

LEONARDO BOTTI

EL DESTINO DEL HOMBRE Y DEL MUNDO



COLECCION

Alcornoque

2

EL DESTINO
DEL HOMBRE
Y DEL MUNDO

Ensayo sobre la vocación humana

*Hubiera deseado dedicar este libro a mi madre.
Pero no le hubiera agradado, porque no sabe leer.
Sin embargo aprendió a vivir.
Sólo asistió a la escuela de la vida.
Por eso lo dedico a mis hermanas
Társila, Clotilde y Claudia.
Ellas saben leer y vivir.
De ellas aprendí cosas que ninguna escuela,
si no es la vida, puede enseñar.*

Título del original portugués-brasileño:

Ô destino do homen e do mundo

Editora VOZES, Petrópolis

Traducción de Juan Carlos Rodríguez Herranz

© Editorial SAL TERRAE - Santander

Printed in Spain

Con las debidas licencias

Indice

	<u>Pág.</u>
Carta-Prólogo	11
1 Vocación transcendental y escatológica de toda la creación	15
1.1 <i>En busca de signos precursores</i>	<i>16</i>
1.2 <i>El encuentro del sentido latente</i>	<i>22</i>
1.2.1 <i>La flecha de la evolución convergente</i>	
1.2.2 <i>La confianza en la bondad fundamental de la vida</i>	
1.2.3 <i>Festejar es decir: ¡Bienvenido sea todo!</i>	
1.2.4 <i>El buen humor: participación anticipadora en la redención</i>	
1.2.5 <i>La utopía: la concreción concretísima del hombre</i>	
1.3 <i>Tener fe es decir sí y amén a la bondad de la vida</i>	<i>30</i>
2 Vocación transcendental y escatológica del hombre	33
2.1 <i>¿Un sentido para vencedores y arribistas?</i>	<i>34</i>
2.2 <i>¿Un futuro para vencidos y humillados?</i>	<i>34</i>
2.3 <i>La memoria de la Pasión y Resurrección de Jesucristo.</i>	<i>36</i>
3 La vocación transcendental y escatológica del hombre y las vocaciones terrenas.	38
4 El carácter absoluto de la vocación transcendental y escatológica y el relativo de las vocaciones terrenas.	41
5 La función desdramatizadora de la fe en la vocación transcendental y escatológica	44
6 La vocación terrena fundamental del hombre.	47
6.1 <i>El hombre es un ser llamado a dominar la naturaleza y a ser su Señor</i>	<i>48</i>

	<u>Pág.</u>
6.2 El hombre es un ser llamado a convivir con otros y a ser hermano	49
6.3 El hombre es un ser llamado a adorar a Dios y a ser hijo	50
6.4 El hombre perfecto	51
6.5 El hombre integrado.	51
7 Modos de realizar la dimensión respecto del mundo: las profesiones	57
7.1 Elementos de una teología del trabajo	58
7.2 Las profesiones.	60
7.3 Elementos de una teología de la técnica	62
7.4 Elementos de una teología del tiempo libre	64
7.5 Teología de la liberación: Relevancia teológica del proceso social	65
7.6 Elementos de una teología de la secularización	66
8 Modos de realizar la dimensión respecto del otro: los servicios	69
8.1 El hombre como persona. La persona es para otra persona	70
8.1.1 ¿Qué es o quién es persona?	
8.1.2 Relevancia teológica de la estructura personal del hombre	
8.2 La humanidad en cuanto hombre y mujer: Teología de la sexualidad	79
8.2.1 Elementos de teología sobre lo masculino occidental	
8.2.2 Elementos de teología sobre lo femenino occidental	
8.2.3 Hombre y mujer: cada uno desde el punto de vista del otro	
8.2.4 Relevancia teológica de la feminidad y de la masculinidad	
8.3 Elementos de teología de las relaciones sociales	89
9 Modos de realizar la dimensión respecto de Dios: las vocaciones	93
9.1 Reflexiones teológicas en torno a la conciencia y a la historia como lugares de la revelación de Dios	95
9.1.1 La historia como revelación	
9.1.2 La conciencia como audición de la revelación	
9.1.3 Necesidad de la crítica: el mal provocado por la buena conciencia mal informada	
9.2 La vocación del hombre a entrar en la iglesia, lugar público de la revelación	103
9.3 El sentido de ser cristiano explícito hoy.	105

	<u>Pág.</u>
9.4 Vocaciones dentro de la Iglesia	107
9.5 El sacerdocio: Vocación y misión de todos los seglares en maneras diversas.	108
9.5.1 Estructura antropológica de promesa y esperanza en el sacerdocio	
9.5.1.1 Fuga del mundo: privilegios y ritualismo	
9.5.1.2 Sacralización del mundo: compromiso y disolución	
9.5.1.3 El sacerdocio humano: una promesa abierta a la realización futura	
9.5.2 El servicio sacerdotal-reconciliador del seglar Jesús de Nazaret	
9.5.2.1 Lo revolucionariamente nuevo en el sacerdocio de Jesucristo	
9.5.2.2 El sacerdocio-reconciliación de Cristo y los demás sacerdotes	
9.5.2.3 El sacerdocio-reconciliación de Cristo es más que cúltico	
9.5.3 El sacerdocio universal de todos los cristianos	
9.6 El sacerdocio ministerial: servicio de unidad y reconciliación en la comunidad de los fieles	129
9.6.1 ¿El sacerdocio ministerial como realidad ontológica propia?	
9.6.2 El sacerdocio ministerial como función de la Iglesia-sacramento	
9.6.3 El sacerdocio ministerial como servicio de unidad y reconciliación dentro y a favor de la comunidad de los fieles	
9.6.3.1 El carisma de la unidad entre los carismas	
9.6.3.2 El presbítero, principio de unidad en la Iglesia local	
9.6.3.3 La concepción como servicio es también ontológica	
9.6.4 Concretizaciones de la unidad en la función presbiteral	
9.6.4.1 Unidad en el servicio del amor	
9.6.4.2 Unidad en el servicio de anunciar	
9.6.4.3 Unidad en el servicio cúltico	
9.6.5 Otras concreciones del servicio de la unidad y reconciliación	
9.7 El sacramento del Matrimonio: símbolo del amor de Dios a los hombres en el tiempo presente	156

- 9.7.1 La doctrina clásica y tradicional acerca del matrimonio
- 9.7.2 Nuevas perspectivas. ¿Qué es un sacramento?
- 9.7.3 El matrimonio, sacramentum naturale
- 9.7.4 El matrimonio natural, sacramentum christianum
- 9.7.5 Sexo eros y ágape, componentes del sacramento del matrimonio
- 9.7.6 El matrimonio como «ecclesia domestica»
- 9.7.7 Amor y fecundidad responsable
- 9.8 *La vida religiosa; símbolo del amor de Dios a los hombres del mundo futuro* 178
 - 9.8.1 La vida religiosa como fenómeno universal de las religiones
 - 9.8.1.1 La vida religiosa como fenómeno en la Iglesia católica
 - 9.8.1.2 La vida religiosa como fenómeno en el cristianismo
 - 9.8.1.3 La vida religiosa como fenómeno en las religiones del monoteísmo bíblico
 - 9.8.1.4 La vida religiosa como fenómeno en las religiones del mundo
 - 9.8.2 La estructura antropológica de la vida religiosa
 - 9.8.3 Intento de fijación verbal del fundamento de la vida religiosa
 - 9.8.4 Relevancia teológica del fenómeno universal de la vida religiosa
- 9.9 *La raíz fontal de la vocación religiosa cristiana* 189
 - 9.9.1 La experiencia de Dios en un hombre
 - 9.9.2 «Historia gravida Christo»
 - 9.9.3 El cristianismo es la vivencia de una persona
 - 9.9.4 Principios y motivos específicos de la vida religiosa cristiana
 - 9.9.4.1 El horizonte escatológico
 - 9.9.4.2 El principio esperanza
 - 9.9.4.3 La primacía del ágape
 - 9.9.4.4 El cuerpo de Cristo
 - 9.9.4.5 Seguimiento e Imitación de Cristo
 - 9.9.5 Modos concretos de realización de la vocación religiosa cristiana

Carta-Prólogo

Padre Leonardo Boff:

Al concluir la lectura de su manuscrito «El Destino del hombre y del mundo - Ensayo sobre la vocación humana», he preferido escribirle una carta mejor que un prólogo.

Vd. aborda esa pregunta esencial sobre el sentido de la presencia y de la tarea del hombre en el mundo con extrema sensibilidad. Sensibilidad para con la realidad cambiante, que impone al hombre nuevos desafíos y lo convoca a nuevas tareas, y sensibilidad ante el misterio de cada persona llamada a dar una respuesta a esos desafíos y a asumir esas tareas con libertad y responsabilidad. Sensibilidad también para lo que Vd. llama el principio-esperanza, esa utopía que constituye el horizonte sin fronteras de lo humano y lo abre, por medio del sí dado a la vida, a lo que constituye la plenitud y lo ilimitado, a la presencia de Dios en la historia y en su propia vida.

Es en el corazón de la vocación terrena del hombre (que se realiza a través de las diversas profesiones y servicios que el hombre asume), donde Vd. localiza la vocación mayor: el esfuerzo por desvelar y vivir constantemente la relación con la totalidad de la realidad, que incluye el mundo, a los hombres sus hermanos y a Dios como Padre y Creador.

En Jesucristo Vd. presenta al hombre que consiguió, de manera integradora, vivir una relación plenamente filial frente a Dios, eliminando por igual el miedo y la rebeldía; una relación plenamente fraterna con todos los hermanos, suprimiendo la dominación y la explotación; una relación de pleno señorío ante el mundo, alejando la esclavización del hombre a las cosas.

Juan XXIII situó entre las revoluciones fundamentales nuestra época la del cambio en la condición de la mujer y la del papel creciente que ella asume en el mundo del trabajo, en la función pública y en la Iglesia. Vd. aborda, en páginas de gran penetración, este aspecto de la vocación terrena del hombre y de la mujer que es su lugar de encuentro, acentuando el papel y la vocación de la mujer en el mundo actual. Al dedicar este libro suyo a su madre y a sus hermanas, da Vd. un bello testimonio de lo que ellas representan en su vida: «De ellas aprendí cosas que ninguna escuela, si no es la vida, puede enseñar». Se ha hecho urgente una revisión de la teología y de la praxis de la Iglesia en lo referente a la mujer y Vd. no elude cuestiones a veces incómodas a este respecto.

Finalmente, Leonardo, Vd. aborda la vocación humana que asume a través de tareas concretas un compromiso más total con Dios: a través del ministerio pastoral en la Iglesia profética y sacerdotal, de la vida cristiana profesada en el estado de celibato y virginidad, o del matrimonio, asumido como vivencia del misterio cristiano.

Lo que distingue su reflexión es la consciencia de los múltiples caminos por los que se puede realizar la llamada de Dios y la de la multiplicidad de tareas y ministerios dentro de los que puede el hombre intentar concretamente la realización de su vocación.

¿Llegará el hombre a realizar su vocación? Vd. aporta una respuesta fecunda a este interrogante, afirmando que el punto de llegada no se encuentra en ningún ideal distante, sino en el mismo caminar. «El punto final no está al término del camino sino en cada paso dado con

sinceridad. Es ahí donde Dios se da en la gratuidad y en el don, aun cuando bajo una forma imperfecta y transitoria. Saborear y celebrar con la jovialidad divina el encuentro con Dios y con su Misterio encarnado en Jesucristo al interior de las realizaciones terrenas y relativas: he ahí la esencia del ser cristiano y la raíz fontal de toda la vida religiosa cristiana».

Leonardo, Vd. presta un gran servicio a los hombres en este momento de búsqueda, indicando cómo a través de lo relativo de nuestras vocaciones terrenas pasa un soplo de absoluto, sin divorciar en ningún momento nuestra tarea de hombres de nuestra tarea de cristianos.

Presento con gozo su libro, que abre un amplio horizonte ante los ojos y el corazón de cuantos intentan con sinceridad asumir su vocación humana en cuanto vocación que sobrepasa al hombre mismo.

PEDRO PAULO KOOP,
Obispo de la Iglesia que está en Lins.

Vocación transcendental y escatológica de toda la creación

La vocación es una llamada, un destino y un futuro¹. Preguntar por la vocación de algo o de alguien

(1) La bibliografía sobre el tema *Vocación* es muy extensa, como se puede apreciar en la orientación bibliográfica recogida por la revista «Verdad y Vida» 27 (1969) 251-291. Destacamos además: FRANQUESA, P., *Teología de la vocación y la problemática actual*, en «Vida Religiosa» 25 (1967) 509-516; VAZQUEZ, A., *El verdadero concepto de vocación. Desde una psicología personalista con anotaciones teológicas*, en «Estudios» (Merced) 17 (1961) 301-317; NICOLAU, M., *Esbozo de una teología de la vocación*, en «Manresa» 40 (1968) 47-64; BERNARD, Ch., *L'idée de vocation*, en «Gregorianum» 49 (1969) 459-509; CONGAR, I., *Vocation sacerdotale et vocation chrétienne*, en «Seminarium» 7 (1967) 7-16. Otra bibliografía será citada en su lugar correspondiente.

es preguntar qué destino tiene y a qué futuro está llamado. La vocación se orienta eminentemente hacia el futuro; debe realizarse en el presente pero siempre como apertura y oportunidad de futuro. Por eso la vocación es una tarea que ha de realizarse constantemente. En la raíz de la palabra vocación está la palabra vox-vocis: voz. ¿Cuál es la voz que se hace oír en el interior de la vida del hombre y del mundo y que constituye su canto esencial y el sentido profundo del mundo y del hombre? ¿A qué son llamados y convocados?

Por vocación transcendental y escatológica de toda la creación entendemos aquella vocación que se manifiesta como la última (escatológica) y que trasciende (transcendental) las vocaciones y los fines inmediatos que pueda tener. ¿Cuál es la meta última y definitiva, no de éste o de aquel sector de la realidad, sino de toda la realidad conocida por nosotros?

1.1 En busca de signos precursores

Una cuestión global semejante parece haber perdido su sentido para vastas áreas de nuestra cultura occidental². Según Herman Kanh y Anthony Wiener, del Hudson Institute, la sociedad actual y futura, empírica, mundana, humanista, pragmática, utilitaria, epicúrea y hedonista, ha ahogado la sensibilidad para la

(2) Véase el importante libro de GOLLWITZER, H., *Krummes Holz aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Kaiser, Ch. Munich 1971, en el que intenta, en una amplia discusión con el pensamiento moderno, resituar la problemática sobre el sentido de la vida. Cfr. LADRIERE, J., *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Aubier, Du Cerf, París 1970; las interesantes obras del marxista GARDAVSKY, V., *Gott ist nicht ganz tot*, Kaiser, Ch., Munich 1970; id., *Hoffnung aus der Skepsis*, Kaiser, Ch., Munich 1970, en las que se recupera la temática cristiana dentro de una discusión con el marxismo. De la misma forma, HORKHEIMER, M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Studenbücher 97) Hamburgo 1970.

cuestión acerca de un sentido radical y último de la realidad total que nos circunda³. Algunos teólogos, entre impresionados y apresurados, sacaron las consecuencias de semejante afirmación, llamando a los demás a una solemne y pública profesión de fe: La muerte de Dios es un hecho histórico de nuestro mundo, de nuestra historia y de nuestra existencia⁴. Con ello confiesan que la totalidad del mundo no está presidida por un sentido último y transcendente, interpretado como Dios.

Las consecuencias de tal orientación se hacen sentir profundamente en la vida humana: vacío de profundidad, predominio de la dominación, manipulación despersonalizadora del hombre, triunfo del cálculo frío de los datos sobre la consideración graciosa de la persona, superestructura impositiva en términos de tener, con una creciente debilitación de su soporte en términos de ser. La consecuencia de la muerte de Dios en nuestra cultura, como ya observaba Nietzsche⁵, consiste en la pérdida de la jovialidad. La jovialidad (que viene de Júpiter-Jovis, dios supremo de los romanos), supone, como veremos más adelante, el momento de la transcendencia y gratitud que irrumpe en la monotonía de la vida y nos hace exclamar: ¡a pesar de todo, vale la pena vivir!

(3) Cfr. KAHN, H. y WIENER, A., *The Year 2000. A Framework for Speculation on the Next Thirty Years*, Macmillan, N. Y. 1967, 7.

(4) Cfr. ALTIZER, J. J. y HAMILTON, W., *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs. Merrill, Indianapolis 1966, 11; BISHOP, J., *Os teólogos da morte de Deus*, Herder, S. Paulo 1970; FRIES, H., STAHLIN, R., *Gott ist tot?* Südwest Verlag, Munich 1969.

(5) Cfr. *Fröhliche Wissenschaft III*, aforismo 343 y 125, Darmstadt 1960, 205 y 126-127; COX, H., *Fiestas de locos*, Taurus 1972. MOLTSMANN, J., *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme 1972.

Y sin embargo hemos de constatar el hecho siguiente: el factor determinante de nuestra cultura técnica y secular que comenzó a predominar a partir del siglo XVI, no reside en la preocupación por el último sentido de todo. El hombre no se siente siempre y en todo lugar en presencia de Dios. Lo numinoso divino no lo envuelve como en épocas pasadas. El mundo ha dejado de ser transparencia de Dios: la realidad transformada por el trabajo habla más del hombre, su artífice, que de Dios, su creador. Dios se ha evadido del horizonte de la conciencia histórica. Aun cuando no sea un ausente, es sin embargo un gran invisible en nuestro mundo científico-técnico. El factor determinante consiste en la preocupación por las tareas de construcción y planificación de la realidad mundana y social. Lo económico y lo político constituyen la infraestructura de todas las determinaciones restantes de nuestra cultura. Lo religioso y lo cúltico, en otro tiempo polos orientadores de la actividad humana, asumen un carácter adjetivo; han quedado privatizados y reducidos a la esfera de lo personal e individual.

Como consecuencia de ello el interés por la cuestión acerca de un sentido último y definitivo del mundo, ha perdido relevancia social y epocal. Un fenómeno semejante se ve agravado por el proceso de planetización y por el universalismo del espíritu de nuestro tiempo. Los canales multiformes de información nos sitúan en contacto con todo tipo de experiencias humanas, religiosas y culturales del pasado y del presente. Se descubren en ellas valores nuevos, modelos diversos de interpretar y organizar la vida humana, de comprender y valorar los comportamientos éticos del hombre y las formas diversas de relación de los hombres entre sí y con la divinidad. Es difícil detectar un sentido único y último y detectar un plan armónico y universal en toda esa gama de ma-

nifestaciones del espíritu humano. Parece que existen muchos caminos y no sólo uno.

Además el hombre moderno ha hecho la amarga experiencia del absurdo colectivo, de la aniquilación feroz en guerras mundiales y de la radicalidad de los conflictos sociales o ideológicos. La escatología se ha profanizado. No es sólo Dios sino también el hombre, quien puede poner fin a la historia y al mundo. El sentido de todo pasa de alguna manera por sus manos. El pilota el destino del proceso evolutivo y es responsable de su éxito o fracaso. Que todo ello pueda tener un destino trascendente y escatológico le resulta inverosímil. La historia es profundamente ambigua. El bien y el mal, la justicia y la injusticia, la comunitariedad y la cerrazón se hacen competencia entre sí.

La ley que preside el cosmos puede traducirse en términos de «Mors tua, vita mea» (tu muerte es mi vida). Se dan absurdos cataclismos que diezman a millares de personas. De la naturaleza del gato es el comerse el ratón y éste a su vez come otros animalitos. El camino ascendente de la evolución ha mostrado cómo amplias porciones de la realidad desembocaron en un estadio de proceso convergente, se agostaron y quedaron marginadas en una vida sin futuro, hasta desaparecer por completo. ¿Qué sentido tiene todo eso? La pregunta se vuelve angustiosa cuando caemos en la cuenta de que civilizaciones enteras desaparecieron de la faz de la historia sin dejar ninguna contribución significativa para la evolución posterior. ¿Qué es el sistema solar (no hablemos de la tierra) comparado con la extensión casi infinita del universo en continua expansión y como sistema abierto?

¿Qué frágil es la existencia humana, perdida entre lo infinitamente pequeño del microcosmos y lo infinitamente grande del macrocosmos! ¿Qué valor tiene? Aun cuando el hombre sea infinitamente complejo y

tenga conciencia de que un solo acto de inteligencia y de amor vale más que toda la cantidad de materia del cosmos, sin embargo no percibe claramente el sentido último de su propia complejidad. Las mismas religiones, en gran parte, han fracasado en el intento de liberar al hombre hacia el otro y hacia el absoluto.

Enfrentados con una problemática semejante, comunicada subrepticamente y a veces claramente a través de los cauces de información, no nos debe admirar el que la conciencia de lo Transcendente haya caído en el olvido. La conciencia de que el nombre DIOS representa el símbolo del destino radical y definitivo de toda la realidad, ha tenido su ocaso. Y ese ocaso es consecuencia de la estructura de nuestro pensamiento técnico y científico que atomizó la realidad en campos de especialización, planificación, manipulando y dominando el mundo circunstante.

En vista de esto, muchos hombres, hijos de una cultura semejante, y especialmente los que provienen de las ciencias experimentales, se manifiestan escépticos ante la cuestión acerca del fin último de todo. Poper, representando toda una tendencia actual, afirma en su conocido libro «La sociedad abierta a sus enemigos»:

«La historia no tiene sentido. El sentido reside exclusivamente en las funciones intrahumanas. Pero la totalidad de esas funciones tampoco posee ningún sentido. Esto no quiere decir que no se deba hacer nada. Si la historia no tiene sentido, podemos sin embargo nosotros, conferirle uno en función de una sociedad abierta, del dominio de la razón, de la justicia, de la libertad, de la igualdad y del control del crimen internacional»⁶.

