Camino, Verdad y Vida. Por eso, el lenguaje profético siempre aplica también la medida de lo positivo: la justicia «porque me voy al Padre» y el juicio de Dios. Precisamente por esta razón, el lenguaje profético es siempre portador de esperanza. Hablar proféticamente significa, en síntesis, interpretar la situación desde el punto de vista de Dios, reconocer la voluntad de Dios rectamente en una situación determinada y proclamarla.

Decidir si estamos llamados a hablar proféticamente y en qué circunstancias demanda una introspección muy seria, pues nadie puede erigirse por cuenta propia en profeta.

—*En su reciente libro «Le Choix de Dieu», el Cardenal Lustiger, Arzobispo de París, afirma que «aun religiosa, la ideología es la peor degradación de la fe y de la religión. Impide el despliegue sereno de la fe. Es una termita interior que lo devora todo».*

*¿Es ésta en realidad otra perspectiva del mismo fenómeno que V.E.*

*analizó con referencia a la «mística del reino» y al escape hacia la utopía que produce la pérdida de la visión de trascendencia, cuando inauguró en abril de 1984 el Congreso Internacional de la Fundación Hanns-Martin Schlayer?*

—Me parece que ambos hemos querido decir exactamente lo mismo. Se ideologiza la fe cuando ella ya no es el punto de partida de la voluntad del Dios vivo, sino que, por el contrario, Dios y su Revelación se convierten en medios para alcanzar nuestras metas humanas. Si la fe se mide en cuanto a su utilidad para nuestros programas humanos, entonces ya no

(...) EN LA MISMA MEDIDA SURGE LA FALSA MODESTIA, QUE SOSTIENE LA IDEA DE QUE ES DEL TODO IMPOSIBLE QUE DIOS SE PREOCUPE DE LOS HOMBRES Y HASTA LLEGUE A HABLARLES. EL SER HUMANO YA NO SE ATREVE A ACEPTAR QUE ES CAPAZ DE RECONOCER POR SÍ MISMO LA VERDAD, ESTO LE PARECE PRESUNCIÓN; PIENSA QUE DEBE CONFORMARSE CON TENER ACCESO A LA ACCIÓN.

estamos sirviendo a Dios, sino que Dios debe servirnos a nosotros; esto es pervertir el culto. Es cierto, los diez justos salvan la ciudad, pero no son justos porque ello conlleva ventajas políticas, sino que las ventajas políticas se generan porque se practica la justicia por ella misma y así se hace patente, límpidamente, toda su fuerza. La palabra de Jesús acerca de la búsqueda del Reino de Dios y las necesidades terrenales sigue siendo hoy plenamente válida: «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 7, 33). Lo cual no significa, naturalmente, que la planificación política sea superflua, todo lo contrario. Precisamente porque no se debe transformar el Reino de Dios en una utopía política, es que la política ha de desplegar su propia lógica en el ámbito que le fije la razón. Simultáneamente, la política ha de partir de la premisa de que la justicia está antes que la utilidad: debe preservarse el orden en el rango interior de los valores.

—*A veinte años de esa suerte de explosión socio-cultural que fue el mayo francés del 68, ¿qué puede decirse de las repercusiones que ese fenómeno tuvo en la teología y qué queda hoy de dichas repercusiones?*

—El mes de mayo francés en 1968 fue sólo la intensificación de un movimiento a nivel mundial, en el cual las fuerzas religiosas se volcaron tempestuosamente hacia lo terrenal, uniéndose con la profecía marxista del paraíso factible, en una nueva praxis. Mayo de 1968 fue una explosión de cólera, hacia el mundo establecido y hacia la imagen proyectada entonces por la religión. Al mismo tiempo, fue el inicio de una confianza enfática en que el abrazo entre el

marxismo y las fuerzas con esperanza en una religión mundanizada, haría surgir un mundo nuevo de hermandad, el Reino de Dios. Se llegó a una politización radical de la religión y a una correspondiente ideologización de la política, puesto que la religión politizada es ideología. El impulso vital de entonces terminó en colapso debido a los subsecuentes desengaños. Los propios regímenes marxistas hubieron de reconocer la fragilidad de su ideología y refugiarse cada vez más en métodos pragmáticos, lisa y llanamente en aras de la propia subsistencia.