(6) «Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II», Berna 1958, espec. 344.

Jacques Monod, premio Nobel de biología, rompiendo con la abstinencia filosófica de muchos y grandes científicos de hoy, afirma como conclusión de sus reflexiones sobre la filosofía natural de la biología moderna:

«Es superfluo buscar un sentido objetivo de la existencia. Sencillamente, no existe. El hombre no es un elemento dentro de un plan que dirija todo el universo. Es el producto de la más ciega y absoluta casualidad que se pueda imaginar. Los dioses han muerto y el hombre se encuentra solo en el mundo. No es más que lo que él mismo haga de sí. Demócrito tenía razón: Todo lo que existe en el universo es fruto de la casualidad y de la necesidad. El mito de Sísifo es verdadero: el hombre está solo, y la roca rueda aún y rodará siempre»⁷.

Otros profesan el agnosticismo o el ateísmo. Apelan a absurdos innegables para fundamentar experimentalmente sus opciones fundamentales. Para hacernos conscientes de que tales absurdos existen, basta recordar las páginas terribles de Dostoyewski en los «Hermanos Karamazov»⁸ o «La Peste» de Albert Camus⁹.

La crisis de sentido explotó con particular virulencia entre los estructuralistas, especialmente con C. Lévi-Strauss y Lacan¹⁰. El sentido de la realidad, afirman, no es un fenómeno original y radical. Es un efecto superficial y reducible a una trivialidad. La es-

(7) MONOD, J., *El azar y la necesidad*, Barral 1972.

(8) Edición de la Ed. Abril, S. Paulo 1971, 179-184.

(9) Ed. Gallimard, París 1957, 174 (Traducción castellana en Ed. Sur. Buenos Aires). Dice el médico Rieux: «Rechazo hasta la muerte amar a esta creación en la que los niños son torturados».

(10) Véase el inteligente libro de H. LEPARGNEUR, *Introdução aos Estruturalismos*, Herder, S. Paulo 1972, especialmente el apéndice «Estructuralismo e fé cristã», 133-165.

estructura inconsciente es lo que sustenta todas las articulaciones. El hombre no habla ni piensa; es pensado y hablado por la estructura que reside en él. ¿Qué es esa estructura? No puede ser cualificada con ninguna palabra, porque toda palabra necesita de estructura y de sistema para articularse. El hombre es prisionero de ella. ¿Es sujeto? ¿Es nada? ¿Es un Ello? C. Lévi-Strauss concluye su libro, admirable por otros aspectos, «*Tristes tropiques*», con estas frases descorazonadoras: «El mundo comenzó sin el hombre y acabará sin él. Las instituciones, las costumbres, a cuyo inventario y comprensión he dedicado mi vida, son una eflorescencia pasajera de una creación en relación con la cual no tienen sentido, si no es, quizás, el de permitir a la humanidad desempeñar su papel»¹¹. El estructuralismo presenta al mundo como una llamada hacia algo que está más allá de él, una antropología que rechaza explicar al hombre por el hombre mismo, buscando algo que está más allá de él (estructura y sistema), pero se niega a afirmar esa realidad sustentadora de todo. Es un mundo y un hombre sin totalidad y sin centro.

1.2 El encuentro del sentido latente

Pero, ¿no será que el hombre es justamente lo inverso de un reloj? El reloj funciona por sí mismo y anda conforme a sus mecanismos inmanentes. El hombre, que no es un reloj, funciona bien si se mantiene en sintonía permanente con un centro que está fuera de él. Por ello vive en la extrapolación y en las transcendencias. ¿Qué es esa transcendencia? ¿Cómo se manifiesta ese centro?

¿Será realmente verdad que el hombre medio de nuestro tiempo, es antimetafísico hasta el punto de

negarse a la apertura hacia un sentido radical? ¿O se hace y afirma la pregunta por ese sentido último, aunque en forma latente? Ciertamente que tal pregunta ya no ocupa el centro visible y fenomenológico de los intereses, pero está muy presente en la estructura misma de nuestro modo de ser. El problema consiste en detectarla, desentrañarla, articularla y tematizarla, sacándola de la sombra de su latencia.

Ya observaba Kant: «Que el espíritu humano abandone un día definitivamente las interrogaciones metafísicas es tan inverosímil como el esperar que nosotros, por no respirar el aire contaminado, dejemos de una vez por todas de respirar»¹².

Porque se haya puesto el sol en el horizonte de nuestra vida, no quiere decir que haya dejado de existir; dejó tras de sí la noche, que sabe del arrebol y de los signos precursores de su renacer. Por el hecho de que las nubes cubran, de vez en cuando, el Cristo del Corcovado, eso no significa aún que la imponente estatua haya sido destruida y haya dejado de extender sus brazos y bendecir la ambigua tierra de los hombres. El podrá siempre revelarse. ¿No existirán señales precursoras de esa revelación? ¿No habrá dentro de la realidad secular, ángeles mensajeros que apunten hacia una Transcendencia, hacia un sentido más profundo y último de la realidad que vivenciamos?

Tal vez existan, dentro de la situación humana, gestos, perspectivas y comportamientos que, aunque mecanizados, evidentes y hasta banalizados, signifiquen y contengan los signos precursores de un sentido latente de la vida. Es necesario descodificarlos. Necesitamos descubrir la profundidad escondida en la banalidad y detectar la estructura radical detrás, o más allá, de las evidencias cotidianas. Intentaremos aquí

(11) C. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Plon, París 1955, 477-478.

(12) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, A 192. «Kants Werke», publicadas por W. WEISCHDEL, 3 vol., 245.

indicar algunos de esos «sacramentos» que significan y contienen el sentido de todo.

El estructuralismo plantea la pregunta, pero se niega a suministrar una respuesta, porque rechaza la aceptación de lo que escapa a sus análisis. No permite que el misterio sea misterio, ni quiere nombrarlo. Y el misterio es la vida del hombre.

1.2.1 *La flecha de la evolución convergente*

Si contemplamos retrospectivamente la historia evolutiva del mundo y del hombre, constatamos ciertamente una pluriformidad rica en dimensiones, contradicciones de todo tipo. Por muy ambiguo que se presente este proceso, no podemos, sin embargo, dejar de observar que la totalidad siguió una línea más o menos rectilínea: desde la cosmogénesis la evolución alcanzó el margen de la biogénesis; la biogénesis desembocó en la antropogénesis; la antropogénesis permitió, al menos en la comprensión cristiana, la emergencia de la cristogénesis en cuanto momento de conciencia que se identifica con la Divinidad.

A pesar de todas las reservas y ambigüedades, no se puede negar que «la meta de la evolución del cosmos anorgánico existió para posibilitar la emergencia de la vida; el sentido de la evolución de la vida sobre toda la tierra consistió en posibilitar el surgir del hombre en su unidad cuerpo-espíritu. Y ¿cuál es el sentido de la humanidad que se extiende por toda la tierra?, ¿existe también para ella un sentido superior hacia el cual se ordene?»¹³. Si hasta aquí hubo una línea ascendente que, a pesar de los contrasentidos, se fue imponiendo, ¿podemos esperar que siga progresando hasta una definitiva convergencia?

(13) HAAG-HAAS-HÜRZELER, *Evolución y Biblia*, Herder 1965.

El pasado nos desvela un sentido del presente y nos sugiere que éste triunfará como triunfó anteriormente. Los dinamismos de la materia y del espíritu, aunque entre sí sean dialécticos y en tensión permanente, impulsan la búsqueda de una permanente ascensión¹⁴. La misma conciencia del absurdo sólo es posible en el horizonte de la conciencia del sentido buscado y amado como realización y plenitud del hombre y del mundo. Un orden rige en la raíz del ser, constituido por el vigor nativo de cada cosa, que se ordena dentro de un todo. Ese aspecto se desvela mejor si consideramos otra evidencia cotidiana y banal: la confianza fundamental y pre-refleja que tenemos en la bondad de la vida.

1.2.2 *La confianza en la bondad fundamental de la vida*

Por más que el hombre haga la experiencia del absurdo y éste se le presente siempre como problema y como misterio, no deja por ello de confiar en la bondad radical de la vida. Se levanta de mañana, va a su trabajo, lucha por su familia, se sacrifica por los hijos, se compromete por un mundo más fraterno, es capaz, en casos extremos, de dar la vida en defensa de valores vitales. ¿Qué se esconde tras esos gestos tal vez banales y cotidianos? ¿No se esconde en ellos la verdadera radicalidad del ser? En ellos se afirma inconsciente y pre-reflejamente: ¡la vida es buena!, ¡vale la pena vivir y sacrificarse!

El gran sociólogo austríaco-americano Peter L. Berger, en su libro «Rumor de ángeles: La sociedad moderna y el redescubrimiento de lo sobrenatural», observa, como ya lo había hecho antes magistralmente Eric Voegelin¹⁵, que el hombre posee una tendencia

(14) BERGER, L. P., *Rumor de ángeles*, Herder 1975.

(15) VOEGELIN, E., *Order and History*, Louisiana State Univ. Press, Baton Rouge 1956; GÖTZ, L., *Die Entstehung der Ordnung*, Zurich 1954.

esencial al orden. Donde surja el hombre, allí aparece un orden de cosas, de valores, de comportamientos, vive y sobrevive, únicamente, si consigue plantear una organización existencial.

Esta tendencia al orden puede cristalizar ejemplarmente en algunos gestos que pertenecen a la banalidad de la vida, como por ejemplo en el gesto de la madre que acaricia al niño. Este se despierta sobresaltado de noche; llama a su madre a gritos porque las pesadillas, la oscuridad o el sentirse solo lo hicieron sentir el caos. La madre se levanta, toma a su hijo en brazos, lo acaricia con el gesto primordial de la «magna mater», le dice palabras dulces, lo rodea de cariño insistiéndole: «¡No tengas miedo! ¡Todo está bien, querido mío! ¡Todo está en orden!». El niño solloza, reconquista la confianza en la realidad y, poco a poco, se duerme reconciliado con las cosas.

Ese gesto pertenece a la rutina de la vida, pero esconde una profundidad radical que se manifiesta en la pregunta: ¿estará la madre engañando al niño? ¿El mundo no está en orden, ni todo está bien! Ambos, el niño y la madre, un día, habrán de morir en este mundo. Y sin embargo, sentimos que la madre no está mintiendo al niño. El gesto de la madre revela la confianza de que, a pesar de los desórdenes que puede aducir la razón práctica, impera un orden fundamental en la realidad¹⁶.

Por eso en el proceso de personalización, la confianza en la bondad fundamental de la vida desempeña un papel imprescindible. La tendencia humana al orden implica la afirmación de un orden transcendente del mismo ser, que se manifiesta en gestos cotidianos y que funda la certeza de que, en la raíz de la realidad, no reina la mentira, ni el caos, ni la crueldad, sino el amor, el consuelo, el cobijo definitivo.

(16) Este ejemplo es muy socorrido por Berger en *Rumor de ángeles*.

1.2.3 Festejar es decir: ¡Bienvenido sea todo!

La convicción profunda y hasta inconsciente del orden radical del ser, nos permite celebrar la fiesta. Por medio de la fiesta, tanto en lo sacro como en lo profano, todas las cosas se reconcilian¹⁷. Por medio de ella se celebra la alegría de la vida; poder festejar es poder decir: ¡Bienvenido sea todo!¹⁸. Mediante la fiesta, el hombre rompe el ritmo monótono de lo cotidiano; hace un alto para respirar y vivir el sentido de estar juntos en la amistad, en la intimidad de los próximos y en la jovialidad del comer y del beber. En la fiesta, el comer y el beber no tienen una finalidad práctica de acallar el hambre o la sed, sino la de celebrar un encuentro y simbolizar una amistad. En la fiesta, por un momento, el hombre experimenta la eternidad; el tiempo de los relojes como que queda suspenso, y al hombre le es concedido vivir el tiempo mítico de la presencia permanente en la reconciliación de todos con todos.

Por eso, para poder festejar, es necesaria la reconciliación previa entre los participantes. Los enemigos y desconocidos no participan de la fiesta. La razón de ello reside en la estructura misma de la fiesta. La fiesta supone el orden, la alegría por la bondad de las personas y las cosas. Por eso forman parte de la fiesta la música, la danza, la cortesía, la finura, la limpieza y la ropa festiva. Mediante esos elementos se traduce el sí radical que el hombre dice al mundo que lo circunda, en cuanto sentido y en cuanto confianza en su armonía esencial.

(17) Cfr. CALLOIS, R., *Théorie de la fête*, en «L'homme et le sacré», París 1950 121-162; PIEPER, J., *Una teoría de la fiesta*, Rialp 1974; RIZZLI, A., *La festa verità dell'uomo*, en «Rivista Liturgica» 57 (1970) 236-247.

(18) Cfr. NIETZSCHE, F., *Der Wille zur Macht*, libro IV: *Zucht und Züchtigung* n. 1032, Alfred Kroner Verlag, Leipzig s. d. vol. 2. (Existe traducción castellana en «Obras Completas», Aguilar 1964.

1.2.4 *El buen humor: participación anticipadora en la redención*

Esa confianza última da origen al sentido del humor. Tener humor es poseer la capacidad de ver la discrepancia, la incongruencia y la incommensurabilidad existente entre dos realidades¹⁹. Poder percibir tal discrepancia es algo específico del hombre. Por eso propiamente sólo existe humor en la esfera humana. ¿En qué consiste esencialmente el humor? Peter L. Berger sugiere que el humor emerge como reflejo del aprisionamiento del espíritu en el mundo²⁰. El espíritu revela una dimensión mayor que el mundo: el poder ver desde una perspectiva más alta. Relativiza así las más diversas articulaciones de la vida humana, incluida la misma tragedia.

El espíritu se percata de su finitud y de ese modo ya ha superado su finitud. Por eso el humor constituye un signo de transcendencia, «una imitación anticipada de redención»²¹. Sólo quien sea capaz de relativizar las cosas más serias, aun cuando las asuma en un compromiso efectivo, puede sonreír y tener buen humor. Una persona semejante ya ha hecho su profesión de fe en una realidad que trasciende las limitaciones de este mundo. No sin razón escribía un filósofo:

«La esencia secreta del humor, por más herético que esto pueda parecer, reside en la fuerza de la actitud religiosa. Pues el humor percibe lo humano y divino en su insuficiencia ante Dios»²².

(19) RAHNER, H., *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1960; CARRETERO, J., *Sobre el humor y la ascética*, en «Manresa» 38 (1966) 13-32; BOFF, L., *A função do humor na teologia e na Igreja*, en «Vozes» 64 (1970) 570-572.

(20) BERGER, L. P., *Rumor de ángeles*, Herder 1975.

(21) Id., 96.

(22) LERSCH, Th., *Philosophie des Humours*, Munich 1953, 26.

1.2.5 *La utopía: La concreción concretísima del hombre*

La raíz de estas variadas situaciones que remiten a una transcendencia, reside quizás, en eso que la reflexión moderna ha convenido en llamar principio-esperanza²³. Por principio-esperanza se entiende el enorme e inagotable potencial y dinamismo de la existencia humana que le permite decir constantemente no a cualquier realidad concreta y limitada que encuentre. El hombre dice no a la muerte, a las limitaciones espacio-temporales, a los modelos sociales y culturales, no a las barreras que limitan su saber, su querer, su sentir y su amar.

A través de ese no, se percibe un sí radical que es el móvil y la fuerza del no. El hombre dice no, porque primero dice que sí: un sí a la vida, al sentido, a lo ilimitado, a la plenitud y a la total convergencia realizadora de los dinamismos que siente y vivencia dentro de su existencia. Aun cuando no entrevea la plenitud total en el horizonte de las concreciones históricas, la anhela, sin embargo, con una esperanza jamás debilitada.

¿Se realizarán algún día todos los dinamismos latentes en la vida humana? ¿Podrá el espíritu, en su sed insaciable de ver, de saber, de sentir, de amar, de comulgar con toda la realidad, llegar totalmente a sí mismo y encontrar su total realización? La creación permanente de utopías da testimonio de esa irrefrenable esperanza del hombre. Es la concreción concretísima del hombre. ¿El sufrimiento de los vencidos y de los humillados de la historia, tendrá algún futuro? Ante una situación existencial semejante sólo existen dos tomas de postura posibles y radicales: la afirmación de un sentido definitivo, y entonces surge la fe;

(23) BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vol. Frankfurt 1959; MOLTMANN, J., *Teología de la Esperanza*, Sígueme 1977, tercera edición.

o su negación, y de ella emergen el ateísmo, el escepticismo o el agnosticismo.

1.3 Tener fe es decir sí y amén a la bondad de la vida

La fe cristiana explicita el sentido latente percibido en la vida. Tener fe consiste en decir un sí y un amén a la bondad del mundo ²⁴. Es optar por un sentido pleno y radical que triunfa sobre el absurdo. Por eso la fe cristiana afirma que el mundo camina, no hacia una catástrofe cósmica, sino hacia su plenitud. El fin del mundo (la meta del mundo) consiste en una inextinguible compenetración con Dios. El destino de la creación es ser de tal manera penetrada por Dios, que él constituya su esencia más íntima. San Pablo lo afirma categóricamente: «Las criaturas serán liberadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera, hasta ahora, gime y siente dolores de parto» (Rom 8,21).

En 1 Cor 15,20-28 el mismo Pablo asegura que todos resucitaremos. Primero Cristo, después los de Cristo; entonces será el fin. Cristo destruirá todos los enemigos de la vida y someterá a sí todas las cosas. «Cuando haya sometido todas las cosas, el mismo Hijo se someterá a aquel que le sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas» ²⁵.

La vocación a que está llamado el mundo es sublime: Dios mismo. De ahí que la esperanza penetre totalmente la concepción cristiana de la realidad.

(24) ALFARO, J., *Fides in terminologia biblica*, en «Gregorianum» 42 (1961) 463-505. PFEIFFER, E., *Glaube im Alten Testament*, en ZAW 71 (1959) 151-164; y todo el número de «Lumière et Vie» 98 (1970) «Qu'est-ce que croire?».

(25) Cfr. THÜSING, W., *Per Christum in Deum*, Münster 1965. VOLK, H., *Gott alles in allen*, Mainz 1961; DANDER, F., *Christus, alles und in allen*, Innsbruck-Leipzig (Felizian Rauch) 1939.

El cristianismo, como todos, conoce también el mal, la dramaticidad de la existencia y el absurdo de los acontecimientos cotidianos. Pero el sentido que ha descubierto en la vida y que ha visto en forma definitiva vivenciado por Jesucristo, no le permite transformar el drama en tragedia. La realidad presente es ambigua. En ella prospera el bien y el mal y crecen juntos el trigo y la cizaña. Pero el final es bueno y ya nos está garantizado por Dios a través de Jesucristo. El término de la creación reside en la total y plena potenciación de las virtualidades contenidas en ella.

El Concilio Vaticano II profesaba ese optimismo cristiano cuando decía: «Ignoramos el tiempo de la consumación del universo. Pasa ciertamente la figura de este mundo, deformada por el pecado (1 Cor 7,31), pero sabemos que Dios prepara una nueva morada y una nueva tierra. Después que hayamos propagado por la tierra, con el Espíritu del Señor y por su mandato, los valores de la dignidad humana, de la comunidad fraterna y de la libertad, todos esos frutos buenos de la naturaleza y de nuestro trabajo nos los encontraremos de nuevo, limpios de toda impureza, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal, reino de verdad, de vida, de amor y de paz. El reino ya está presente, en el misterio, aquí en la tierra. Cuando el Señor llegue, alcanzará su consumación» (GS 39).

El futuro del mundo es, por lo tanto, el Reino de Dios, en el que Dios será todo en todas las cosas. Esto no es ya un futuro-futuro sino un futuro-presente: el Reino y el final ya están presentes en el mundo; fermentan dentro del proceso evolutivo esas realidades definitivas que un día serán totalmente actualizadas. Por eso no es válido para la fe cristiana el dilema: ¿por qué dedicarse a la tierra si el cielo es lo importante? El cielo ya comienza en este mundo y se manifiesta

acá y allá como sentido último, immanente, en las cosas que constituyen nuestra realidad ²⁶.

El cristiano que vive de esta verdad, es un enemigo acérrimo de todo lo absurdo y un profeta permanente del sentido, de la gracia, de la esperanza, de la confianza y del optimismo. Sin embargo, esa opción, inspirada en el descubrimiento de signos que apuntan hacia un sentido último llamado Dios, no da respuesta a todos los absurdos que manifiesta la vida. Por eso la fe viva es una conquista permanente y tiene que superar constantemente la tentación de la carencia de fe, del ateísmo y del escepticismo. No es resultado de silogismos ni de la presentación de todas las señales sacramentales que remiten a una transcendencia; exige la opción graciosa del hombre, la capacidad de penetrar a fondo y de acoger humildemente un sentido, detectado y vislumbrado en la ambigüedad de los signos.

A su vez, el ateísmo y el escepticismo viven en una constante tentación de fe. Una opción por el absurdo y por el ateísmo habrá de explicar por qué emerge el sentido, en la experiencia del amor, de la amistad, de la solidaridad, del juego, de la fiesta, del humor, etc. El encuentro de sentido genera la jovialidad serena de quien se siente cobijado, aun cuando lejos de la patria; y vagando entre mil peligros y amenazas, se sabe orientado por una estrella fija ²⁷.

(26) Cfr. BOFF, L., *Hablemos de la otra vida*. Sal Terrae, Santander, 1978.

(27) Véase una profundización de este tema en mi artículo: BOFF, L., *Constantes antropológicas e revelação*, en REB 32 (1972) 26-41.

Vocación transcendental y escatológica del hombre

Si toda la creación está llamada por vocación hacia Dios, a fin de formar con él una radical unidad dentro de la riqueza de las diversidades (Dios seguirá siempre siendo Dios, y la creatura siempre creatura), con mucha más razón lo estará el hombre, punto culminante de la creación. ¿Cuál es la vocación última del hombre? ¿A qué futuro está llamado? El hombre está llamado a ser totalmente él mismo, por la realización de todas las capacidades latentes en su naturaleza. Está constituido como nudo de relaciones dirigido hacia todas las direcciones, hacia el mundo, hacia el otro y hacia el Absoluto.

2.1 ¿Un sentido para vencedores y arribistas?

A diferencia del animal, el hombre se destaca como ser abierto a la totalidad de la realidad. Sólo se realiza si se mantiene en comunión permanente con la globalidad de sus relaciones. Y por eso, sólo saliendo de sí permanece el hombre en sí mismo. Sólo dando, llega a tener. Cuanto más orientado esté al infinito más poseerá la posibilidad de hominizarse, es decir, de realizar su ser humano. El hombre perfecto, completo, integrado, definitivo y acabado sería el que pudiese realizar todas las relaciones de las que su ser fuese capaz, y en especial aquella de no sólo comunicarse con el infinito, sino de ser uno con él. ¿Podrá el hombre llegar a eso?

Hemos reflexionado más arriba acerca del principio-esperanza, enraizado en todas las dimensiones del hombre. ¿Podrá el hombre llevar a cabo la utopía de una total realización integradora de todas sus dimensiones?

2.2 ¿Un futuro para vencidos y humillados?

No sólo eso. El hombre no es únicamente éxito y ansia de plenitud; es también fracaso y repulsión. Estamos excesivamente acostumbrados a un concepto «humanista» del hombre y a una historia que es la historia de los arribistas y de los vencedores. ¿Tendrán algún futuro los vencidos y olvidados, los humillados y ofendidos, los pequeños y los inútiles de la tierra, los triturados por el sufrimiento y aniquilados por la tortura bajo un régimen de represión, desde Caín hasta nuestros días? Estos escapan al esquema de la evolución natural que asciende indefectiblemente; parecen no tener finalidad que encaje en el proceso evolucionista. Parece que por ellos no pasa el eje teleológico (finalista) de la creación. ¿Existirá también un sentido para ellos, para los muertos y asesinados de ayer y para los

injusticiados y humillados de hoy? La «memoria passionis» de los anónimos y de los hombres en general, ¿podrá integrarse en una síntesis superior? ¹.

Aquí se impone de nuevo una opción fundamental, positiva o negativa. El cristianismo afirma que el destino del hombre no es el de seguir eternamente siendo un Prometeo o un Sísifo, que cargue indefinidamente su roca hacia una altura nunca alcanzada. Su vocación no consiste en aceptar un eterno retorno al punto cero, a la vez que sigue siendo devorado por la sed de un punto omega. No permanecerá eternamente clavado en la cruz, ni su patria es la tumba.

El hombre está destinado a ser uno con Dios, y por tanto a ser totalmente divinizado. Irrumpirá en una plenitud realizadora de todos los dinamismos de su existencia. No lo afirmaré si no lo hubiese visto realizado en Jesús de Nazaret, muerto y resucitado. El fue el ser humano que realizó la posibilidad latente en el hombre de poder llegar a ser uno con la divinidad ². La hominización completa del hombre supone su divinización; esto significa: el hombre, para llegar a ser verdaderamente él mismo, debe poder realizar la capacidad máxima inscrita en su naturaleza de ser uno con Dios, sin división, sin mutación y sin confusión. Ahora bien, en Jesús de Nazaret, el cristianismo vio esa posibilidad realizada. Por eso la comunidad de fe, de antes y de hoy, lo amó como el Dios encarnado, el Dios con nosotros y el Ecce Homo.

(1) Cfr. METZ, J.-B., *El futuro que brota del recuerdo de sufrimiento*, en «Concilium» n. 76 (1972).

(2) Véase BOFF, L., *Jesucristo libertador*. Latinoamericana libros, Buenos Aires 1976. RAHNER, K., *Para una teología da encarnação*, en «Teología e Antropologia», Paulinas, S. Paulo 1969, 61-84. (Hay traducción castelana en Taurus Ediciones).

2.3 La memoria de la Pasión y Resurrección de Jesucristo

El es el Ecce Homo en cuanto que es el Siervo de Yahvé, rechazado, humillado, torturado, escupido, clavado en la cruz y casi desesperado. De ese Crucificado es del que se dice y se cree que resucitó. La «memoria passionis» va unida a la «memoria resurrectionis». La resurrección sólo tiene sentido si revela el futuro de los sin esperanza, de aquellos que se convierten en «la basura del mundo y la escoria de la tierra» (cfr. 1 Cor 4,13). También éstos llegan a la luz y en uno de ellos Dios reveló el futuro máximo y el sentido de la existencia y del mundo: en Jesús resucitado. Cuando celebramos la vida del Resucitado nos acordamos igualmente de su pasión y, mediante su pasión, rememoramos el valor explosivo y subversivo del sufrimiento de los sin esperanza. A ellos está destinada, también y especialmente, la Nueva Tierra.

Cristo muerto y resucitado constituye la síntesis del sentido humano. Por eso es el primer hombre, digno y merecedor de ese nombre, porque alcanzó la plena hominización pasando por la aniquilación.

El futuro de Jesucristo es el futuro de todo hombre. El que sea nuestro hermano significa que tenemos la misma posibilidad que él de ser asumidos por Dios y unírnos con él. Un día, al término de la hominización, esa posibilidad nuestra será actualizada; entonces, cada uno a su manera, será como Jesucristo; sin dejar de ser hombre, será asumido en el misterio del mismo Dios.

La fe cristiana pretende ser la explicitación más radical de cuanto se esconde en la realidad humana. El hombre no ama las tinieblas; se debate contra el absurdo; sueña con una utopía de reconciliación global e integración de todas las cosas consigo mismas; y confiesa que en Jesucristo hemos oído y visto que lo imposible es posible y que la «Utopía» (lo que no existe en

ningún lugar) puede transformarse en «Topía» (que ya existe en alguien).

Esa es la vocación definitiva (escatológica) y trans-histórica del hombre. Nada aprovecha al hombre ganar el mundo entero si llega a perder ese su futuro absoluto (cfr. Lc 9,25).

3

La vocación transcendental y escatológica del hombre y las vocaciones terrenas

Dios podría haber creado a los hombres en comunión con él, y haberlos asumido a todos. Ya no sería necesario el tiempo. Podría haber realizado todo en la eternidad, constituyendo algo así como «el cuerpo de Dios». Pero no lo quiso así. Quiso una larga historia de libertad humana en la que también se diese la posibilidad de libre participación del hombre o de negación. Dios se insertó en esa misma historia. Quiso la vocación transcendental y escatológica del hombre, pero la situó al final de un largo y doloroso proceso histórico. En ese proceso el hombre fue invitado a participar del

mismo acto creador de Dios. El deseó que, de alguna manera, cada uno mereciese y conquistase el ser Dios-humanado o bien hombre-divinizado.

La vocación transcendental y última llega, por consiguiente, mediada por otras vocaciones históricas. Al fin último están subordinados fines penúltimos; a la meta escatológica se ordenan otras metas temporales. Con otras palabras, podemos decir que el fin último del hombre se va realizando paulatinamente en este mundo, al interior de otros fines mediatos; la vocación definitiva y fundamental del hombre se concretiza en las vocaciones temporales y terrenas. Sin embargo ninguna vocación terrena agota y realiza plenamente la vocación última. Cada una de ellas ha de estar abierta a esta última y permitir que se exprese cada vez con más plenitud.

Por eso el mundo y el hombre presentes no son todavía lo que Dios quiso de ellos ¹. El hombre plenamente hombre aún no nació. Se está gestando en la ingente placenta de la historia-proceso, que asciende y converge hacia Dios. Sólo al final del proceso evolutivo, emergerá el verdadero Adán, e irrumpirá, en su primordial natividad, el mundo que Dios pensó y amó desde toda la eternidad. En Jesucristo ya poseemos las primicias y la vocación del hombre y del mundo totalmente realizadas, pero nosotros aún estamos en camino. Por eso, en la situación actual, el hombre y el mundo no corresponden todavía a la vocación definitiva a que fueron llamados por Dios.

El hombre que se niega al crecimiento humano y que no quiere evolucionar en todas sus dimensiones,

(1) HULSBOSCH, A., *Die Schöpfung Gottes. Schöpfung, Sünde und Erlösung in einem evolutionistischen Weltbild*, Freiburg 1965, 39; SMULDERS, P., *La visión de Teilhard de Chardin*, Taurus 1965, 120ss; POERSCH, J. L., *Evolução e antropologia no espaço e no tempo*, S. Paulo 1972, 149ss.

se cierra a la llamada de Dios que se hace sentir en los dinamismos del mundo y de su propio ser. Vive en el pecado como situación de cerrazón a un crecimiento hacia Dios y hacia la globalidad de las relaciones con la realidad. Se cierra a una vocación última y se aferra a una vocación pasajera correspondiente a una fase del proceso de ascensión a Dios. Hace de lo relativo un absoluto, de un estadio de la historia, el fin de la historia. Eso es lo que constituye, en una perspectiva global, el pecado mortal, es decir, el que lleva a una segunda muerte como absoluta frustración humana.

4

El carácter absoluto de la vocación transcendental y escatológica y el relativo de las vocaciones terrenas

Fundamentalmente podemos decir que cualquier vocación terrena es buena con tal que se mantenga abierta a la vocación transcendental y escatológica. Lo decisivo y absolutamente imprescindible es situarse en camino hacia Dios. Todo lo demás, las formas, las articulaciones históricas y las diversas vías, son relativas. La fe nos dice que esas mediaciones históricas constituyen la forma concreta bajo la cual puede aparecer la vocación definitiva y realizarse dentro del tiempo. Lo importante es que se realice. Relativas son las formas concretas que puede asumir dentro del pro-

ceso histórico: religioso, sacerdote, docente, obrero, empresario.

Deseamos, con todo, evitar confusiones innecesarias. Cuando afirmamos que las vocaciones terrenas son relativas, lo decimos para expresar su diferencia respecto a la vocación absoluta, la salvación eterna. Pero relativo no quiere decir sin importancia y sin valor. Las vocaciones terrenas son de extrema importancia, porque suponen la encarnación de la vocación absoluta en el tiempo y en la historia. Esa encarnación concreta hace presente, pero no agota, toda la realidad de la vocación absoluta. Puede realizarse igualmente en otras concreciones. Por eso afirmamos que tal forma concreta es relativa, porque todavía no es absoluta, aun cuando esté en íntima relación con ella. Si pierde esa relación se pervierte y absolutiza.

El hombre lo puede ser todo en este mundo, «puede hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles..., conocer todos los misterios y todas las ciencias», pero, «si no tiene amor no es nada» (1 Cor 13,1-2). Por San Juan sabemos que Dios es amor (1 Jn 3,16). Sólo en el amor radical se realiza el hombre, porque únicamente en el Tú absoluto del amor, encuentra el yo adecuadamente el eco de su clamor. Manteniéndose abierto a ese amor, puede realizar en el tiempo la vocación transcendental y escatológica.

Sólo existe un «unicum necessarium»: penetrar en Dios y ser uno con él. Los caminos que conducen a eso son o pueden ser muy variados. Compete a cada uno discernir y percibir cuál es el camino por el que puede caminar mejor y de qué capital dispone para hacer un buen negocio (cfr. Mt 25,14-30; Lc 19,11-27). Estando de camino no nos podemos instalar en ninguna morada definitiva. Todo ha de caer bajo la reserva escatológica, es decir, todo ha de ser relativizado en función de la vocación última que se ha de conseguir ineludiblemente.

También la Iglesia, y la misma revelación caen bajo esta reserva escatológica; no son todavía el Reino ni el mundo definitivo; lo realizan parcialmente dentro de las ambigüedades de la historia del pecado y de la gracia.

5

La función desdramatizadora de la fe en la vocación transcendental y escatológica

Las consecuencias de esa concepción del futuro del hombre y del mundo, son de gran relevancia para la praxis. Resaltemos únicamente dos de ellas:

El cristiano es un develador en pro de la esperanza. Sabe que el fin de la historia es feliz y que ya quedó patente y garantizado en la resurrección de Jesucristo. Conoce su futuro absoluto: ser asumido por Dios, de modo semejante a como fue asumido Jesucristo. La máxima felicidad de su yo es el salir de sí y hallarse aceptado en la profundidad del Tú divino. Esto, para nuestra situación terrena quiere decir que sólo la

situación abrahámica de quien deja todo, se aliena y se pierde en el otro, garantiza la verdadera hominización ¹. En el salir de sí, en el aventurarse, es donde se encuentra y se alcanza la casa paterna. Cuando quiere permanecer en su casa y morar en sí mismo, el hombre pierde su hogar y su propio yo.

El cristiano desdramatiza la vida con sus enigmas y absurdos. Estos forman parte de nuestra condición de peregrinos que no consiguen ver en profundidad y entrever, aun en el sin-sentido, un sentido secreto y profundo. La fe nos desvela una dimensión que va más allá del bien y del mal: Dios puede revelarse tanto en la aniquilación (kénosis) como en el gozo de las realizaciones del ser (doxa). La situación de pecado y de absurdo puede significar un proceso depurador. La crisis desenmascara situaciones hechas y seguras ². Obliga al hombre a mantenerse totalmente abierto al permanente acto creador de Dios tal y como sucedió en el día primero de la creación, cuando moldeó todo de la nada. Cuando se siente nada, es cuando el hombre tiene la oportunidad de ser recreado y de escuchar la invitación a ser cada vez más, en la gratuidad del amor de Dios.

De ahí que, para el cristiano, las tempestades, los desvíos y las paradas en el camino, no deben ser algo que lo absorba plenamente. Siempre podrá sonreír, ya que nuestros puntos de orientación no han sido determinados por los hombres; nuestras estrellas brillan en el firmamento de Dios. La patria verdadera, que ya aquí gozamos de antemano y entreveremos al

(1) MESTERS, C., *Palavra de Deus na historia dos homens*, II, Vozes, Petrópolis 1971; BOFF, L., *Vida para além da morte*, Vozes, Petrópolis 1972, 67ss. (De inmediata aparición en castellano en *Sal Terrae*).

(2) Cfr. BOFF, L., *A crise da fé como chance de nova vida. Elementos de uma teologia da crise*, en «Credo para amanhã» 3, Vozes, Petrópolis 1972, 169-197.

interior de nuestra historia, es la patria de Dios, donde ya no existen añoranzas porque ya no hay despedidas. Lo expresaba bien la Carta de Diogneto:

«Los cristianos viven en su patria, mas como forasteros: cumplen con todos sus deberes de ciudadanos y soportan todo, pero como extranjeros. Toda tierra extranjera es para ellos una patria, y toda patria una tierra extranjera. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan la vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo. Es tan noble el puesto al que Dios los destinó, que no les está permitido desertar».

6

La vocación terrena fundamental del hombre

Hasta ahora hemos considerado especialmente la vocación definitiva del hombre. Esta será completa y definitiva al término del proceso histórico, cuando todas las cosas lleguen, o a una absoluta plenitud e integración en Dios, o a una radical frustración. Mientras aún estamos de camino realizamos la vocación última parcialmente, pues ésta no irrumpe únicamente al final, sino que está siendo vivida y se va formando ya en la vida presente. Al término final, recibirá su carácter de plenitud.

¿Cómo habrá de vivir el hombre dentro de la historia y en la tierra de tal forma que no pierda su destino futuro y eterno?

Hay una vocación terrena fundamental del hombre que éste ha de realizar por el mero hecho de ser hombre. Forma parte de su estatuto estructural y ontológico, trátase de la edad de la piedra tallada, trátase del «homo sapiens-sapiens» de la era post-industrial. El hombre debe realizar lo que es y lo que Dios quiso cuando lo situó dentro de la historia en cuanto camino hacia la patria celeste. Esa vocación es previa a cualquier otra vocación terrena. La primera vocación del hombre terreno consiste en ser hombre. El hombre realizará su humanidad sólo si se mantiene constantemente en relación con la totalidad de la realidad que está en él mismo y con la que lo rodea. Emerge verdaderamente como nudo de relaciones dirigido en todas las direcciones. En el relato del Códice sacerdotal (P) en Gen 1, y en el del Yahvista (J) de Gen 2, encontramos expuestas lapidariamente las tres características principales del hombre terreno:

6.1 El hombre es un ser llamado a dominar la naturaleza y a ser su Señor.

Es lo que aparece explícitamente en Gen 1,26ss: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que reine sobre toda la tierra... Creced y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla». En Gen 2,18-20 Dios hace que todos los seres desfilen ante el hombre y éste le adjudica un nombre a cada uno. Conocer el nombre de las cosas es, para el pensamiento semita, poseerlas y ser Señor de ellas. Es dominarlas, denominándolas.

Ser imagen y semejanza de Dios significa, en el pensamiento dinámico de la Biblia¹, no tanto una

determinación de lo que es el hombre (¿Quién es el hombre?) sino que la expresión pretende responder a la pregunta: ¿Para qué existe el hombre sobre la tierra? ¿A qué está llamado? Está llamado a ser imagen y semejanza de Dios en la medida en que, como Dios, crea y organiza la tierra. Así como Dios sacó todo del caos primitivo y de la nada, de modo semejante el hombre debe crear, dominar y ser Señor del mundo.

El hombre es el pequeño dios que representa al Gran Dios. Ser imagen y semejanza de Dios (tal es el sentido originario exegético de Gen 1,26), es ser su representante y lugarteniente aquí en la tierra. Dios, por lo regular, no interviene de forma directa en su creación. Pero interviene, sigue creando y habla, a través de su órgano en el mundo: el hombre. Conquistando el mundo de tal manera que llegue a ser Señor de él y no su esclavo es como el hombre sirve a Dios. No existe, pues, oposición entre el mundo que debemos contruir y el Dios que debemos amar.

6.2 El hombre es un ser llamado a convivir con otros y a ser hermano.

El relato de Gen 1-2 nos revela otra dimensión del llamamiento humano: la convivencia con otros hombres. El Yahvista (Gen 1,18-24) ordena al hombre buscar un compañero entre todos los seres creados: «No es bueno que el hombre esté solo» (2,18)². Y el yo humano no encontró en ningún ser de la naturaleza alguien a quien pudiese decir tú.

VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento, I, Sígueme 1971*; LORETZ, O., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Kösel, München 1967, 72-74.

(2) VON RAD, G., *Das erste Buch Mose (Das Alte Testament Deutsch 2)*, Göttingen 1967, 65-69.

(1) Cfr. SCHEFFCZYK, L., *Der Mensch als Bild Gottes. Wege der Forschung 124*, Darmstadt 1969, que recoge los mejores trabajos sobre el tema publicados en los últimos decenios;

Entonces, en una fórmula simbólica, el Yahvista relata cómo Dios produjo una compañera para el hombre sacándola del lado de su corazón (la costilla). Con esto quiso decir que la mujer es la compañera del hombre e igual a él. No la sacó de los pies para que le fuese esclava, ni de la cabeza para que fuese su soberana, sino de su costado, cerca del corazón, para que fuese su compañera. No se hace referencia alguna a la procreación. La mujer no le fue dada para ser en primer lugar madre, sino antes que nada compañera, de tal forma que el hombre y la mujer «serán una sola carne» (2,24). Ahora el hombre no vive, sino que convive; el yo tiene un eco en el tú. Todos los hombres son sus hermanos.

6.3 El hombre es un ser llamado a adorar a Dios y a ser hijo.

Según la Biblia el hombre dispone de seis días para dominar la tierra y convivir con sus hermanos. Pero hay un día en el que debe explícitamente adorar a Dios. El ser imagen y semejanza de Dios, además de significar que el hombre es el representante de Dios en el mundo, pretende extablecer la relación existente entre Dios y el hombre: es una relación de padre a hijo.

Gen 5,3 dice que «Adán engendró un hijo a su imagen y semejanza y le dio el nombre de Set». Así como el hijo es imagen y semejanza del padre, del mismo modo el hombre, creatura de Dios, es su imagen y semejanza en el constitutivo esencial de su propia naturaleza. Entre un padre y un hijo reina el amor, impera la obediencia, se goza de libertad y se vive con espontaneidad. Así debe ser la relación del hombre para con Dios. La relación no es algo añadido al hombre, sino que se adecua a su misma esencia. Este sólo es grande de rodillas.

6.4 El hombre perfecto

El hombre perfecto e integrado es el que realiza esas tres dimensiones sin omitir ninguna. En eso consiste su vocación fundamental terrena, que ha de vivir en cada momento. Esa vocación está llena de tensiones difíciles. El hombre está situado entre Dios y el mundo: frente al mundo como Señor, frente al otro como hermano y frente a Dios como hijo.

El hombre no se debe dejar dominar por nada en el mundo, ni por las necesidades biológicas, ni por las mundanas, ni por el aparato técnico e institucional que él ha creado. No se debe ocupar tanto del mundo que olvide al otro y a Dios; como tampoco debe ocuparse de Dios y de las cosas divinas hasta tal punto que llegue a olvidarse de sus obligaciones para con el mundo y con el hermano. El Vaticano II es explícito cuando dice:

«Se apartan de la verdad los que, sabiendo que no tenemos aquí ciudad permanente sino que buscamos la futura, juzgan, en consecuencia, que pueden abandonar sus deberes terrenos, sin percatarse de que están tanto más obligados a cumplirlos en razón de su propia fe, conforme a la vocación a la que cada uno fue llamado» (GS 43).