¿Qué quedó en la teología? Por lo pronto hay que dejar en claro que la fe no se recupera de la incredulidad automáticamente a través de los desengaños, del mismo modo que no se adquiere la alegría en el bien a través de la repugnancia que inspira el vicio. Tanto la fe como el bien, exigen que el comienzo sea positivo; no provienen de negaciones, sino de un magno Sí. Por esta razón, los desengaños de las teologías marxistas no han suscitado automáticamente una alegría nueva en la fe, sino que han engendrado más bien compromisos resignados, tibios, con los cuales por cierto

nadie puede entusiasmarse. Donde no hay un atrevido, nuevo y animoso Sí a la fe, reina un estado de espíritu en el que imperan el malestar y el desánimo.

Se tiene la sensación que ciertas teologías procuran camuflar con discursos sesudos la silenciosa apostasía que hay tras ellas, y pese a un despliegue de erudición, no nos dicen nada.

La buena teología exige una conversión como punto de partida. Se percibe, especialmente en la generación joven, el principio de un Sí decidido e indiviso a la fe; esto nos permite tener esperanzas también en lo que respecta a la teología.

CON ESTO CAMBIA TAMBIÉN LA IMAGEN DE LA IGLESIA: ELLA DEJA DE SER LA TRANSPARENCIA DE LO ETERNO, PARA PASAR A SER SÓLO UNA ESPECIE DE LIGA EN PRO DE LA MORAL Y EL MEJORAMIENTO DE LAS COSAS TERRENALES; LA MEDIDA DE SU VALOR ESTARÍA EN SU ÉXITO TERRENO. SE INFILTRAN AQUÍ NECESARIAMENTE EL ATEÍSMO PRÁCTICO Y EL IDEOLÓGICO, JUNTO A UNA CIERTA CONVENIENCIA.

—¿Qué inconvenientes ve V.E. en la ilusión de «teologizar» la política?

—Creo que con todo lo dicho anteriormente ya he dado respuesta. Por cierto que Jesús no era Barrabás; Él no organizó ninguna resistencia, ni política, ni militar. Sigue siendo válido que: «Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera, mis súbditos combatirían por mí...» (Jn 18, 36). Esto no significa en modo alguno que el mensaje de Cristo deja al mundo entregado a sí mismo: A fin de cuentas, se le ajustició a Él, no a Barrabás, porque el reino que no es de este mundo, pero que en él empieza, cuestiona al mundo en forma mucho más profunda que lo que puede hacer cualquier agrupación política. Es por eso que, finalmente, se produce siempre la coalición de fuerzas políticas antagónicas contra Jesús: Pilatos y Herodes se reconcilian en el proceso contra Él. La medida del Reino de Dios es algo diferente a la lucha de un partido contra otro. Nos exige resistir toda clase de mentira y de injusticia. «Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres» (Ac 5, 29). Es esta nueva obediencia la que fija límites al arbitrio de los políticos dándoles su justa medida; y es la Iglesia quien debe enseñarla.

—¿En qué sentido se entiende la afirmación formulada por V.E. en términos de que el núcleo de nuestra crisis cultural reside en la desestabilización actual de lo ético?

—También he dicho ya lo principal respecto a esto. Prescindir de la cuestión de la verdad también liquida la norma ética. Si no sabemos lo que es verdad, tampoco podemos saber lo que está bien y ni siquiera si existe el bien en

absoluto. El bien es reemplazado por «lo mejor», vale decir, por el cálculo de las consecuencias de una acción. En realidad, para decirlo sin adornos, esto significa que el bien se ve desplazado, favoreciéndose lo útil en su reemplazo. El hombre vive, por así decir, con los ojos y los oídos cerrados al mensaje de Dios en el mundo. Pero si consideramos que la verdad y el bien constituyen el corazón de toda cultura, es fácil deducir las consecuencias que se siguen de la progresiva difusión de una postura tal.