Tampoco han de ocuparse de los hermanos de tal suerte que se desequilibre su relación con Dios y con el mundo. Queda pues de manifiesto que la situación del hombre es ex-céntrica y asintónica. Tiene que vivir esas tres dimensiones; cada una de ellas exige todo el hombre; y él debe ser todo y totalmente él en cada una de ellas. Encontrar en ello el justo término y la armonía, es la vocación humana a realizar continuamente.

6.5 El hombre integrado

El hombre no debe únicamente ser perfecto en el equilibrio de sus tensiones hacia fuera de sí. Debe

estar integrado en la armonía de sus dinamismos interiores conscientes e inconscientes. El hombre, por sí mismo, aparece como un nudo de tensiones y pasiones. La conciencia está llena de tensiones en el terreno de los deseos y en el querer de las cosas sensibles, espirituales y divinas, en el pensar la realidad y en el sentirla. Se halla dotada de un cierto número de funciones que la orientan en el campo de los hechos ectopsíquicos y endopsíquicos³. La ectopsique es un sistema de relaciones entre los contenidos de la conciencia y los hechos y datos del medio ambiente. La endopsique, por su parte, es el sistema de relación entre los contenidos de la conciencia y los procesos desarrollados en el inconsciente.

Las principales funciones ectopsíquicas están constituidas por: la sensación, que nos dice que una cosa «es»; por el pensamiento, que expresa «lo que» es esa cosa; por el sentimiento, que le adjudica un «valor»; por la intuición, que sitúa y orienta al hombre ante lo que aconteció o va a acontecer.

La primera función endopsíquica es la memoria que nos liga a los hechos debilitados en la conciencia, a los datos que se han vuelto subliminares o que han sido reprimidos. La segunda función, la constituyen los componentes subjetivos de las funciones conscientes, llamados también sencillamente sombras; es la reacción imperfecta, injusta y hasta inadmisible que acompaña a una función consciente a propósito de una persona, un objeto o una situación. La tercera función, la constituyen las emociones y afectos que se apoderan del hombre y lo transforman, escapando al control de la voluntad y del consciente. Se produce una invasión cuando el inconsciente se apodera de la esfera del

consciente y disuelve, en casos patológicos, el mismo yo personal. Esas funciones se inscriben al nivel de la vida consciente. Como se puede percibir, existen, por consiguiente, innumerables tensiones que han de ser integradas en una personalidad normal.

La integración de toda la vida psíquica del hombre debe tener en cuenta un factor de mayor importancia: el mundo del inconsciente personal y colectivo⁴. El inconsciente está formado por el enorme acervo de arquetipos y contenidos psíquicos que jamás llegan a la vida consciente, pero que se comunican por medio de los sueños, asociaciones, símbolos y mitos. Nos dan noticia de una vida psíquica totalmente inconsciente pero lógica y coherente, en la que se recogen las grandes experiencias que la psique humana ha ido haciendo a lo largo de su trayectoria histórica a partir de sus momentos primordiales, en el contacto con las cosas, con los otros, con el padre, con la madre, con los hermanos, con la divinidad, etc.

Así como nuestro cuerpo tiene una historia de millones de años, de igual modo la psique humana no es una «tabula rasa», sino que llega marcada por las experiencias positivas o negativas hechas en el proceso de su evolución. Dentro del siquismo humano conviven, junto a las tendencias buenas de integración y plenitud, de encuentro y comunicación, tendencias de odio, de disolución, de mezquindad, monstruos y demonios. Existen las sombras y el lado oscuro en cada persona humana. Esos contenidos no pueden ser calificados, en una primera instancia moral, como pecado o como malos. Pertenecen a la totalidad de la vida humana. Por eso no se debe insistir en ellos; deben ser aceptados e integrados en la personalidad.

(3) Cfr. JUNG, C. G., *Fundamentos de Psicología analítica*, Vozes, Petrópolis, 1972, 27-42.

(4) JUNG, C. G., *Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich-Stuttgart 1953; HARADA, H., *Cristología e Psicología de C. G. Jung*, en REB 31 (1971) 119-144.

La ética no debe únicamente considerar los contenidos de la vida consciente; debe, a su vez, valorar el enorme potencial positivo y negativo que nos llega del inconsciente personal y colectivo. La personalidad debe tender, además de a su perfección, a una integración armónica de los diversos dinamismos del consciente y del inconsciente, en especial de las sombras de nuestro siquismo. Aceptar las sombras, sin insistir en ellas, integrarlas en síntesis de opuestos con realismo, es poner las bases para una actitud ética madura⁵. El amor indiscriminado, a todos, tal y como fue predicado por Jesucristo, se sitúa en esa línea de integración y reconciliación de todos con todos, hasta con los enemigos y verdugos (cfr. Mt 5,44-45; Lc 23,34).

Lo que hemos referido arriba en la terminología de la psicología de lo profundo, ya había sido expresado en el lenguaje de la metafísica por la teología clásica de los Padres y de los escolásticos. Se hablaba entonces de concupiscencia. En una primera instancia, la concupiscencia no debe ser calificada moralmente en cuanto mala y fruto del pecado original. La concupiscencia, tal como fue genialmente estudiada por Duns Scoto⁶ en el mundo medieval, y modernamente

(5) NEUMANN, E., *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Munich 1964, 99-138.

(6) BARTH, Th., *Erbsünde und Gotteserkenntnis. Eine philosophische und theologische Grenzbetrachtung im Anschluss an Johannes Duns Scotus*, en «*Philosophisches Jahrbuch*» 57 (1947) 70-103, espec. 81ss; FINKENZELER, J., *Erbsünde und Konkupiszenz nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, en «*Theologie in Geschichte und Gegenwart*» (Fest. a. M. Schmaus), Munich 1957, 519-550; KLOPPENBURG, B., *A essência do pecado original*, en REB 14 (1954) 6-20, espec. 14-18; BAUMANN, U., *Erbsünde?*, Herder, Friburgo 1970, 181-196; BAUMGARTNER, C., *El pecado original*, Herder, Barcelona 1970.

por Karl Rahner⁷, tiene en cuenta el extraordinario dinamismo de la vida humana, dinamismo orientado en todas direcciones: hacia arriba, hacia abajo, hacia todos los lados, hacia la carne, hacia el espíritu, hacia Dios, hacia el bien y hacia el mal. El hombre es el sujeto común de pulsiones a veces contradictorias entre sí, como lo testimoniaba Pablo en el célebre capítulo 7 de la Carta a los Romanos:

«No hago el bien que quiero sino el mal que no quiero. Siento que rige en mí una ley: queriendo hacer el bien, el mal se hace presente en mí. Conforme al hombre interior, hallo satisfacción en la ley de Dios; pero en mis miembros experimento otra ley que se opone a la ley de mi espíritu y me encadena a la ley del pecado que reina en mis miembros» (Rom 7,20-23).

Esto no constituye un mal en sí, sino que forma la misma estructura ontológica de la naturaleza humana. Cada tendencia humana sigue naturalmente su camino. El hombre paradisíaco y dotado de la gracia original poseía el don de la integración; podía orientar todas sus capacidades, contradictorias entre sí, según un proyecto humano de amor y de sumisión filial a Dios. El pecado original consistió justamente en la pérdida del equilibrio del hombre. Se perdió la fuerza de integración. Las pasiones, siguiendo entonces su tendencia natural, destruyeron interiormente al hombre. Pablo exclamaba a gritos: «¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,24).

Como consecuencia, la concupiscencia asumió una realidad ambigua: puede ir a dar en el pecado, pero también puede generar fuerzas propulsoras del bien. El hombre, por el pecado, de figura erecta se volvió

(7) *Zum Begriff der Konkupiszenz*, en «*Schriften zur Theologie*», Einsiedeln, 1964, 377-414. (Existe traducción castellana en Taurus Ediciones).

encorvado ante Dios⁸. Invirtió todas sus relaciones, ahora ya pervertidas: de hijo de Dios se convirtió en un rebelde; de hermano se transformó en esclavizador, y de Señor pasó a ser esclavo. El pecado original no afecta únicamente a las relaciones del hombre con Dios; afecta a la globalidad de sus relaciones, respecto de Dios (rebelde), respecto del otro (esclavizador) y respecto del mundo (esclavo).

Jesucristo fue el primer hombre de la historia que realmente y de forma integradora consiguió una relación plenamente filial con Dios, fraterna con todos los hombres, y una relación de señorío frente al mundo que lo rodeaba, tanto el cósmico como el social. Desenredó el enmarañado nudo de relaciones que es cada hombre y lo situó en la posición matinal de hijo, hermano y señor. Por eso es él, por excelencia y con exclusividad, el *Ecce Homo* y el Hijo del Hombre y de Dios.

7

Modos de realizar la dimensión respecto del mundo: las profesiones

El hombre se enseñorea de la tierra trabajándola. Biológicamente es un ser carente. A diferencia del animal, no posee ningún órgano especializado, por eso para vivir necesita trabajar. Por necesidad biológica el hombre es «homo faber» y destinado a la cultura. El trabajo es «una inversión de espíritu en la materia» en el sentido de transformación de esa materia en paisaje humano y fraterno. El hombre está llamado a liberarse de las esclavitudes que le impone la naturaleza como son la falta de lo esencial para vivir, las catástrofes, limitaciones de espacio y tiempo, etc.

(8) Cfr. GRELOT, P., *El problema del pecado original*, Herder 1970.

Por medio de su actividad creadora y transformadora vence esos obstáculos y se convierte en señor: «Todo es vuestro» (1 Cor 3,22).

Con la afirmación de Gen 1,26 acerca del señorío del hombre sobre las cosas va ya incluido lo que constituirá un rasgo específico de la época moderna: la voluntad de poder de la subjetividad humana. Esto quiere decir: el hombre asume en sus manos su propio destino; no quiere depender de nadie ni de ninguna instancia superior en la explicación y dominación del mundo. Por eso intenta racionalizarlo todo y someter el cosmos a un proyecto prefijado por él. Se trata de saber con objeto de dominar. Saber es poder. Poder es creación de instrumentos técnicos de control y dominio de la realidad.

La Biblia no considera que eso sea un mal, sino que, por el contrario, lo considera la vocación terrena del hombre. Sin embargo, el hombre no debe ser únicamente señor. Debe ser también, y simultáneamente, hijo y hermano. Debe saber que su poder es recibido, que vive en una constante referencia a Dios. Dios está en el origen de todo poder y es la fuerza que impulsa al hombre a dominar. Por eso debe hacerlo no como un señor despótico, sino como un señor responsable, como un hijo que sabe administrar bien la herencia recibida de su padre.

7.1 Elementos de una teología del trabajo

En primer lugar, hemos de considerar el trabajo sin romanticismos¹. El trabajo es lo que es, exactamente trabajo (proviene de «trapalium», en latín,

(1) CHENU, M.-D., *Pour une théologie du travail*, Du Cerf, Paris 1955; DAVID, J., *A Força criadora do homem. Teologia do trabalho e da técnica*, en «Mysterium Salutis II-3», 212-227. (Existe traducción castellana en Ed. Cristiandad). KOSER, C., *Teología da técnica*, en REB 15 (1955) 573ss.

que significa instrumento de tortura, pena pesada, etc.); algo que cansa y sin embargo es soportable, monótono y a la vez causa de humilde alegría, desgastador de la vida y simultáneamente mantenedor de esa misma vida, vocación del hombre en cuanto acto de transformar el medio ambiente y conjuntamente factor de alienación, de castigo y de dolor. Desde su creación el hombre está destinado al trabajo (cfr. 2,15) que por ello es profundamente realizador y humanizador, pero, debido a la alienación fundamental del hombre (pecado original), se ha convertido efectivamente en un castigo y en factor de alienación entre los hombres y del hombre con la naturaleza.

Es, sin embargo, mediante el trabajo como el hombre llega a ser señor de la situación, transformándola en paisaje humano y subordinándola a la satisfacción de sus necesidades. Con ello realiza su estatuto creador de ser imagen y semejanza de Dios. En ese sentido es participación humilde y dolorosa en el acto creador de Dios. Y porque es doloroso, el trabajo puede asumir una función liberadora y redentora, si es asumido en su concreción y abrazado sin murmuración y mala voluntad. Además de este aspecto personal, el trabajo supone un deber social, el de la contribución del individuo al bien de la sociedad.

Nadie transforma y se hace señor del mundo por sí solo. Por eso existe una organización social del trabajo. Esta, a su vez, se inserta dentro de un modelo social (empresarial, capitalista, neoliberal, socialista, etc.), que confiere un sentido mayor o menor de humanización, solidaridad y liberación al trabajo personal y colectivo. Puede muy bien suceder que el trabajo sea individualmente un elemento humanizador, y socialmente (dentro del modelo global de la sociedad) resulte profundamente opresor, porque no crea solidaridad entre los hombres, sino que fomenta el nivel de competencia y opresión de otros grupos

de trabajadores o de naciones. Habida cuenta de esto, el trabajo se inscribe dentro de una ambigüedad fundamental que es la ambigüedad de la historia del pecado y de la gracia, de la opresión y de la liberación.

7.2 Las profesiones

En una estructura social estática y jerarquizada, como era la de la sociedad medieval, las profesiones civiles eran consideradas como vocaciones y llamadas de Dios. Cada uno debía insertarse en el orden social preestablecido y sancionado como algo proveniente de Dios. El hijo del barbero era barbero, y el hijo de éste también, y así por generaciones. Había muy poca movilidad social. Había estados en los que uno nacía y a los que debía ser fiel hasta la muerte. Hoy todo eso ha cambiado debido a la movilidad social y gracias a la variedad de ocupaciones que ofrece la sociedad.

Existen profesiones mediante las que el hombre satisface sus necesidades básicas, la necesidad general de actividad, y consigue la seguridad y la garantía de la subsistencia para sí y para su familia. Se le abren múltiples posibilidades por las que puede optar, aun cuando siempre estén presentes condicionamientos de tipo educacional, de aptitudes, de papel social y otros ².

La distinción entre profesiones manuales e intelectuales, prácticas y teóricas, es hoy insostenible. La distinción se produce, no entre teoría y práctica, sino entre teoría y verborrea. Todo trabajo, aun el más «manual», es teórico porque exige capacidad de comprensión, de adaptación a situaciones y de ordenación en su ejecución. Por otro lado, todo el trabajo «intelectual» es práctico y manual, pues utiliza

(2) Cfr. ROSAS, P., *Vocação e profissão*, Vozes, Petrópolis 1970, con una amplia bibliografía al fin del libro.

el cuerpo para actuar y ejercita la inteligencia para elaborarse. Por ello toda profesión asume una característica praxiológica, en la que praxis y teoría se entrelazan y compenetran ³.

Las profesiones representan el modo práctico y teórico, sistemático y ordenado, con el que el hombre aborda y se enseña el mundo. Paulo Rosas ⁴ profundizando en lo que dice Ernest Greenwood, describe los atributos de una profesión:

— Un cuerpo sistemático de teoría. Las profesiones se basan en un sistema de proposiciones abstractas que describen, en términos generales, las clases de fenómenos comprendidos en su círculo de intereses. Existen instituciones especializadas en las que se forman los profesionales.

— Autoridad profesional. Una ocupación no profesional tiene adeptos, comenta Paulo Rosas; una profesión tiene clientes. Un cliente dice qué servicios y qué artículos desea. El cliente propone un problema al profesional. Este es quien dice lo que es aconsejable o desaconsejable, dejando al cliente la opción entre las diversas alternativas.

— Sanción de la comunidad. La legislación civil protege y encuadra el ejercicio de las funciones profesionales y asegura el sigilo profesional y la inmunidad frente a un enjuiciamiento por parte de profanos en la materia.

— Código ético. Si la comunidad protege a los profesionales, asegura también los derechos de los clientes contra el monopolio profesional y establece las relaciones entre los profesionales.

(3) VIATOUX, J., *Signification humaine du travail*, Spes, Paris 1963, 18-32.

(4) ROSAS, P., *Vocação e profissão*, op. cit. 109-110; GREENWOOD, E., *Attributes of a Profession*, en «Man, Work and Society» (Nosow, Sigmund, Form, Wiam H.) New York, Basic Books 1962, 206-218.

— Cultura profesional. Cada profesión posee su tradición cultural, su historia, sus grandes hombres, sus vehículos de información y formación, sus asociaciones y sus servicios de mutua cooperación y asistencia. Cada profesión permite hacer carrera, lo que supone el éxito profesional y la competencia.

A través de esta forma ordenada, el hombre se capacita más y mejor para ser el señor del mundo.

7.3 Elementos de una teología de la técnica

La técnica surge cuando el hombre se independiza de los instrumentos que sólo prolongan sus órganos (manos, ojos, cerebro, etc.) y crea el aparato capaz de sustituirlo en el trabajo penoso. La técnica ha producido todo un mundo de segunda mano, creado por el hombre: la fábrica, la ciudad industrial, las instituciones de organización, de planificación, de distribución y de consumo. Puede considerarse como una manera más perfecta de realización de la vocación del hombre de someter la tierra y de dominar las fuerzas enemigas de su vida.

Pero resulta que la técnica, como todo progreso, presenta ambigüedades: puede liberar al hombre de las ataduras de la naturaleza, pero puede también esclavizarlo⁵. El hombre, inmerso en un mundo de aparatos tan complicado, no raras veces se siente mera función de la estructura técnica por él inventada. Llega a crearse una ideología del progreso permanente como posibilidad de total liberación del hombre, como si la hominización completa dependiese del factor cuantitativo y de la aceleración temporal de los inventos.

Esa ideología, latente en muchos modelos tecnocráticos, debe ser sometida a una crítica permanente. La alienación del hombre está en su raíz fontal (Mc 7,20-23) y no solamente en la relación con el mundo de las cosas y de los instrumentos. Sólo la conversión puede engendrar al hombre nuevo. Por eso la relación del cristiano respecto de la técnica reposa sobre una difícil dialéctica: dirá un sí a la técnica en cuanto aquélla puede asumir una misión profética de liberación del hombre, convirtiéndolo cada vez más en aquello a lo que está llamado: ser señor de las cosas que lo rodean. Pero por otro lado deberá también pronunciar un no en relación con ella. La técnica ha de seguir siempre siendo lo que es, un instrumento para el hombre, y no una corriente esclavizadora con la que él se ate a sí mismo⁶.

Un automóvil puede liberar al hombre de las dependencias de espacio y tiempo, lluvia y sol, y de otros inconvenientes. Pero puede convertirse en un objeto de veneración del hombre, que comienza a amarlo más que a su mujer y a sus hijos. La tecnología puede incluso hacer perder la visión global del hombre: domina, subyuga y manipula de forma irresponsable, hasta el punto de destruir la naturaleza y alcanzar a la misma condición humana. La contaminación, las mutaciones ecológicas, pueden, a largo plazo, revelarse, no como signos de liberación y señorío del hombre sobre su medio ambiente, sino como planificación y manipulación irresponsables.

La técnica únicamente conservará su dimensión humanizadora, si el hombre sabe utilizarla como instrumento de señorío. Ser señor no significa ser dominador tiránico y despiadado. El poder que ella proporciona no deberá, como es caso frecuente, de-

(5) HEIDEGGER, M., *Gelassenheit*, en «Martin Heidegger zum 80 Geburtstag», Frankfurt am Main 1969, 27ss.

(6) *Ibid.*, 29-30.

generar en una ideología absoluta de voluntad de poder sobre personas y sociedades. Además de señor, el hombre es el ser que puede y debe auscultar el mensaje que le viene de las cosas y de la misma técnica, como una llamada a algo Transcendente, a un último fundamento y sentido que sostiene todo ⁷.

Esto constituye el Misterio del mundo, y el hombre sólo comienza a vislumbrarlo si se pone en actitud de escucha, de veneración y de apertura respetuosa. Sólo entonces se convierte el hombre realmente en señor. Y por el contrario, si no actúa así se convertirá en un déspota que malbarata y saquea su propio reino.

7.4 Elementos de una teología del tiempo libre

La técnica ha liberado al hombre para el tiempo libre ⁸. Ese tiempo puede situarse en el horizonte de un trabajo opresor, y entonces se transforma en una prolongación del trabajo. El hobby o la ocupación secundaria se ejercen, muchas veces, no por una necesidad de subsistencia, sino por el hábito obsesivo de trabajar. El ocio podría constituir ese tiempo precioso en el que el hombre podría gozar del sentido de las cosas y de la técnica, entregándose a actividades realmente humanas, como al juego, al paseo, a la fiesta, al encuentro, a la meditación, al estudio desinteresado y al cultivo del espacio interior de la oración y de la religión.

Generalmente los hombres no saben qué hacer con su tiempo libre, porque viven esclavizados bajo el peso deshumanizador del trabajo. Y sin embargo

(7) Ibid.

(8) Cfr. DUMAZEDIER, J., *Vers une civilisation du loisir?*, Du Seuil, Paris 1962; SVOBODA, R., *Kirche, Freizeit und Tourismus*, en «Handbuch der Pastoraltheologie» II-2, Herder 1966, 309-318; TORRES, J., C. O., *Lazer e Cultura*, Vozer 1968.

en ese tiempo libre podría darse la oportunidad para que el hombre se sintiese realmente el gran sacerdote de la creación que contempla el mundo, más allá del prisma de los intereses y de los sistemas de poder, en cuanto teatro de la gloria de Dios y patria humana del hombre terreno. Es posible que el sentido del hombre futuro se decida de acuerdo con las formas con las que sepa organizar su tiempo de ocio. Es ahí donde se plantea también el futuro de las religiones. A ellas les corresponde una misión privilegiada en el sentido de despertar al hombre a los valores trascendentes que inspiran y dan sentido a toda la existencia.