### Deformaciones litúrgicas

PRESCINDIR DE LA CUESTIÓN DE LA VERDAD TAMBIÉN LIQUIDA LA NORMA ÉTICA. SI NO SABEMOS LO QUE ES VERDAD, TAMPOCO PODEMOS SABER LO QUE ESTÁ BIEN Y NI SIQUIERA SI EXISTE EL BIEN EN ABSOLUTO. EL BIEN ES REEMPLAZADO POR «LO MEJOR», VALE DECIR, POR EL CÁLCULO DE LAS CONSECUENCIAS DE UNA ACCIÓN. EN REALIDAD, PARA DECIRLO SIN ADORNOS, ESTO SIGNIFICA QUE EL BIEN SE VE DESPLAZADO, FAVORECIÉNDOSE LO ÚTIL EN SU REEMPLAZO.

—La vida litúrgica ha tomado en los últimos años diversas inclinaciones no siempre bien avenidas con su sentido original. ¿Qué puede decirnos de aquellos desarrollos litúrgicos envueltos hoy por un sentido de la esperanza que se confunde con una militancia ideológica terrena?

—La liturgia cristiana es, por esencia, el conjunto de respuestas a la presencia del Dios viviente. Su fundamento es la fe en que Dios está ahí y que es justo presentarse ante Él con acciones de gracias, alabanza y súplica. Es por eso que la liturgia tiene su objetivo por lo pronto, en sí misma: si

Dios es Dios, entonces nada hay que sea más importante que entablar con Él la relación adecuada. Todas las demás relaciones reposan entonces sobre esta relación fundamental. Pero si llega a perderse la fe en un Dios que realmente habla, oye y actúa, entonces hay que asignarle a la liturgia otros objetivos. Pasa en consecuencia a desempeñar la función que le fuera atribuida desde el siglo pasado por los sociólogos: se convierte en la autoafirmación y en la autofundamentación de una comunidad.

La comunidad se representa a sí misma en el ritual; se moviliza de acuerdo a sus propios fines. Pero ya no se produce lo que convierte a la liturgia en algo precioso e insustituible: la presencia del Señor, que nos otorga lo que nosotros mismos no podríamos darnos.

—«No es por razones estéticas ni por un estrecho espíritu de restauración, ni por inmovilismo histórico, sino que por razones de fondo, que un género de música como rock debe ser excluido de la Iglesia», señalaba V.E. en un trabajo reciente. ¿Cuáles son esas razones de fondo?

—Allí habría que preguntarse qué es la música en esencia. En ella el ser humano convierte el fenómeno sensible del sonido en expresión de sí mismo. Hay, en consecuencia, siempre una determinada conexión entre lo sensible y lo espiritual, que puede ir, sin embargo, en direcciones muy diferentes. Por esta razón, la música no es neutra desde el punto de vista antropológico. Puede sensualizar al ser humano o puede espiritualizarlo, puede purificarlo o convertirlo en un ser violento.

El interés del rock está ante todo puesto en la colectivización del ser humano; se «celebra» en la masa, no puede vivir sin ella. El rock «libera» al ser humano de sí mismo, desde el momento en que lo desinhibe, arrastrándolo al salvaje éxtasis de la propia enajenación, en medio del palpitante tumulto de la masa. Aquí ocurre el fenómeno exactamente inverso al producido por el coral gregoriano: No se elevan los sentidos convirtiéndose en una nueva dimensión de lo espiritual, de lo personal, sino que lo personal se disuelve en el vértigo orgiástico. Surge una

vivencia de liberación desbocada: El ser humano se siente libre de la responsabilidad de ser persona en el éxtasis del bullicio y del ritmo. Pero esto es exactamente lo contrario de la liberación cristiana. Esto es lo que hace que sea totalmente imposible «adaptar» el rock al cristianismo; si se insiste en hacerlo, o se renuncia a lo cristiano o se renuncia al rock.

## Democracia y mayorías

—En un país como Chile, en el cual el imperio dé cierta mayoría relativa, radicalmente ideologizada, condujo en el pasado al colapso de la democracia, muchos se preguntan cómo se manejarán las categorías de mayoría y minoría en la democracia hacia la cual transitamos. Existe siempre el peligro -como en otros países que transitaron desde un régimen de libertad protegida a una plena democracia- de que se imponga un «totalitarismo legal», por el cual nuevas mayorías ocasionales, apoyadas incluso desde el extranjero, quieran imponer al resto lo que es contrario por una parte al consenso profundo, entendido como tradición cultural, y por otra a la propia ley natural. ¿Cuál corresponde que sea el enfoque y la respuesta ética de un católico frente a una situación así, que se viene dando en tantos países?