7.5 Teología de la liberación:

Relevancia teológica del proceso social

El proceso social es la mutua penetración del dominio del hombre sobre la naturaleza con la cultura resultante de ese dominio. Esto se expresa en formas sociales y de relación entre los hombres ⁹. Esa relación no está exenta de tensiones y de conflictos de orden profundo, en la distribución y en el ejercicio del poder, en las formas de participación, en las decisiones que afectan a la colectividad, en la diferencia de roles que ciertos grupos ejercen en la sociedad y en las instituciones, sobrecargando el sistema de represión y de discriminación entre los hombres. Se puede concebir la historia del proceso social como la marcha de la liberación del hombre de todos los lazos que lo atan exterior e interiormente, haciéndose de este modo cada vez más señor de su propio destino ¹⁰.

(9) SCHULZE, H., *Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung*, Kaiser V., Munich 1968, 11-134.

(10) GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme 1975, 7.^a ed. ASSMANN, H., *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973.

El proceso de liberación implica la ruptura con situaciones que obstaculizaban el desarrollo o lo permitían únicamente dentro de una determinada organización social, reprimiendo intentos creadores de demandas y superaciones. La liberación, si no quiere repetir la estructura de la represión, no podrá imitarla en el modelo y en la táctica, sino poner la mira en una integración de las diferencias, respetándolas sin homogeneizarlas. De este modo la conquista paulatina de una libertad creadora, mantenida como proceso a realizar constantemente y no como meta ya alcanzada, no permitirá que estructuraciones sociales e históricas asuman carácter absoluto y definitivo, sino que implicará una revolución cultural permanente.

El proceso se debe mantener constantemente abierto al futuro, con capacidad de autocritica y de ulteriores transformaciones cualitativas. Sólo en ese sentido el proceso global significa un caminar paso a paso, y quizás penosamente, pero en la línea del término definitivo: el Reino de Dios. Esta perspectiva, es teológicamente relevante, pues realiza, dentro de los límites permitidos a la situación terrena, siempre ambigua y polivalente, la vocación escatológica del mundo. Y por ello traduce una aproximación mayor a la realidad definitiva.

7.6 Elementos de una teología de la secularización

Decir que el hombre es señor de la creación es afirmar que posee una autonomía frente al mundo. El mundo constituye la herencia que el hijo recibió del Padre. Por tanto debe considerar al mundo como cosa suya, como algo de lo que puede y debe disponer y organizar con responsabilidad de hijo y no con la arbitrariedad de un rebelde. El mundo, en cuanto globalidad de cosas y seres creados sometidos al hom-

bre, le fueron entregados para que él ejerza su libertad creadora y en ellos construya su patria terrena.

El mundo es sólo mundo. No es parte de Dios. Por eso, el hombre no cae ante el mundo en adoración, ni siquiera ante sus «leyes naturales». Venera únicamente a Aquél que se revela a través del mundo, pero no al mundo, ya que es su reino y puede disponer de él de forma responsable. En la historia humana ha habido períodos en los que el mundo y muchos de sus objetos (sol, luna, fuentes, piedras, animales) fueron adorados como dioses; el mundo poseía una grandeza divina y sacral. El hombre se sometía con respeto religioso y caía de rodillas ante los objetos. Aun cuando hayamos prudentemente de admitir que el hombre antiguo no veneraba objetos, sino tal vez a la divinidad que se revelaba a través de ellos, no se puede, con todo, negar que no raras veces se impuso en varios lugares la idolatría y el panteísmo.

Frente a esto, el judeo-cristianismo, con su concepto de creación y de un Dios Santo (totalmente otro) y Transcendente, supone, sin lugar a dudas, un movimiento secularizador. El mundo es creatura de Dios y no Dios mismo. Cristianizar, en este sentido, es mundanizar, profanizar, y dejar que el mundo sea mundo y nada más que mundo, dominio del hombre y campo de su trabajo modificador, lugar en el que se pone a prueba la responsabilidad humana y se manifiesta también la grandeza del Creador, en medio del mundo y más allá del mundo¹¹.

(11) Cfr. KLOPPENBURG, B., *O cristão secularizado*, Vozes Petrópolis 1971; BOFF, L., *Vida religiosa y secularización*, en «Testigos de Dios en el corazón del mundo», pp. 197-224. Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1977.

Modos de realizar la dimensión respecto del otro: los servicios

Si todos los hombres son hijos de Dios, a su imagen y semejanza, entonces todos son por naturaleza iguales, y se deben mutuo amor fraterno. Por eso resultan cristianos los disticos de la Revolución francesa: Igualdad, Libertad, Fraternidad. Pero, si todos son fundamentalmente iguales, en ese caso nadie es, por derecho natural, señor de otro. Si se da algún poder entre los hombres (y no hay razón para que no lo haya) ese poder ha de ser interpretado y vivido como servicio. El hombre tiene poder sobre los objetos y sobre el mundo; nunca sobre las personas. A éstas sólo podrá y deberá prestar servicio.

El verdadero poder entre los hombres se basa en el amor, y el poder del amor no consiste en someter a otro, sino en servirlo; no en esclavizarlo, sino en respetar su libertad. Donde no reine la libertad no puede haber amor. Son iluminadoras las palabras de S. Pablo: «Cristo nos liberó para que gocemos de la libertad. Por tanto mantenéos firmes y no os dejéis someter de nuevo al yugo de la servidumbre... Servíos los unos a los otros por amor» (Gal 5,1.13). El servicio vivido entre los hombres se concreta en algunas determinaciones fundamentales.

8.1 El hombre como persona.

La persona es para otra persona

La dignidad del hombre consiste en ser persona. Una de las características del pensamiento moderno consiste en su concentración antropológica y en haber operado, como consecuencia de esto, un cambio de rumbo en el pensamiento occidental.

8.1.1 ¿Qué es o quién es persona?

El concepto de persona es uno de los que han experimentado más peripecias especulativas en el pensamiento occidental ¹. La tradición clásica de los griegos no descubrió la dimensión típica sobre la que pudiese madurar una reflexión profunda sobre el ser-persona. Se lo impedían las coordenadas de su horizonte de pensamiento. Uno de los ejes de esas coordenadas lo constituía el espíritu, concebido como universal, transcendente y divino.

(1) SCHUTZ, Ch. y SARACH, R., *O Homem como pessoa*, en «Mysterium Salutis» II-3 pp. 73-89. (Existe traducción castellana en Ed. Cristiandad); MOUNIER, S., *Le personnalisme*, Paris 1949; MUHLEN, H., *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz*, en «Catholica» 18 (1964) 108-142; LIBANIO, J. B., *Modernos conceitos de pessoa e personalidade de Jesus*, en REB 31 (1971) 47-64.

El otro eje lo componía el cuerpo informado por el espíritu, cuerpo material, inmanente y sujeto a todas las limitaciones. El hombre era un ser compuesto por dos dimensiones desproporcionadas. Al morir se daría la separación de ambos, espíritu y cuerpo: el espíritu, por fin, se liberaría de los lazos limitadores de la materia y se recogería en su universalidad y primitiva transcendencia. De ese modo, cada hombre era un «individuo», es decir, la determinación de un universal, «la humanitas», un mero representante de ella, que no agotaba las riquezas del universal.

Este modelo, aunque explique y corresponda a no pocos fenómenos humanos no resulta adecuado para plantear la posición real del hombre en el cosmos y en el conjunto de los seres, Hay que llegar a él con categorías que expresen su tipicidad.

La tradición bíblica situaba al hombre en otro horizonte. El hombre es, por naturaleza, un oyente de la Palabra de Dios. Su situación fundamental es la del que está en escucha permanente y la del que recibe constantemente el ser de su relación con el Transcendente. Su posición fundamental es dialogal, por eso es más relación que ser. El diálogo supone y exige la libertad. El hombre vive de esa libertad ante Dios. Puede establecer una alianza con él o cerrarse y crear su universo de significados sin Dios.

El hombre se define por la respuesta que da con responsabilidad a la propuesta venida de Dios. Jesucristo fue quien, de forma más perfecta, realizó la dimensión dialogal del hombre y por eso se constituyó en el «ecce homo» por excelencia.

La encarnación del pensamiento cristiano en el horizonte de la filosofía griega, contribuyó a ocultar la originalidad de la concepción bíblica de persona. Por eso la persona fue comprendida en categorías metafísicas y objetivistas. Boecio, uno de los primeros filósofos cristianos, definió la persona como «la sub-

tancia individual de una naturaleza racional». Los mismos términos de esa definición indican el carácter cósmico y objetual del horizonte en el que era concebida la persona.

En cuanto substancia individual, la persona está en sí y para sí, sin dependencia de otros seres (subsistencia). La racionalidad constituye lo específico de la persona; en cuanto espíritu puede relacionarse con la globalidad de los seres a partir de un centro que se autoposee. La evolución posterior del concepto de persona se dirigió a lograr una definición aplicable a los dogmas cristológicos y trinitarios. Ricardo de S. Víctor dirá que «persona es una existencia singular e incommunicable». Esta definición puede ser aplicada a Dios, a los ángeles y a los hombres: cada cual posee su existencia singular.

La definición de Boecio no valía para la Trinidad porque en ella sólo hay una substancia individual (naturaleza) y tres personas. En vista de ello Santo Tomás substituyó substancia por subsistencia, llegando a lo mismo que Ricardo de S. Víctor. Duns Scoto fue quizás el filósofo y teólogo medieval que más especuló sobre lo específico de la persona humana. La define como la incommunicabilidad actual y potencial del hombre. En otras palabras: ser persona significa no caer en la zona de dependencia del otro, ni actual ni potencialmente; es estar en sí y para sí en radical espontaneidad. En un texto célebre llega a afirmar que la persona forma la «ultima solitudo entis»², la última y radical soledad del ser. En eso consiste su dignidad.

La tradición clásica veía en el ser-persona el momento de independencia, de ausencia de relación necesaria hacia afuera, el poder estar en sí y para sí, sin necesitar de otra cosa para subsistir. Una concep-

(2) *Opus Oxaniense* III, d. 1.2.1, n. 17.

ción semejante atinó ciertamente con dimensiones verdaderas y profundas del ser personal, pero es también incompleta.

El pensamiento moderno, a partir de Lutero, Descartes, Hegel, Kirkegaard, y más fuertemente en la filosofía personalista y de la existencia, meditó seriamente sobre la originalidad de la persona frente a las cosas que existen pero no subsisten ni se poseen. Se estableció una distinción (no separación), entre naturaleza, dominada por la necesidad, y persona, dotada de libertad y espontaneidad. La persona está ciertamente constituida por un centro independiente y libre, tal como lo había descubierto la tradición clásica, pero ese centro es esencialmente relación y comunión y diálogo³. La persona no es una cosa, sino un proceso de encuentros y un ser-acontecimiento.

El núcleo de la personalidad está formado y constituido por una continua donación de sí. Sólo saliendo de sí, permanece en sí. Sólo dando, recibe el ser personal. Persona, en este sentido, es un constante crearse a partir de una relación. La capacidad de autotranscenderse (salir de sí) es lo específico de la persona. Al salir de sí, la persona vuelve sobre sí y hacia sí misma, a fin de poder salir de sí con mayor intensidad y autodonarse. Queda patente que la persona es un continuo proceso y actualidad, comunión, comunicación y pan-racionalidad.

La palabra fundamental no es Yo, dino Yo-Tú. El Tú creó mi Yo, y únicamente en el Tú quo me acepta

(3) LANGEMEYER, B., *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*, Paderborn 1963; BUBER, B., *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965; CIRNE LIMA, C., *Der personale Glaube*, Innsbruck 1959; MOURoux, J., *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant (Foi vivante)*, Paris 1965; LIBANIO, J. B., *Pontos de partida ao problema da revelação no atual momento teológico*, en REB 32 (1972) 5-25 espec-20-25.

como soy y acepta mi donación, sigo siendo Yo. El Yo es un eco del Tú.

La reflexión moderna completó la definición del pensamiento clásico al destacar que el Yo permanece en su libertad al relacionarse con un Tú. Si se quiere conservar el lenguaje de la tradición, habrá que decir que persona es una substancia relacionada o bien una relación substancializada.

La persona histórica que somos cada uno de nosotros, manifiesta una dialéctica profunda: por un lado es un centro asentado en sí, limitado, atado a la concreción espacio-temporal, y por otro es una relación ilimitada, dinamismo insaciable y distensión hacia lo Absoluto y Transcendente. El hombre concreto es la unidad de estas dos dimensiones. La tradición llamó «cuerpo» al hombre entero (cuerpo y alma) en cuanto limitado, y «alma» al mismo hombre por entero (alma y cuerpo) en cuanto ilimitado y abierto a la totalidad de las relaciones. Cuerpo y alma no son por tanto dos entidades del hombre, sino dos dimensiones y perspectivas del mismo y único hombre⁴. La persona vive de esa dialéctica entre una apertura infinita y una realización parcial de ella.

8.1.2 Relevancia teológica de la estructura personal del hombre

¿De dónde procede el que el hombre sólo existe en la medida en que ex-siste y se relaciona? ¿Cuál es el Tú último, fundamento del tú y del yo, y que crea a ambos?

La teología responde que Dios es el Ser dialogal por excelencia, el Tú que crea todos los yos. El es quien llama todo a la vida y convoca a una alianza:

(4) BOFF, L., *A ressurreição de Cristo, a nossa ressurreição na morte*, Vozes, Petrópolis 1972, 81-86.

«Las estrellas brillan en el firmamento. El las llama y ellas responden: aquí estamos» (Bar 3,34s). Dios llama y el hombre responde: esta es la estructura fundamental de la teología y antropología bíblicas. La relación interpersonal del Yo-Tú-Nosotros es la concretización y la extensión de la relación más radical hombre-Dios. Cada hombre es un representante de Dios en el mundo. Dialogar con él es implicarse en un diálogo con Dios. Por eso en la forma humana de relacionarse se da una profundidad que no queda agotada ni por el Yo ni por el Tú, sino que constituye el misterio que une y separa a ambos.

Dios tiene una presencia cuasi-sacramental en el otro. De ahí que rechazar o aceptar al hermano significa rechazar o aceptar a Dios como queda patente en el evangelio de los cristianos anónimos (Mt 25,31-46). La divinidad se esconde, de incógnito, en el hambriento, en el sediento, en el desnudo y en el encarcelado. Al relacionarnos con el tú, alcanzamos el Tú absoluto, Dios. Por eso Dios nos re-crea en cuanto personas constantemente, a través de otras personas con las que nos relacionamos. En el fondo la persona no es únicamente para otra persona, sino radicalmente para la Persona divina.

8.2 La humanidad en cuanto hombre y mujer: Teología de la sexualidad

Un dato fundamental de la existencia humana es la sexualidad, es decir, la humanidad en cuanto existe como hombre y como mujer⁵. La Biblia lo destaca cla-

(5) RANKE-HEIDEMANN, U., *Die geschlechtliche Grundbefindlichkeit des Menschen*, en «Handbuch der Pastoraltheologie» II-1 1966, 38-54; ORAISON, M., *O misterio humano da sexualidade*, Moraes, Lisboa 1967; *La Sexualité*, número de «Esprit», nov. 1960; DOMS, H., *Bisexualidade e matrimonio*, en «Mysterium Salutis» II-3, pp. 142-179. (Existe traducción castellana en Ed. Cristiandad); MAIRE, G., *L'Homme et la femme*, Paris 1952.

ramente: «Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Los creó hombre y mujer» (Gen 1,27). Por tanto el hombre únicamente aparece en cuanto imagen de Dios en la medida en que es masculino y femenino.

La sexualidad no es una determinación meramente biológica, como si se tratase de una función sectorial y genital en el hombre. Se destaca como dato fundamental y ontológico de la persona. Informa todos los estratos de la personalidad, desde el biológico hasta el espiritual y místico. El sexo no es algo que el hombre «tiene», sino sencillamente lo que el hombre «es». En consecuencia la sexualidad es absolutamente conciliable con la virginidad y el celibato. Uno de los modos de vivir la sexualidad es el de vivirla como virgen o como célice.

Las formas históricas de manifestación de la sexualidad en el hombre y en la mujer varían enormemente, tal como las investigaciones modernas, especialmente las de Margaret Mead, lo han suficientemente ilustrado⁶. En lo masculino y en lo femenino aparecen determinaciones biológicas diferentes, y sin embargo no se deben acentuar demasiado las diferencias bio-sexuales. Cada feto humano se nos presenta como un ser híbrido, con disposiciones tanto para la feminidad como para la masculinidad. Con el desarrollo, una de las disposiciones se va acentuando más; sin refrenar totalmente a la otra, se va imponiendo y determina biológicamente los sexos.

Basándose en esta idea, Simone de Beauvoir, en su célebre libro «El segundo sexo»⁷, formuló la tesis de que la mujer no nace mujer, sino que es hecha tal debido a condicionamientos culturales y sociales. La

feminidad basada en factores anatómicos y biofisiológicos es mitología cristiana, romanticismo ingenuo o prejuicio social, dice Simone de Beauvoir. Hay en ello, a pesar de distorsiones, un núcleo de verdad que debería ser tema a profundizar en una investigación específica.

F. J. J. Buytendijk en su libro «La femme»⁸ replantea y corrige la intuición de Simone y concluye: lo que constituye a la mujer no son los factores accidentales como por ejemplo los órganos genitales. Es algo más radical. Sus análisis fenomenológicos demuestran que la feminidad o la masculinidad constituyen un «existencial» de la realidad humana, es decir, pertenecen a la esencia histórica y permanente del hombre. La feminidad y la masculinidad corresponden a un «modo de ser» en el mundo, que, en cuanto modo de ser, caracteriza todo cuanto el hombre o la mujer hacen.

Ambos pueden hacer los mismos trabajos, pero cada uno, el hombre o la mujer, los hará de modo diferente. Los condicionamientos sociales y biológicos existen, y circunscriben el cuadro general dentro del cual la sexualidad se expresa y ejerce, pero no la constituyen esencialmente. La dependencia no es fatal.

A ese nivel ontológico del sexo (más amplio y profundo que el meramente genital) la mujer es siempre para el hombre, y el hombre para la mujer, un tú personal necesario para la completa hominización. Con profunda intuición lo expresaba el Yahvista: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a darle una compañera que le sea «varona», es decir, un complemento y un tú» (cfr. Gen 2,18).

La mujer le es entregada al hombre, y viceversa, para que cada uno pueda ser totalmente él mismo.

(6) *Macho e Femea*, Vozes, Petrópolis 1973; MURARO, R. M., *A libertação sexual da mulher*, Vozes, Petrópolis 1971².

(7) Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 2 tomos.

(8) *La Femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister. Essai de psychologie existentielle*, Desclée de Brouwer 1967.

Esta es la razón por la que toda mujer posee su componente de «animus» (masculinidad) y el hombre un componente de «anima» (feminidad) que impregnan todas las dimensiones de su realidad, hasta las intracelulares.

Esta afirmación está llena de consecuencias: afirma que hombre y mujer, considerados ontológicamente, revelan dos dimensiones que están presentes dentro de cada persona humana. Cada uno es, al mismo tiempo, aunque bajo articulaciones diversas, masculino y femenino. El varón no es mujer, pero posee también una dimensión femenina; la mujer no es varón, pero también ella posee una dimensión masculina. En el diálogo, en la aceptación e integración de estas dos dimensiones en el interior de cada uno, madura la persona y crece en su humanidad. El varón es provocación para la mujer a fin de que ella descubra y realice, ya desde dentro, su dimensión masculina, enriquecida por el contacto y vivencia con el varón. Lo mismo se diga en sentido inverso respecto del varón con relación a la mujer.

Sólo el que se encuentre con la mujer o con el hombre a partir de su propia masculinidad o bien de su propia feminidad, puede realmente enriquecerse y dar su riqueza al otro como donación.

Existe, por consiguiente, una reciprocidad fundamental entre lo masculino y lo femenino. Cada uno de ellos está en relación dialogal con el otro. Nadie debe evitar esta relación de reciprocidad dialogal ni reprimirla. El encuentro es siempre mutuamente enriquecedor.

Ninguno de los dos es superior respecto del otro, pero cada uno tiene una riqueza propia y específica que donar y que recibir. El uno es para el otro la imagen y el representante de Dios en el mundo.

Juntos forman el sacramento de Dios completo en la creación: «Ya no hay varón y mujer: todos sois uno en Cristo» (Col 3,28).

En función de esto no existe razón para una competencia y cambio de roles entre el hombre y la mujer (cfr. Gen 1,27; 1 Cor 11,3ss.11ss; Gal 3,28). Cada cual debe cultivar su especificidad para bien del otro. Existe una igualdad fundamental de derechos en los sexos. Por eso la Iglesia, juntamente con la sociedad civil, se debe esforzar por superar el patriarcalismo presente en ella y en la cultura patriarcal de Occidente. Las afirmaciones limitadoras para la mujer que se encuentran en el Nuevo Testamento, lejos de ser fijaciones dogmáticas, reflejan una situación sociológica condicionada por el tiempo en el que se hizo oír la Palabra de Dios.

La fe debe liberarse de tales condicionamientos meramente exteriores y resaltar el mensaje de que en Cristo todos son una nueva creatura. La Iglesia debería ser el lugar por excelencia de la libertad e igualdad de la mujer. Si aún no lo es, se debe a una interpretación estrecha de los datos de la revelación y a la fijación en un lastre de tradiciones propias a nuestra cultura en la que predominó el Logos patriarcal.

8.2.1 Elementos de teología sobre lo masculino occidental

El componente masculino, tal como se tematizó en nuestra cultura occidental⁹ (en otras culturas presenta otras características), está más orientado hacia la acción sobre las cosas y sobre el mundo exterior. Quiere someter y conquistar: construir, destruir, criticar, pensar en conceptos abstractos, racionalizar, objetivar, extrovertirse, etc., son algunas de las cualidades que, exageradas, constituyen también los vicios de lo masculino occidental. Es primordialmente

(9) DE ROUGEMONT, D., *L'amour et l'Occident*, Paris 1939.

«Adamá» (Adán), es decir, hijo de la tierra, orientado a su trabajo y a su historia.

Según Buytendijk el modo de ser masculino se revela de forma expresiva en el trabajo¹⁰. El trabajo también lo realiza la mujer, pero de manera diferente. El trabajo en la perspectiva masculina se resume en la voluntad de poder y de transformar el medio circundante. Supera obstáculos y por eso es más agresivo. Acepta el desafío; supera dificultades; todo, al servicio de un fin planificado. El machismo, típico de las sociedades latino-americanas, enraizadas por su origen en el reaccionarismo de la moral ibérica del Renacimiento, es expresión de características masculinas exageradas, de la exuberancia genital y de un narcisismo que se gloria en vencer a otro hombre en la lucha por algo que en el fondo no le interesa, la mujer.

Realizar la vocación de masculinidad sin sus degradaciones históricas, de tal modo que se posea a sí mismo, pueda abrirse a los otros y orientarse hacia el absoluto, es contribuir a revelar facetas de Dios que únicamente aquí quedan de manifiesto.

8.2.2 Elementos de teología sobre lo femenino occidental

La mujer, como dice la Escritura, es fundamentalmente Eva, es decir, madre de todos los vivientes. Está más orientada hacia la interioridad de la vida que hacia la exterioridad del mundo. Enraza en el dar y recibir la vida de otros y en transportarla, primero en su seno y después en su corazón mediante la educación de los hijos. Con esto se corresponden las actitudes de donación, capacidad de entrega y de renuncia.

Como la vida, la mujer es más espontánea e intuitiva, y la experimenta más profundamente que el hombre. Se dirige más a las personas que a las cosas.

Ve las cosas objetivas a través de los ojos de una persona amada o amiga, por eso es también más fiel y delicada. Para ella el bien supera a lo verdadero. Siente e intuye más de lo que reflexiona intelectualmente: el corazón ve más lejos y más profundamente, aunque no raras veces pueda equivocarse. Es más sensible al detalle y a la belleza que al sistema y a las abstracciones. Su modo de vivir su ser humano es diverso al del hombre. Si aquél se caracterizaba por el trabajo, la mujer se expresa a sí misma por el «cuidado».

El cuidado no es preocupación neurótica ni posesión obsesiva de personas o de cosas. Cuidado, según Suytendijk, es la capacidad de dar reposo y sosiego. Cuidado es dedicación. Cuando trabaja, ella no transforma en la misma medida que el hombre, sino que cuida de la persona o de la cosa; le da siempre un toque subjetivo y personalizante¹¹. Antes que las finalidades prácticas y utilitarias ve el sentido secreto de las cosas. Con esa óptica, constituye un elemento crítico y es también donación de sí en la dedicación.

Quizás nadie mejor que esta abisinia haya comprendido qué es la mujer, contrapuesta al hombre:

«¿Cómo puede saber el hombre qué es una mujer? La vida de la mujer es muy distinta de la de los hombres. Dios la hizo así. El hombre permanece él mismo desde el tiempo de su circuncisión hasta el de su disolución. Es el mismo antes y después de haberse encontrado con una mujer. Sin embargo, el día que la mujer gozó de su primer amor divide su vida en dos partes. Desde ese día es otra y así permanece toda la vida. El hombre duerme con una mujer y después se va; su vida y su cuerpo siguen siendo los mismos.

(10) Cfr. *La femme*, op. cit. 294ss.

(11) Cfr. SPINDELDREIER, A., *Feminilidade*, en «Grande Sinal» 24 (1970) 83-92.

La mujer, en cambio, concibe. En cuanto madre ya es diferente de la mujer que no era madre. Durante nueve meses consecutivos lleva en su cuerpo las consecuencias de una noche. Algo va creciendo. Algo está creciendo en su cuerpo y jamás desaparecerá de su cuerpo pues se ha convertido en madre. Y seguirá siendo madre aun cuando muera el niño, aunque le mueran todos los niños, pues los llevó junto a su corazón. Después, cuando el niño nazca, seguirá llevándolo junto a su corazón y de ese corazón no volverá a desaparecer, ni aunque el niño haya muerto.

Nada de eso conoce el hombre; nada de eso sabe. No experimenta la diferencia entre el antes y el después del amor. Sólo la mujer lo sabe, puede hablar de ello y dar testimonio. Por eso, mujeres, no os dejéis seducir por los hombres. Una mujer puede únicamente una cosa: puede ser prudente, tener cuidado de sí; puede comportarse decentemente. Debe ser siempre lo que es su naturaleza. Debe ser siempre niña-doncella y mujer. Antes de cada amor es niña y doncella; después de cada amor es siempre madre. En eso se conoce si es una buena mujer o no»¹².

Teológicamente la mujer es más sensible a los misterios de la gracia que al misterio de la creación, más al misterio de la redención y de la bondad humanitaria de Dios que a su omnipotencia, sabiduría y justicia. Viviendo con autenticidad sus valores femeninos, la mujer cumple con su vocación. De ese modo representa a Dios en el mundo y completa y enriquece lo que el hombre revela de Dios.

8.2.3 Hombre y mujer:

cada uno desde el punto de vista del otro

Si ser-humano significa feminidad y masculinidad como modos diversos del ser (Sosein), entonces no existe ningún tipo de dependencia de inferioridad o superioridad entre ellos. No se puede tampoco hablar de complección, como si uno fuese incompleto sin el otro. Lo que existe entre el hombre y la mujer es reciprocidad¹³. Por medio de esa reciprocidad, estando uno bajo la mirada del otro, es como se llega a la maduración femenina o masculina. Cuanto más sean ellos mismos, tanto más prodán convertirse en recíprocos. En ese intercambio vivencial del dar y recibir la riqueza mutua, es donde ambos maduran psicológicamente y van asumiendo las características propias.

La reciprocidad es mucho más amplia que las relaciones sexuales genitales propias del matrimonio. Reciprocidad sexual es algo que alude al plano ontológico de la sexualidad. Existe lo masculino y lo femenino, y ambos, en su globalidad, se relacionan en una dimensión mucho más amplia que la genital. El ejercicio genital del sexo es una de las formas que manifiestan la sexualidad y corresponde a la vida matrimonial. El célibe hace voto de renunciar, por el Reino de Dios, a la expresión genital de la sexualidad. Pero no se trata de un voto de carencia de amor y de no-reciprocidad¹⁴. Todo lo contrario.

Es un voto de amor y de la reciprocidad más radical. El voto no surge por una ausencia sino por una superabundancia que no quiere excluir a nadie de su esfera

(13) Véanse las bellas reflexiones de MATURE, T., *Celibato e Comunidade*, Vozes, Petrópolis 1968, y SINDELDREIER, A., *Homem e mulher: um sob o olhar do outro*, en «Grande Sinal» 24 (1970) 323-332.

(14) Véanse las reflexiones de LARRAIN, H., *El celibato. Punto de vista psicológico*, en Mensaje» 15 (1966) 367-377.

(12) Cfr. FROBENIUS, *Der Mensch als Schicksal*, Muchich 1924, 88; o en el prólogo de la obra de KERENYI, K., y JUNG, C. G., *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zurich 1951.

de amor. Si renuncia a la expresión marital es por amor a todos a los que quiere servir. Por eso el voto de castidad o de virginidad no es un voto en contra de la sexualidad ontológica sino, por el contrario, un voto de consagración a las relaciones interpersonales en cuanto servicio a los demás. Se deduce que los religiosos no pueden declarar tabú la sexualidad sin destruir el soporte humano que sustenta su madurez.

8.2.4 Relevancia ontológica de la feminidad y de la masculinidad

Tanto lo femenino como lo masculino revelan a Dios bajo matices propios que de otra forma nunca se manifestarían. De Dios no sabemos nada si no es a través del hombre mismo, imagen y semejanza suya. Por eso sólo conocemos de forma realmente humana y global a Dios si vemos a través de los ojos de la masculinidad y de la feminidad y por los valores que cada una de ellas expresan. Dios está más allá de los sexos. No es ni masculino ni femenino.

Si Cristo es la imagen del Dios invisible (Col 1,15) y mediante él la masculinidad consiguió su expresión más perfecta, en la Virgen María la tradición de la fe vio la Corredentora, la Madre de Dios y de la Iglesia, y la Comedianera. Gracias a ella la feminidad, bajo las formas de virgen, de esposa y de madre, consiguió su mejor tematización. Realizó, de forma arquetípica, la figura de la «magna mater» y de la mujer simplemente, y de esa manera reveló a Dios con valores que únicamente la feminidad podía realizar. Cristo resucitado y la Iglesia son considerados como esposo y esposa. La significación teológica de esta analogía es la misma que la de la feminidad respecto de la masculinidad. Sólo a través de estos modos diversos de ser y en mutua reciprocidad se realiza la perfecta revelación de Dios en el mundo. El uno es para el otro sacramento de Dios.

8.3 Elementos de teología de las relaciones sociales

Hemos considerado que las relaciones entre los hombres no deben ser de dominación sino de servicio. De ahí se sigue que todas las leyes y todo ejercicio de autoridad han de conservar el carácter de funcionalidad. Han de estar en función del hombre. Se sigue la falta de apoyo para un carácter ontocrático de la autoridad o para un carácter sagrado de las leyes. Las leyes codificadas no son divinas, sino creación del hombre y para servir al hombre. Por eso no se hizo el hombre para el sábado (leyes) sino el sábado (leyes) para el hombre (Mc 2,27).

El emperador no es Dios; por tanto «dad al César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21). El cristianismo secularizó de este modo el concepto de ley y todas las relaciones sociales. Las leyes son válidas entre hombres pero no rigen en las relaciones con Dios. Con él no rigen más que la libertad, la entrega, la confianza y el amor filial. Si el cristiano relativiza de este modo la ley no es por ello un anarquista o antinomista. Acepta también las leyes pues sin ellas no se mantiene una sociedad.

Pero comprende, de forma diversa, la función de las leyes. Las leyes deben estar al servicio. Y si esclavizan al hombre, éste debe considerarse soberano frente a ellas (cfr. Gal 5,1) aun cuando no frente a la responsabilidad y el deber de servir, de acatar y de respetar¹⁵. La autoridad no la posee uno por haber sido investido de ella, sino porque con su modo de vivir y relacionarse consiguió una profundidad tal que puede orientar a otros. La investidura confiere un poder que ha de ser legitimado por la autoridad.

(15) BORNKAMM, G., *Die christliche Freiheit*, en «Das Ende des Gesetzes», Kaiser, Munich 1963, 133-138; SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949, 163-165.

Cuando a la autoridad constituida le falta «autoridad» moral, se ejerce legalmente, pero degenera en «poder» que oprime y no sirve. La verdadera autoridad sabe respetar al otro, escucharlo, y jamás endurece la interpretación de la ley porque comprende la profundidad del misterio del hombre y la libertad de los dones del espíritu que sopla donde quiere, dones que trascienden la letra de la ley. La autoridad ejercida como poder y dominio que unidimensionaliza y encuadra a todos dentro de una misma concepción, aun cuando invoque continuamente la asistencia del Espíritu, como ocurre en diversos lugares con las autoridades eclesiásticas, por ese mismo hecho está demostrando que no reside en ella ese Espíritu. Si estuviese en ella el Espíritu, reinarían el respeto, la voluntad de servicio y no de dominación, la actitud de escucha y no de reducción al silencio de quienes piensan y actúan de modo diferente. La verdadera autoridad sabe acatar las diferencias y las acoge como formulaciones diversas del único misterio que nunca se agota en poderes o leyes.

Toda relación humana se realiza bajo el signo de la gracia y del pecado. Por eso la autoridad corre constantemente el riesgo de ser ejercida como poder, de degenerar desde el amor hacia una forma refinada de sometimiento del otro. Todas las relaciones humanas tienen la tendencia a organizarse en el sentido de una relación señor-esclavo: en el amor, en el matrimonio, en la amistad, en el trabajo, en la escuela, en la Iglesia y en la sociedad. Cristo enseñó el amor como forma de relación entre los hombres. Amor no es sentimentalismo de gestos como el abrazo, la sonrisa, el beso, la simpatía de unos con otros.

Amor, en el sentido neotestamentario, significa la capacidad de transformar las relaciones señor esclavo en relaciones fraternas. Cristo no quiso el sacro poder (Hierarquía) sino el sacro servicio (Hierodulia): «Los

señores del mundo mandan con poder sobre las naciones. Entre vosotros no debe ser así: el que quiera mandar, que sirva, y el que quiera ser el primero, que sea el último» (Lc 22,25-27). Tenemos aquí el sentido funcional y de servicio de toda relación que libera, en vez de legitimar una estructura de poder y de dominación¹⁶. Cristo quiso que los hombres no se llamasen entre sí siervos o señores, sino amigos y hermanos (cfr. Jn 13,15-19).

Este modelo cristiano de organizar la vida social en relaciones fraternas y por consiguiente igualitarias, aún no ha tenido, después de dos mil años, una concreción histórica ni en la sociedad ni en la Iglesia. La Iglesia asumió el modelo griego de poder, basado en una visión ontocrática y metafísica del mundo. Pero el mensaje de Cristo nos ofrece una medida crítica y una energía con la que intentar vivir fraternalmente la vida social, dentro de los conflictos insoslayables que la caracterizan.

(16) Cfr. STAUFFER, E., *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Munich 1959, 26-36.

Modos de realizar la dimensión respecto de Dios: las vocaciones

Todas nuestras reflexiones hasta aquí, tenían por objeto poner de relieve las múltiples dimensiones de la vocación del hombre, llamado a ser señor, hermano e hijo. Si ahora reservamos esta palabra vocación para expresar la relación específica del hombre con Dios, no pretendemos con ello insinuar que las dimensiones del hombre que tienen por meta la tierra o el hermano no estén incluidas en el concepto de vocación. Todo forma parte de la vocación humana integral. Y sin embargo la explicitación de la relación del hombre respecto de Dios puede ser llamada vocación por exce-

lencia. Por eso reservamos el término para este ámbito y lo tomamos en su sentido específico: Dios llama (vocación) y el hombre escucha y sigue la vocación de forma consciente.

Podemos decir que la vocación radical del hombre ante Dios es la de ser hijo en el sentido más profundo y ontológico del significado de esta palabra. No sólo el cristiano bautizado es hijo de Dios. Jesucristo reveló el carácter filial de todos los hombres ya que Dios es Padre de todos, y ama a todos, buenos y malos, como a sus hijos bien queridos (cfr. Mt 5,45). Por eso es dogma indiscutible y certeza segura de la fe cristiana que Dios «quiere salvar a todos y llevarlos al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4). A pesar del pecado original y del actual, Dios sigue comunicándose al hombre y haciéndole una propuesta, y esperando de él una respuesta en la responsabilidad.

El problema no es si el hombre «puede» o no salvarse. Dios siempre quiere su salvación y la ofrece a todos. El problema es si el hombre «quiere» salvarse. Por naturaleza está dotado de la capacidad de escuchar la Palabra de Dios. El problema no consiste en si hay o no hay una Palabra de Dios para el hombre. Existe y se la ofrece siempre. El problema se plantea acerca de si el hombre está dispuesto a oírle o no. Todos cuantos responden con la sinceridad de sus corazones, constituyen el Pueblo Santo de Dios, hombres elegidos de entre todos los pueblos y de todas las religiones, aun de entre los ateos de buena voluntad que buscan la verdad y siguen los imperativos de su conciencia (cfr. LG n. 14.16). El poder de responder ya es un don de Dios y una gracia de salvación operando en la historia.

Todos están llamados a la santidad, es decir, todos deben buscar a Dios, abrirse filialmente a él y caer ante él de rodillas. Si el hombre se cierra se está volviendo contra sí mismo; construye un camino que va

descaminado porque no conduce al punto omega y al Reino.

El hombre se siente continuamente interpelado por Dios; está siendo constantemente llamado e interpelado «muchas veces y de muchas maneras» (Hbr 1,1). En primer lugar, cada persona individual por medio de la conciencia. Después, de modo oficial y público por medio de las religiones, especialmente reflejadas en la Iglesia, comunidad de los fieles. Por la vocación, Dios se dirige directamente al hombre, aun cuando su mensaje le llegue siempre mediatizado por la vida, por la historia o por otros canales.

Pero es siempre el hombre el aludido y quien tiene que responder. A cada propuesta corresponde una respuesta. De ello se deduce la responsabilidad de escuchar y de responder positiva o negativamente; de eso depende la salvación o la perdición del hombre. Si Dios habla, ¿dónde podemos oírlo?

9.1 Reflexiones teológicas en torno a la conciencia y a la historia como lugares de la revelación de Dios

No hay que imaginarse la revelación de Dios como algo milagroso, como si Dios interviniese dentro de la historia del mundo¹. No se excluye esto, pero no es el modo normal y común como Dios se revela y comunica su Palabra. Tampoco ha de pensarse esa palabra como un oráculo ni como un acervo de verdades y de soluciones prefabricadas para todos los problemas del mundo. La Palabra de Dios no nos dispensa de pensar, tantear, buscar, esperar, tomar decisiones.

(1) Véase todo el número de la REB de marzo de 1972, *Revelação e Sinais dos tempos*, especialmente los artículos del Profesor Emmanuel Carneiro Leao, pp. 92-101, y los de Boff, L., pp. 26-41.

9.1.1 La historia como revelación

La revelación y la Palabra de Dios se dan en la historia, mas ¿cómo en la historia? ¿Crean una historia sagrada dentro, al lado, por encima o en la profundidad de la historia profana? Si consideramos atentamente los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento, tal como lo lleva haciendo desde hace más de 50 años la exégesis seria², se descubrirá en ellos la estructura de la revelación de Dios. La revelación de Dios se da dentro de la vida y de la historia humana.

El hombre se enfrenta con la vida, con su pasado, presente y futuro; busca un sentido último y transcendente a todo. En los hechos que vivencia personal y comunitariamente, no ve únicamente la dimensión política, económica, ideológica, etc., sino que indaga en ellos un sentido que le diga algo y que le sea absolutamente importante. Es una especie de voz que surge de las profundidades de una realidad, una voz que no es igual ni se sitúa en el horizonte de las demás voces, sino que emerge de la globalidad de la realidad.

La Revelación es un modo de considerar la historia única que vivimos, pero a partir de la Última Realidad, descubierta y descifrada como sentido último de la realidad. La fe judeo-cristiana llamó a ese sentido radical, no «fuerza impersonal» o «cósmica», sino Dios, Padre y Amor, y el Nuevo Testamento de Jesucristo lo llamó Sentido (Logos, Verbo) hecho carne y habitando entre nosotros (Jn 1,14). La historia de la salvación no es una historia dentro de la historia, sino la misma historia vista a partir de su Sentido Último, revelado como Dios.

(2) Es ejemplar el trabajo de VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, I, II, Sígueme 1971 y 1976; MESTERS, C., *A concepção bíblica da Palavra de Deus*, en REB 29 (1969) 13-37; SCHLETTE, H. R., *Epiphanie als Geschichte*, Munich 1966.

Dios se comunica constantemente con los hombres. A pesar del pecado original, Dios continúa amándolos y deseando su salvación. Quiere esto decir que nunca deja de autocomunirse y autorrevelarse a los hombres y de hacerles una permanente pro-puesta que aguarda una res-puesta. La historia de la propuesta divina y de la respuesta humana constituye el proceso de la historia de la salvación y simultáneamente también el de la historia de perdición. Las religiones del mundo suponen intentos y reacciones humanas ante la propuesta de Dios; por eso, a pesar de los errores que puedan contener, no son meramente naturales sino que nacen de una respuesta dada a una propuesta sobrenatural y divina previa. Y esa respuesta ya viene impulsada por la propuesta, ya que ha sido provocada por ella.

La Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento refleja el testimonio ejemplar y privilegiado de cómo los hombres escucharon la Palabra de Dios desde la fe (Palabra que era su Revelación). La escucharon de forma tan perfecta que la comunidad de fe la juzgó canónica, es decir, normativa y ejemplar para todos los hombres «oyentes de la Palabra» de Dios³.

Quizás un ejemplo de lo que puede hoy ser, en la vida y en la historia, el proceso revelador de Dios nos muestra dónde y en qué horizonte de comprensión debe ser situado. Imaginemos a alguien puesto en una situación en la que debe tomar una decisión importante para su vida: elección de una vocación, de una profesión o de un(a) compañero(a) de por vida. Generalmente las personas entran en una especie de crisis.

(3) Cfr. mis estudios: *Tentativa de solução ecumenica ao problema da inspiração e da inerrância*, en REB 30 (1970) 648-667.

Ven varias posibilidades y las posibles consecuencias de la decisión que tomen. Surge la inquietud; no se puede permanecer en la indecisión. Se piensa y se repiensa, se pesan y sopesan argumentos, se consultan amigos y consejeros. En realidad se trata de algo de gran importancia. Nadie podrá sustituir en la decisión, ni el consejero ni ninguna otra autoridad exterior o superior. La ansiedad puede ir aumentando cada vez más; la crisis se agudiza y va acrisolando a la persona para que asuma los riesgos de una decisión. Tras cierta maduración, surge una decisión firme a favor de la vocación o del compañero(a) con quien caminará junto(a) por la vida.