—Su pregunta aborda la crisis del principio democrático ante la cual nos hallamos hoy. Alexis de Tocqueville señalaba ya, hace aproximadamente 150 años, que la democracia sólo puede subsistir si antes ella va precedida por un determinado *ethos*. Los mecanismos democráticos funcionan sólo si éste es, por así decir, obvio e indiscutible y sólo así se convierten tales mecanismos en ins-

LA LITURGIA CRISTIANA ES, POR ESENCIA, EL CONJUNTO DE RESPUESTAS A LA PRESENCIA DEL DIOS VIVIENTE. SU FUNDAMENTO ES LA FE EN QUE DIOS ESTÁ AHÍ Y QUE ES JUSTO PRESENTARSE ANTE ÉL CON ACCIONES DE GRACIAS, ALABANZA Y SÚPLICA. ES POR ESO QUE LA LITURGIA TIENE SU OBJETIVO POR LO PRONTO, EN SÍ MISMA: SI DIOS ES DIOS, ENTONCES NADA HAY QUE SEA MÁS IMPORTANTE QUE ENTABLAR CON ÉL LA RELACIÓN ADECUADA. TODAS LAS DEMÁS RELACIONES REPOSAN ENTONCES SOBRE ESTA RELACIÓN FUNDAMENTAL.

trumentos de justicia. El principio de mayoría sólo es tolerable si esa mayoría tampoco está facultada para hacer todo a su arbitrio, pues tanto mayoría como minoría deben unirse en el común respeto a una justicia que obliga a ambas. Hay, en consecuencia, elementos fundamentales previos a la existencia del Estado que no están sujetos al juego de mayoría y minoría y que deben ser inviolables para todos.

La cuestión es: ¿quién define tales «valores fundamentales»? ¿Y quién los protege? Este problema, tal como Tocqueville lo señalara, no se planteó en la primera democracia americana como problema constitucional, porque existía un cierto consenso cristiano básico –protestante- absolutamente indiscutido y que se consideraba obvio. Este principio se nutría de la convicción común de los ciudadanos, convicción que estaba fuera de toda polémica. ¿Pero qué pasa si ya no existen tales convicciones? ¿Es que es posible declarar, por decisión de mayoría, que algo que hasta ayer se consideraba injusto ahora es de derecho y viceversa? Orígenes expresó al respecto en el siglo tercero: Si en el país de los escitas se convirtiere la injusticia en ley, entonces los cristianos que allí viven deben

actuar contra la ley. Resulta fácil traducir esto al siglo XX: Cuando durante el gobierno del nacional-socialismo se declaró que la injusticia era ley, en tanto durara tal estado de cosas un cristiano estaba obligado a actuar contra la ley. «Se debe obedecer a Dios antes que a los hombres.» ¿Pero cómo incorporar este factor al concepto de democracia?

En todo caso, está claro que una constitución democrática debe cautelar, en calidad de fundamento, los valores provenientes de la fe cristiana declarándolos inviolables, precisamente en nombre de la libertad. Una tal custodia del derecho sólo subsistirá, por cierto, si está resguardada por la convicción de gran número de ciudadanos. Esta es la razón por la cual es de suprema importancia para la preparación y conservación de la democracia preservar y profundizar aquellas convicciones morales fundamentales, sin las cuales ella no podrá subsistir. Estamos ante una enorme labor educadora a la cual deben abocarse los cristianos de hoy.

JAIME ANTÚNEZ ALDUNATE  
*El Mercurio, 12 de junio de 1988*



*Portada de la edición especial de revista HUMANITAS, publicada en mayo de 2005, a un mes de la elección del Papa Benedicto XVI. Sus páginas contienen 8 artículos del Cardenal Joseph Ratzinger publicados previamente en HUMANITAS.*

El presente cuaderno  
**Visita del Cardenal Ratzinger a Chile**  
puede leerse íntegramente en  
**[www.humanitas.cl](http://www.humanitas.cl)**