Esa decisión equivale a una voz que emerge de las profundidades y de la globalidad de la situación. No es un oráculo misterioso, ni nos dispensa de reflexionar y tantear, pero nos colocó ante una situación en la que nos sentimos enfrentados a una perspectiva última. Aunque siga en pie el equilibrio de las posibilidades, surgió en nosotros el vigor para una decisión con todas las consecuencias y también con todas las posibilidades de error implícitos en ella. Esa decisión elimina las ansiedades y nos hace salir de la crisis. En esa situación el hombre fue oyente de la Palabra de Dios, que se hizo escuchar desde dentro de la situación como sentido, como algo que me alude definitivamente y desafía mi conciencia. Ahí aparece la responsabilidad y el hombre se define a sí mismo ante la vida y ante el Sentido que latentemente es Dios.

La Palabra de Dios es una estructura de la misma vida porque el hombre, ontológicamente y por su estatuto creacional, es un oyente-de-la-palabra-de-Dios. Puede oír la perfectamente o cerrarse a ella. Ella nos sale al encuentro en la cotidianidad, en los momentos de crisis y decisión, lo mismo que en los momentos de gozo tranquilo cuando se viven los resultados y decisiones tomados en la fidelidad a un camino o

proyecto de vida. La historia es, por tanto, el lugar de la revelación de Dios.

Si, como dijimos anteriormente, Dios todo lo penetra y circunda, queda de manifiesto que todo cuanto existe es patencia de Dios, es teofanía divina, es revelación y Palabra de Dios. Tarea del hombre es aguzar el oído y captar a Dios, siempre presente entre las cosas. La conciencia es el tímpano de su vibración y captación.

9.1.2 *La conciencia como audición de la revelación*

Quizás mediante algunos ejemplos podamos aclarar mejor cómo la conciencia es el lugar de captación de la revelación o de la Palabra de Dios. El año 310 el emperador romano Maximiliano manda diezmar una unidad de soldados cristianos en el campo de batalla porque se habían negado a matar cristianos inocentes. Los supervivientes escriben al emperador:

«Nosotros somos tus soldados, Emperador. Sin embargo, con toda libertad confesamos que antes somos siervos de Dios. A ti te prestamos el servicio militar. A Dios le prometemos no hacer nada malo. No podemos obedecer al Emperador de tal modo que ofendamos a Dios, que es también tu creador aunque tú lo niegues. En primer lugar hacemos juramento a Dios, después al emperador (*Juravimus primum in sacramenta divina, juravimus deinde in sacramenta regia*). Mira, Emperador: Tenemos nuestras armas en la mano y sin embargo no oponemos oposición alguna. Preferimos morir a matar. Preferimos ser ejecutados como inocentes a vivir con la conciencia cargada»⁴.

Mil quinientos años después, el 3 de febrero de 1944, otro soldado cristiano escribe a sus padres:

(4) *Passio Agaunensium*, 9.

«¡Queridos padres! Hoy tengo que comunicaros una noticia muy triste. He sido condenado a muerte por haberme negado a ejecutar prisioneros rusos indefensos. Prefiero morir a llevar toda la vida sobre mí conciencia la sangre de inocentes. Sé que aunque va a ser duro para mí y para vosotros, vosotros me comprenderéis. Fue mamá la que me enseñó a seguir siempre antes la voz de la conciencia y después las órdenes de los hombres. Ahora ha llegado la hora de vivir esa verdad. Rezad por mí. Os agradezco cuanto hicisteis por mí desde muy pequeño. Perdonadme y pedid a Dios por mí. Vuestro hijo, Alfredo»⁵.

¿Qué fuerza fue la que en estas dos pequeñas historias dio el valor a los soldados romanos y al soldado alemán en el frente de batalla para poder actuar así? ¿Qué voz fue esa que aconsejó antes morir que matar? ¿Qué poder posee esa voz interior hasta el punto de vencer el miedo natural a la muerte?

Es la voz de la conciencia. Cada hombre la escucha resonar dentro de sí y jamás podrá reducirla al silencio. Está dentro del hombre; viene del corazón. Y sin embargo lo supera todo; es anterior a las leyes. Hay acciones que claman al cielo, o mejor, llaman al infierno. Se dan hechos criminales tales como quemar inocentes, explotar la miseria y la necesidad del pobre, que, independientemente de las leyes justas o injustas, exigen una condena. Una voz interior, inapelable, nos exige esa condena. Podemos huir como Caín pero ella continuará sonando leve o fuertemente, y constantemente.

El malvado huye aun cuando nadie lo persiga. ¿Por qué huye? ¿De dónde le viene ese miedo y pavor? ¿Quién es ese que ve el interior del corazón y para

quien no existen habitaciones ocultas ni secretos? De nuevo es la conciencia. Ella juzga, amonesta, premia y castiga. Ya los sabios antiguos decían: «La conciencia es Dios dentro de ti, a tu lado y contigo». Todo hombre percibe que la conciencia es mayor que él mismo. El no tiene poder sobre ella; no la creó y no puede destruirla. Pero puede desobedecerla, negarla, violentarla. Pero hacerla callar, no puede.

La existencia en nosotros de la conciencia nos eleva por encima de nosotros mismos y nos sitúa ante el que habla en nosotros, Dios. La conciencia que nos llama al bien, nos convoca a la responsabilidad o apela constantemente para que nos abramos a los otros, es la voz de Dios que nos alcanza. Y nos alcanza a través de situaciones, personas, cosas y hechos que nos provocan y despiertan a esos valores cuya negación significa nuestra propia deshumanización y perdición. Esa voz resuena inmediatamente en el interior de cada hombre y siempre nos llega, sin embargo, mediatizada por la vida y por situaciones que nos envuelven y provocan en nosotros una toma de posición. Esa voz es tan importante que Pablo pudo decir: «Todo lo que no se haga con convicción, es decir, según la conciencia, es pecado» (Rom 4,23).

Por eso constituye la norma inmediata de nuestras acciones. No es anterior la ley ni la orden del superior civil o religioso, sino la conciencia, como norma interior y última instancia. Ella es intocable y suprema. Hasta Dios la respeta y juzga a cada cual según la sinceridad de su conciencia. El respeto que se le debe es tan grande que hasta una conciencia invenciblemente errónea debe ser escuchada y seguida. El Concilio Vaticano II enseña claramente:

«Aun cuando cometa invenciblemente el error, no pierde dignidad» (GS n. 16; DH n. 2).

Tiene una conciencia invenciblemente errónea, quien buscando con sinceridad y esfuerzo, preguntan-

(5) *Letzte Briefe zum Tode Verurteilter aus dem europäischen Widerstand*, editado por P. MALVEZZI y G. PIRELLI, Zurich 1955, 229p.

do, estudiando, cuestionándose a sí mismo y criticando sus propias convicciones íntimas, aun así cae en error. Quien hiciere todo esto, tiene derecho a ser respetado y oído en sus convicciones, y a actuar en consecuencia.

Una conciencia semejante puede llevar a conflictos privados y sociales. Su voz puede manifestarse de forma tan alta y potente que exija la protesta, la renuncia a la seguridad y el riesgo de la propia fama y de la vida. Los apóstoles presos y torturados decían a las autoridades policiales romanas: «No podemos dejar de proclamar a Jesucristo y lo que vimos y oímos de él» (cfr. Hch 3,20). Pablo, contando los sufrimientos, los azotes, las torturas y amenazas de muerte por las que pasó, exclamaba: «¡Ay de mí si no evangelizo!» (1 Cor 9,16). Y San Pedro consolaba a los cristianos perseguidos en razón de su conciencia cristiana, diciéndoles: «Es una gracia el que uno, por motivos de conciencia ante Dios, soporte ofensas inferidas injustamente» (1 Pe 2,19).

9.1.3 *Necesidad de la crítica: el mal provocado por la buena conciencia mal informada*

Seguir la propia conciencia es un derecho fundamental de todo hombre pues a través de ella es como oye la llamada y la Palabra de Dios. Sin embargo el hombre no está solo en este mundo. Su conciencia está situada dentro de un contexto humano e histórico que la somete a su influjo. La carga atávica acumulada en su inconsciente personal y colectivo, la familia y la sociedad, la marcan profundamente. La educación intenta moldearla, no siempre con éxito. Las informaciones recibidas por todos los canales pueden formarla tanto para bien como para mal. La conciencia puede identificarse con las convicciones sociales y la escala de valores de una ideología vigente.

La conciencia que pretenda ser veraz deberá forzosamente ser crítica; deberá preguntarse a sí misma si lo que escucha es la voz del sistema, del superego social, de la moda, de las convenciones, de los periódicos, de las informaciones de la radio y de la TV, o si realmente es la voz de los imperativos que resuenan en su interior y llegan del corazón de una situación. Todo hombre puede errar trágicamente con la mejor de las voluntades. Ya observaba Pascal: «Nunca hacemos el mal tan perfectamente como cuando lo hacemos con buena conciencia». Y Camus, reflexionando sobre los equívocos de la obediencia ciega, ponderaba: «La buena voluntad puede causar tanto mal como la mala voluntad, cuando no esté suficientemente bien informada».

Podemos hacer frente y combatir la mala voluntad, porque se presenta al descubierto. La buena voluntad mal instruida y sin la crítica de la razón, engaña por las apariencias. Puede producir el peor de los males aun cuando la persona tenga la intención de hacer el bien, pero ingenuamente no se cuestione. De modo especial encontramos una falta semejante de espíritu crítico entre religiosos y cristianos fieles al sistema católico. Toda su educación los encaminaba al acatamiento sin limitaciones de la autoridad, tanto civil como religiosa. Hacer la voluntad del superior, se pensaba, es cumplir la voluntad de Dios y escucharla por boca de sus hombres. El que Dios hable de modo infalible por medio humano llega a ser un dogma católico, pero únicamente en casos especialísimos; en esos casos la suprema autoridad del Papa es infalible. Pero únicamente cuando cumpla previamente una serie de condiciones indispensables: que sea un asunto de fe y moral; que se dirija a la Iglesia universal; que lo haga de modo irreformable y manifestando explícitamente tal intención.

En esos casos, que son poquísimos en la historia de la Iglesia, es una autoridad humana infalible. En otros casos puede errar y de hecho ha errado aparatosamente. Ejemplos históricos no faltan.

Hace años se publicó en Alemania un índice de masacres humanas desde el año 325 hasta el 1912⁶. Las cifras son estremecedoras: Aproximadamente unos 24.321.000 hombres fueron asesinados por no-cristianos que, seguramente en muchísimos casos mataban o actuaban obedeciendo órdenes de arriba que no cuestionaban críticamente. Cerca de 17.390.000 fueron exterminados por cristianos, tal vez de buena fe y carentes de una conciencia crítica. Ténganse presentes las cruzadas, las absurdas cruzadas de niños, las luchas religiosas en la época de la reforma y todavía hoy los atentados en Irlanda.

Después de ese 1912 tuvieron lugar las dos grandes guerras, la guerra de Corea y la del Vietnam e innumerables guerrillas. Un ejemplo clásico de conciencia sin crítica y que se identificó totalmente con el sistema vigente, lo tenemos en la figura de Rudolf Hess. Había sido jefe del campo de concentración de Auschwitz, y ordenó la matanza de 2,5 millones de judíos. Apresado en 1945, fue entregado para ser juzgado en Polonia. En la cárcel de Cracovia escribió con toda calma, en una caligrafía impecable, su autobiografía de asesino de millones de personas⁷. En 1941 Hess comunica que Hitler había determinado el exterminio de la raza judía. Recibe órdenes de preparar las cámaras de gas y presidir personalmente los exterminios en masa. En su autobiografía escribe Hess:

«La orden parecía un tanto extraña y monstruosa, y sin embargo su fundamentación me pareció cierta.

Jamás la puse en cuestión. Recibí la orden y tenía que ejecutarla. Si ese exterminio de judíos era necesario o no, era algo sobre lo que no emití ningún juicio... Lo que el Führer mandaba... era siempre cierto»⁸.

En el otoño de 1941 fue liquidado en la cámara de gas el primer grupo, unos 900 oficiales rusos. Hess asistió a la macabra escena provisto de una máscara antigás. Los 900 entraban pensando que iban a tomar un baño en las duchas; de hecho era así como se presentaban a sus ojos las cámaras de gas, como duchas de baño. Se cierran las puertas con cerrojos. A la primera emanación de gas, centenares de hombres gritan: ¡Gas! ¡Gas! Siguen gritos infernales. Las puertas resisten. Unos momentos más y sólo queda un montón de cadáveres.

«La muerte en masa de los prisioneros rusos no me provocó ningún problema de conciencia. Era una orden y debía ser cumplida»⁹.

No pensemos sin embargo que Hess fuera un tarado de la peor especie. Los análisis psicológicos y los estudios sobre su autobiografía lo presentan como absolutamente normal: un hombre de orden y de disciplina, buen padre de familia. El profesor Martin Broszat, del Instituto de Historia Contemporánea de Alemania, comentarista de la obra de Hess, observa: «Tenemos aquí un caso sin paralelo de alguien que se identificó totalmente con el orden vigente, con el jefe y con el sistema, que practicó los mayores crímenes contra la humanidad con la mejor de las conciencias»¹⁰. El mal alcanza así su más perfecta forma, y el hombre el grado más elevado de alienación. Y eso únicamente por carecer de actitud crítica. No examinó ni cuestionó si su conciencia era verdadera o errónea.

(8) Ibid., 120-121.

(9) Ibid., 122.

(10) Véase BOFF, L., *O mal na sua forma mais perfeita*, en «Vozes» 65 (1971) 161-163.

(6) LUDWIG, G., *Massenmord im Weltgeschehen*, 1951, 14-41.

(7) *Kommandant in Auschwitz*, Stuttgart 1961.

Todos tienen el derecho de seguir su conciencia errónea con tal que siempre intenten formarse e informarse, mantener una actitud crítica y una permanente disponibilidad a aprender. Lo importante no es saber mucho. Más importante es poseer la capacidad de aprender siempre y mantenerse abierto a las nuevas realidades. Sólo cuando se haya hecho todo eso, se podrá tranquilamente seguir la propia conciencia, aun la errónea. Hay omisiones que reciben del juez eterno una condenación absoluta:

«Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión y no te servimos? En verdad os digo que cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeños, a mí me lo hicisteis. Y éstos irán al suplicio eterno...» (Mt 25,44-46).

Estos condenados no se habían cuestionado si quizás, bajo la capa del anonimato, se escondía el mismo Dios y Jesucristo. Si Dios se hubiese presentado al descubierto por cierto que lo habrían servido. La omisión los perdió.

Identificarse con los valores y voluntades de un sistema político y aun eclesiástico, sin reservarse la actitud crítica y la libertad que Cristo nos conquistó y que debemos defender, es señal de inmadurez espiritual y característica de todo pensamiento ideológico. Ya Kant, en su opúsculo «¿Qué es la Ilustración?» anotaba irónicamente:

«¡Qué fácil es ser espiritualmente inmaduro! Tener un libro que piense por mí, un confesor que se posea de mi conciencia en mi lugar, un médico que establezca la dieta por mí. Así no necesito preocuparme por nada. ¡Basta con pagarle a alguien! Y siempre habrá personas que se adjudiquen, en sustitución de otros, semejantes negocios repugantes»¹¹.

Y esos otros, al crecer las instituciones y la intercomunicación humana, se multiplican cada vez más. Crecen de ese modo cada día los peligros que el hombre corre de alienar su conciencia, de hacer la regresión de persona a masa. Política y religiosamente la actitud del hombre-sistema es muy peligrosa pues, en nombre de ese mismo sistema, se pueden hacer y justificar los peores males. El mismo Cristo fue víctima de la buena voluntad mal informada y acrítica de los judíos. Pensando hacer un servicio a Dios mataron, por un horrible equivoco, al mismo Hijo de Dios.

Es que Cristo, con su «nueva doctrina» (Mt 1,27), con su valentía al denunciar la rigidez opresora del sistema religioso tradicional (Oisteis que se dijo a los antiguos; yo, sin embargo, os digo...), ponía en dificultades la seguridad y los fundamentos del orden vigente. Según éste, todo el que sirve al sistema es bueno. Y quien protesta contra él es inmediatamente difamado como alguien que subvierte al pueblo (Lc 23,2.5).

La conciencia es el órgano mediante el cual Dios habla individualmente al corazón de cada persona. En eso reside la radical dignidad del hombre y su inviolabilidad, pues está en contacto con el Misterio absoluto, no manipulable y sacrosanto. Para que la conciencia pueda seguir siendo lo que debe ser, necesita de una crítica diáfana ya que puede ser manipulada subrepticia e inconscientemente. Si sigue siendo crítica podrá discernir la voz de Dios por entre el vocerío de los tiempos.

9.2 La vocación del hombre a entrar en la Iglesia, lugar público de la revelación

Si el hombre debe seguir la voz interior de su conciencia porque es la voz de Dios, debe también seguir la voz de Dios que habla desde fuera de él, por medio de la comunidad de fe, la Iglesia. Antes que nada, y de

(11) Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1967, 55.

forma definitiva, Dios ha hablado a los hombres en Jesucristo. El era la Palabra de Dios que puso su tienda entre nosotros (Jn 1,14). Quien hablaba con Cristo dialogaba con Dios (Jn 14,8). Cristo era el Sacramento del Padre, es decir, era la mejor expresión humana del Padre hasta el punto de ser uno con él. Al ascender al cielo, esa función reveladora y explicitadora de Dios pasó a la Iglesia.

Así como Cristo era el sacramento del Padre, la Iglesia es el sacramento de Cristo¹². Por su medio, Cristo adquiere forma concreta en el mundo. Quien vive en la comunidad de fe que es la Iglesia, vive en Cristo. Al decir esto no pretendemos sacralizar ni legitimar todo cuanto existe en la Iglesia. La Iglesia tiene el cometido de ser sacramento de Cristo y debe realizarlo constantemente. Debe cuestionarse si sus instituciones, su lenguaje, sus ritos, sus cánones dogmáticos, cumplen la tarea fundamental que le está encomendada; presentizar en el mundo a Cristo y su causa liberadora. Por ello ha de someterse a sí misma a una crítica permanente con el fin de purificarse, acrisolarse y hacerse cada vez más transparente al misterio de Cristo. De esa manera será «Quasi divina revelatio», como se decía en tiempos del Vaticano I.

Todo hombre que oye la Palabra de Dios y sigue con sinceridad su conciencia es un cristiano, pero todavía anónimo y latente. Sin embargo está llamado a profesar y testimoniar a Dios en la publicidad del mundo y a dar forma concreta y comunitaria a su adhesión a Dios. De ese modo surge la Iglesia, comunidad de los fieles. En la raíz de la Iglesia está la fe.

(12) BOFF, L., *Die Kirche als Sakrament*, Paderborn 1972; Id., Concilio Vaticano II: *Igreja-Sacramento-Primordial*, en «Vozes» 58 (1964) 881-912.

No son los dogmas, los ritos, las fórmulas y los cánones los que producen la fe. Es más bien la fe la que produce los cánones, las fórmulas, los ritos y los dogmas, y la que, por medio de ellos, halla su expresión. Comúnmente no son los milagros los que producen la fe sino la fe la que produce los milagros.

Sin la fe la Iglesia no subsiste en cuanto entidad teológica. A través de la fe vivida concretamente en sus expresiones externas es como la Iglesia se convierte en una «señal alzada entre las naciones», con el objeto de invitar a los hombres a profesar públicamente a Dios y a Jesucristo.

9.3 El sentido de ser cristiano explícito hoy

Si todos los hombres que escuchan la Palabra de Dios que se hace oír dentro de la vida son cristianos, aun cuando latentes, ¿qué significa entonces ser cristiano patente? Ser cristiano patente o explícito significa, tal como lo insinúan las palabras patente y explícito, haber experimentado un crecimiento en la conciencia de la realidad religiosa. Ser cristiano patente es poder vivir dentro del horizonte de conciencia que contempla toda la historia humana como una historia de salvación y como historia del misterio de Cristo, que actúa ayer, hoy y mañana. El cristiano explícito es, por vocación, católico; con ello queremos decir que ve y contempla todas las realidades, aun las más distantes y diversas, como manifestaciones de Dios y de Cristo. Nada le es ajeno. Descubre la identidad del misterio divino y de Cristo en las diferencias de religión, de cultura, de lengua y de tiempo. Nada hay al margen de Dios o de Cristo. El mismo infierno no queda fuera de Dios y de Cristo. De este modo el cristiano explícito es un católico, y es un espíritu universal.

No se afirma con esto que acepte todo y no mantenga su espíritu crítico. Rechaza y se debate, porque,

aunque todo reposa en el misterio de Dios y de Cristo, se da también la respuesta humana fallida y ambigua. Por el hecho de haber sido capacitado para ver a Dios y a Cristo en el hombre, en el animal, en el leño o en el trozo de barro, no va a comer el barro. Hay articulaciones que no revelan adecuadamente el misterio divino, que cosifican a Dios o manipulan al Transcendente a favor de la voluntad de poder humana. Con ello no se quiere insinuar que queden al margen de Dios, sino que no permiten a Dios ser Dios y al misterio ser misterio, en la forma que la llegada del misterio mismo se lo sugiere e indica al hombre.

El cristiano explícito profesa además en publicidad universal el sentido radical del mundo y del hombre. Ese sentido se manifestó en la historia y de forma definitiva en el camino de Jesús de Nazaret muerto y resucitado. No se nos han prometido la muerte y la aniquilación del mundo, sino la total eclosión de lo que ya descubrimos en él como valor y bondad. Aun lo que parecía un antivalor aparece en Cristo con sentido y con futuro. El muerto, el ofendido y derrotado, el que ha sufrido injusticia y el último de la tierra alcanza y posee su puesto ante Dios. La resurrección nos lo reveló por medio de aquél a quien Dios mismo había abandonado (Mc 15,43), por medio de aquél que se convirtió en maldito según la ley (Dt 21,23; Gal 3,13; Hbr 4,15); ése fue el que resucitó alcanzando con ello el máximo de hominización y divinización. Al cristiano no le preocupa ni interesa tanto el pasado cuanto el futuro; éste no será repetición del ayer, sino verdaderamente un mañana en el que Dios será totalmente Dios en todas las cosas, y el mal, el dolor, la alienación del pecado y de la muerte habrán pasado definitivamente.

La vivencia coherente de esta visión implica un hombre nuevo y renovado, liberado ya de la carga excesiva del pasado y abierto a la novedad cotidiana

de Dios. En nombre del Reino futuro se opone a los reinos presentes que se absolutizan y pretenden presentarse como la respuesta al problema humano, ya sean reinos de tipo político, ideológico, científico y hasta religioso.

Esta perspectiva de futuro hace que el cristianismo sea un atractivo permanente para los seres humanos, y en especial para los mejores espíritus y las inteligencias más exigentes. A pesar de la mediocridad de la Iglesia institucional, de sus hombres y de sus doctrinas, el cristianismo mantiene constantemente la fascinación que heredó de Jesucristo: la perspectiva radical, la dimensión de futuro, y el anuncio de un resultado feliz para el hombre y para el cosmos.

De esta manera, el cristiano, como Jesucristo, es por excelencia un hombre de la reconciliación universal. Todas las tensiones y diferencias son contempladas desde una unidad más profunda, la del misterio de Dios y de Cristo que se manifiesta y actúa a través de todo. No pretende nivelar ni homogeneizarlo todo, sino que intenta percibir la identidad divina en la diversidad de sus articulaciones y manifestaciones, respetándolas como rostros nuevos, mediante los cuales aquélla se manifiesta y comunica al mundo. Si critica y acrisola lo que asume, no lo hace con el objeto de rechazar, sino para que todo sea, dentro de su peculiar diferencia, cada vez más transparente y límpido respecto al Misterio único de Dios y de Cristo.

9.4 Vocaciones dentro de la Iglesia

La Iglesia es un cuerpo que posee muchas funciones. En ella todos disponen de su carisma, unos de una forma, otros de otra (1 Cor 7,7; cfr. 12,7). «Así como cada cual recibió su carisma, de igual modo ha de servir al otro como buen administrador de las multiformes gracias de Dios» (1 Pe 4,10). Carisma, por expresarlo de alguna manera, significa fundamental-

mente un servicio¹³. De ahí que todos posean su servicio y ejerzan su función. Unos son llamados para un servicio determinado, otros para otro y todos reciben la vocación de vivir la reconciliación de Cristo y por lo mismo la vocación a ejercer su sacerdocio.

Cada cual ha de auscultarse a sí mismo y descubrir cuáles son las aptitudes que Dios le dio y cómo puede ejercerlas a su vez en beneficio de los demás. Algunos recibirán el Carisma (aptitud, servicio) de presidir la comunidad en el culto; otro, el de ser un buen predicador (profeta); otro, el de administrar los bienes. La mayoría está llamada a vivir, no simplemente el matrimonio, sino el matrimonio cristiano. Este se sitúa a una dimensión más profunda que el de una simple boda.

El amor matrimonial cristiano no se vive únicamente como símbolo de entrega mutua y de unión de dos vidas, sino como símbolo del amor de Dios a toda la humanidad y especialmente para con la Iglesia, esa porción de humanidad más consciente de su vocación en Cristo hacia Dios. Existen también algunos que experimentan a Dios, a Jesucristo y su gracia de manera más radical y profunda. Viven esa exigencia sea solos (los anacoretas), sea comunitariamente. Forman la porción de la Iglesia llamada con el nombre de religiosos. Se trata de una vocación especial porque significa de modo más penetrante los valores divinos. Sobre estos temas queremos extendernos algo más.

9.5 El sacerdocio: vocación y misión de todos los seglares en maneras diversas

Decir que el cristiano explícito debe ser, a imitación de Jesús, un hombre de reconciliación universal

(13) Véase la obra fundamental de HASENHUTTL, G., *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Herder, Freiburg 1969.

es situarse ya en el corazón de la esencia y del sentido del sacerdocio¹⁴.

Estamos demasiado habituados a pensar el sacerdocio como cualidad de un determinado grupo social, los «sacerdotes», que tienen como misión el servicio del culto y de la palabra sagrada, en tanto que los seglares la tienen en la profanidad del mundo. Olvidamos sin embargo que, a partir de Jesucristo, el sacerdocio ya no es específico de un grupo sino una dimensión de todo hombre cristiano. Existe una tarea sacerdotal que ha de ser realizada por todos: la reconciliación, la mediación y la unión de los hombres entre sí y con Dios. Jesús no fue sociológicamente un sacerdote. Fue un laico. Y sin embargo el Nuevo Testamento lo nombra sacerdote por el hecho de haber ejercido una función reconciliadora entre los hombres, redimiéndolos y elevándolos a la más alta unidad entre sí y con Dios. En razón de tal gesto puede ser llamado en justicia sacerdote, y aún más: Supremo y definitivo sacerdote. A este nivel de reflexión, el sacerdote no puede definirse por contraposición al laico, pues también el seglar es sacerdote. Tal vez nada caracterice más exactamente al seglar que su sacerdocio. Por esa razón, en lugar de reflexionar sobre la misión y las tareas de los seglares, abordaremos el sacerdocio como tema fundamental y horizonte más amplio dentro del cual se comprende la vocación del seglar.

(14) La bibliografía sobre el tema forma por sí sola una biblioteca. Queremos destacar dos colecciones de estudios de la más alta calidad y actualidad: *Teología del Sacerdocio* I-IV, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos (Instituto Juan de Avila), Ediciones Aldecoa, S.A. (Diego de Siloe 18, Burgos-España) 1972; *Der priestliche Dienst* I-VI (*Quaestiones Disputatae*, 46-48), Freiburg i. B., 1970ss. Véase en particular la riquísima bibliografía recogida por Juan Esquerda Bifet al final de cada volumen de «Teología del Sacerdocio».

La palabra «laico» viene de «laos», «laikós» que, en griego significaban pueblo y miembro del pueblo. En la medida en que son miembros del pueblo de Dios, también el Papa, los obispos y los ministros presbiterales son laicos. Todos participan del sacerdocio reconciliador de Cristo y lo realizan dentro del contexto de la humanidad y de la Iglesia de modos diversos.

Si decimos que el sacerdocio consiste fundamentalmente en una función reconciliadora, percibimos entonces con inmediatez, su profunda inserción en los anhelos del misterio del hombre. En efecto, el sacerdocio implica una radicación antropológica que es conveniente poner de relieve en una época de crisis de identidad y de sentido del sacerdocio¹⁵. El sacerdocio no es algo inventado por los hombres o caído del cielo sino que emerge de las raíces más profundas de la vida humana al elevarse hacia Dios.

9.5.1 Estructura antropológica de promesa y esperanza en el sacerdocio

El sacerdote es mediador entre dos realidades que están separadas o que se hicieron extrañas pero que deben y pueden estar unidas. Toda religión implica en su estructura la dimensión de lo «fascinsum», que fascina, atrae y llama a la unidad. A la vez se hace sentir la estructura de lo «tremendum», que aparta, hace huir, nos juzga y nos convence de pecado. La experiencia religiosa atestigua lo totalmente Otro (tremendum) y lo totalmente próximo (fascinsum), la gracia y el juicio. Hace caer en la cuenta de la existencia y del imperio, de la violencia y la división, y

(15) Cfr. KASPER, W., *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, en «Glaube und Geschichte», Mainz 1970, 371-387, espec. 373-374. (Existe traducción castellana «Fe e historia», Sígueme 1974). GUERRA, M., *La representación de la divinidad, esencia del sacerdocio tónico-místico*, en «Teología del sacerdocio», 2, 285-309.

al mismo tiempo hace oír la voz que invita a la verdad, al bien y a la comunión. Esa misma dualidad está presente en lo profano y en lo sagrado.

Para Durkheim (1848-1917) «no existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas la una de la otra como estas dos categorías de lo sagrado y lo profano»¹⁶. Según él, el paso de una a otra implica una verdadera metamorfosis. Hoy ya no se acepta esa dualidad en cuanto oposición, por demasiado simplista, pero sigue siendo válida la verificación de una dualidad y de una diferencia. Los estudios de G. van der Leeuw¹⁷ y especialmente los de Mircea Eliade¹⁸ vinieron a matizar las intuiciones de Durkheim. Lo que constituye lo sagrado es la experiencia religiosa hecha en contacto con lugares, tiempos y situaciones, de tal manera que esos lugares, tiempos o situaciones adquieran una función sagrada. «Al manifestar lo sagrado cualquier objeto, se convierte en algo distinto sin dejar de ser él mismo, ya que sigue participando del medio cósmico circundante. Una piedra consagrada sigue siendo una piedra; aparentemente nada la distingue de las demás piedras. Pero para aquél para quien esa piedra se revela como algo sagrado, su realidad se transmuta en una realidad sobrenatural. Dicho con otras palabras: para quien esté asumido por una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía»¹⁹.

(16) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1937, 53.

(17) *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956².

(18) *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama 1973, 21.^a ed.; «Traité d'Histoire des Religions», Paris 1964.

(19) *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama 1973.

El que vive una experiencia religiosa cristiana supera la dualidad entre lo sagrado y lo profano, y en tanto mayor grado cuanto más profunda sea esa experiencia. Por eso el místico vive la reconciliación del mundo: todo, el bien y el mal, la vida y la muerte, está religado a su Principio transcendente.

Todo hombre en el fondo intenta durante su vida superar la realidad sentida y vivida como alienante y dividida en sí misma. Todos buscan, consciente o inconscientemente, la reconciliación de su corazón y del mundo circundante.

El sacerdote es aquella persona que tematiza este profundo anhelo de la humanidad. El se propone la diaconía de la concordia. Hace de la paz, de la unidad y de la reconciliación de todas las cosas con su Origen y con su sentido radical, el proyecto fundamental de su vida. Por una parte, el sacerdote, quizás más que ningún otro, realiza la experiencia de la extrañeza del mundo excindido y alienado, dividido y pecador; por otra, vive más radicalmente la urgencia de la reconciliación y la necesidad de la paz y de la santidad.

En ese sentido afirmamos que el sacerdote es esencialmente mediador. Asume la tarea, que es la de todos, de unificar, apaciguar y reconciliar. Se consagra a esa misión. Consagrarse significa en primer lugar reservarse para esa tarea santa de reconciliación, dedicar a ella toda su vida e intentar vivir a partir de ella; por eso se retira del mundo dividido, no para huir de él y crear su propio mundo reconciliado, sino para asumir una misión especial respecto de ese mundo. En consecuencia, y en un segundo sentido, consagrarse significa, además de esa reserva, una misión en el mundo y para el mundo. El sacerdote se reserva para ella. La situación del sacerdote se presenta por lo tanto como una dialéctica: por una parte se sitúa enfrente del mundo en cuanto pretende superar la división y el olvido de Dios en el que se en-

cuentra toda la realidad; por otra se pone a favor del mundo al estar al servicio del mundo, se constituye como diaconía del mundo, asumiendo el mundo para sanarlo. Su posición es por lo tanto un sí y un no.

En este punto comienza la angustia de la misión y de la existencia sacerdotal, testimoniada ayer por la historia de las religiones y hoy por la vivencia del sacerdocio neotestamentario ²⁰.

9.5.1.1 Fuga del mundo: privilegios y ritualismo

Proponerse la reconciliación del mundo implica, como vimos, un separarse del mundo. Esto queda expresado en la consagración y ordenación, en los ritos, en la doctrina, en el modo de ser y de presentarse en el mundo con un hábito propio, con una ascética y una ética específicas. Esos símbolos separadores deben servir a la misión de reconciliación con el mundo. Por eso son meramente funcionales. Pero aquí puede surgir el peligro: que se conviertan en *sustantivos, que la reserva se baste a sí misma*. Surge entonces la casta o clase sacerdotal. Se acumulan privilegios usufructuados para provecho propio y ya no para el servicio reconciliador. En vez de superar divisiones se suma una más a las existentes. La urgencia de paz y de unidad se hace todavía más urgente. El sacerdote ya no vive su misión y su vocación; agrava la situación de «mundus irreconciliatus». Ya no es un signo sim-bólico, sino dia-bólico.

9.5.1.2 Sacralización del mundo: compromiso y disolución

Otra desviación posible en el sacerdocio es la de no mantener el segundo polo dialéctico: la misión

(20) Cfr. CAPRIOLI, V., *Caratteristiche della «separazione» del sacerdote secondo il Magistero*, en «Teología del sacerdocio» 4, 391-432; IRABURU, J., *La tendencia a encarnarse, simulación y distinción*, en «Fundamentos teológicos de la figura del sacerdote», Burgos (Ediciones Aldecoa) 1972, 165-200.

en el mundo degenera en sacralización de las divisiones y conflictos ya existentes. Se adapta sin crítica, olvidándose de su reserva; se encarna sin la forma redentora que purifica y acrisola lo que asume. Pierde su dimensión de retirada y de crítica y se diluye en una política de mano tendida. El sacerdocio se desvirtúa convirtiéndose en justificante ideológico de las divisiones existentes. Surge entonces una Iglesia y un sacerdocio de Estado, una teología que se pliega a las ideologías y fuerzas vigentes. Un sacerdote alienado, al igual que un sacerdocio comprometido ingenuamente, constituyen el mismo tipo de degradación de su esencia y sentido.

9.5.1.3 *El sacerdocio humano: una promesa abierta a la realización futura*

¿Puede el sacerdote realizar lo que se propone? El que sale del mundo para volver al mundo con el objeto de sanarlo de sus conflictos, es rechazado por el mundo. Porque el sacerdote participa también del mundo y de sus divisiones. La división, la falta de reconciliación, la cizaña y el trigo se encuentran en el corazón mismo del sacerdote. En él el bien puede ser mejor, pero el mal también peor; oscila entre la fuga y el compromiso. Ese mantener la dialéctica reservamisión se realizó antes en personas sacerdotales carismáticas, que en la institución sacerdotal. La meta de la reconciliación se quedó más en deseo que en realización, más en promesa que en hecho, más en esperanza que en plenitud. Es lo que nos enseña la historia de las religiones del mundo.

En este contexto de reflexión es donde se sitúa y se entiende la significación del sacerdocio de Cristo. El no está aislado ni es un solitario. Es solidario y comulga con la estructura sacerdotal, profundamente anclada en un dato antropológico-religioso de búsqueda de unidad, paz, armonía y reconciliación del cielo con

la tierra, del hombre alienado con su deseo de realización, de la creatura pecadora con su Dios.

9.5.2 *El servicio sacerdotal-reconciliador del seglar Jesús de Nazaret*

Jesucristo asumió la promesa de la historia y la realizó de forma definitiva. El concluye la reconciliación y la mediación universal. Trajo la unidad del hombre consigo mismo, con los otros y con Dios. Unificó el mundo derribando las barreras que se habían erigido entre los hombres (Ef 2,14) ²¹. Creó el hombre nuevo (Ef 2,15; 2 Cor 5,17). Reconcilió todo cuanto hay en el cielo y en la tierra (Col 1,20). El es la «reconciliatio mundi», como dice simplemente San Pablo (cfr. Rom 11,15; 2 Cor 5,18).

En razón de ello el Nuevo Testamento lo denomina, a él que era laico, único mediador (1 Tim 2,5), sacerdote (Hbr 5,6; 7,17.21), gran sacerdote (Hbr 10,21) y hasta Sumo sacerdote (Hbr 2,17; 3,1; 4,14-15; 5,5.10; 1 Clem 36,1; Ignacio de Antioquía, Flp 9,1-2) ²². El consiguió realizar plenamente lo que se proponía hacer la institución sacerdotal y cada uno de los

(21) GNILKA, J., *Christus unser Friede- ein Erlöserlied in Eph 2, 14-17. Die Zeit Jesu* (Festschrift an H. Schlier) Freiburg i. B. 1970, 190-207.

(22) Cfr. COLSON, J., *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Evangile*, Paris (Beauchesne) 1966; ALONSO, J. M., *Razón óptica de la Mediación pacificadora de Cristo*, en «Revista de Teología» 4 (1953) 549-556; LECUYER, J., *L'oeuvre sacerdotale du Crist*, en «Vie Spirituelle» 112 (1965) 424-437; LANGEVIN, P. E., *Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament*, en «Le prêtre hier, aujourd'hui, demain» (Congrès d'Ottawa 1969), Du Cerf 1970, 63-79; LOPEZ, L., *Cristo sacerdote para siempre*, en «Studium» 11 (1971) 115-119; VANHOYE, A., *De Sacerdotio Christi in Hebr.*, en «Verbum Domini» 47 (1969) 22-30; DE-CLOUX, S., *La présence et l'action du Médiateur*, en «Nouvelle Revue Théologique» 91 (1968) 849-873; MOE, O., *Das Priestertum Christi im NT ausserhalb des Hebräerbriefes*, en «Theologische Literaturzeitung» 72 (1947) 335-338.

sacerdotes: la reconciliación del «mundus divisus». Lo logró de forma tan cabal y plena que ya no es necesario repetirla más. Alcanzó la meta de una vez por todas (ephápax) y de forma escatológica (Hbr 9,26ss; 1 Pe 3,18).

Jesús no niega, por lo tanto, el sacerdocio antiguo; lo asume y le da forma definitiva. Todo cuanto de bueno y perfecto, en forma latente o como tendencia, había en el sacerdocio de la humanidad, fue asumido por él y elevado a su meta definitiva. Por ello el sacerdocio llega a su fin con Jesús en un sentido doble: en el sentido de haber llegado al agotamiento de sus posibilidades de oferta, y en el sentido de haber superado todos los sacerdocios convirtiéndolos por lo tanto en caducos. Esto en el fondo tiene como consecuencia el que, después de Cristo, el sacerdocio que permanezca, si no es ejercido en representación de Cristo, será algo anacrónico. Tal es la fe del Nuevo Testamento, especialmente de la epístola a los Hebreos, y también la fe de la Iglesia de Cristo hasta hoy.

9.5.2.1 *Lo revolucionariamente nuevo en el sacerdocio de Jesucristo*

Jesús no era sociológicamente sacerdote, es decir, era laico, porque, como explica el autor de la epístola a los Hebreos, «pertenecía a otra tribu, de la que nadie se consagró al altar, pues es sabido que Nuestro Señor nació de Judá, sobre cuya tribu nada dijo Moisés en lo tocante al sacerdocio» (Hbr 7,13-14). ¿Por qué fue entonces denominado sacerdote? Porque ejerció una función, vivió una vida que era reconciliadora con Dios (2 Cor 5,19) y con todas las cosas (Col 1,20; cfr. Ef 1,10), es decir, porque vivió y realizó cuanto el sacerdote se propone realizar.

Lo específicamente nuevo de su servicio reconciliador-sacerdotal reside en su universalidad. No lo ejerció únicamente en el ámbito del culto; por el con-

trario, se asocia a la crítica profética y proclama: «Misericordia quiero y no sacrificios» (Os 12,7; Mt 9,13). Su diaconía sacerdotal es universal y cubre toda la vida y no sólo una parte de ella; alcanza a todos y no únicamente a una clase; prefiere a aquellos que, según los cánones de la época, eran considerados pecadores públicos, marginados social o religiosamente. Su actitud fundamental queda bien expresada en San Juan: «Si uno viene a mí no lo echaré fuera» (Jn 6,37). Su proximidad a los marginados no nació de humanitarismo o de otro motivo reivindicador de tipo social o cívico. Con su actitud quiere mostrar en concreto quién es el Dios a quien él anuncia. Si Dios es el Dios del hijo pródigo, de la oveja descarriada, de la dracma perdida, Dios no hace acepción de personas (cfr. Mt 5,45) sino que es alguien para quien, en un primer momento, no existen buenos y malos, sino hijos suyos queridos. Ama y ofrece su salvación a todos. Jesús muestra y concretiza cómo es Dios, viviendo, a imitación de Dios, el amor universal e indiscriminado a buenos y malos, a justos e injustos.

Su vida fue una vida-para-los-otros. La clave de su predicación ética es el amor. Amor significa para Jesús, no la simpatía universal a nivel de sentimiento recíproco, sino que Amor, tal como ya lo hemos considerado, significa la capacidad de transformar las relaciones humanas de dominación, de amigo-enemigo, en relaciones fraternas. La reconciliación, el amor, el perdón, la total apertura para todos y para todo, son los temas fundamentales de su doctrina.

Su conflicto con la ley y con las tradiciones religiosas de su pueblo, tiene origen en sus exigencias de misericordia, amor y perdón. Su nueva doctrina (Mc 1,27) se convirtió en signo de contradicción. Su persona que unía, exigía conversión en la línea del amor y no de la ley, provocó en todos una crisis religiosa. Unos decían: realmente éste es un profeta. Y

otros: éste es el Mesías. Otros replicaban: ¿Acaso puede salir algo bueno de Galilea? (cfr. Jn 7,40-43: esto supone una crisis entre el pueblo). Los había también que decían que era demoníaco y que hacía sus obras en nombre de Belzebú (Jn 10,19-21); otros finalmente lo consideraban Hijo de Dios Altísimo.

El que pretende reconciliar un mundo irreconciliado se opone a las estructuras de división del mundo; quiere salvar al mundo y es rechazado por él. La cristología positiva habla de su reconciliación y del mundo nuevo que introdujo. La cristología negativa da testimonio de la reacción del mundo viejo: le llama comilón, bebedor, amigo de gentes sospechosas y de pecadores (Mt 11,19), hereje y endemoniado (Jn 8,48), impostor (Mt 27,63) y subverso político (Lc 23,2). El odio va normalmente dirigido contra quien intenta el ministerio del amor y de la reconciliación. Por eso, con profundo sentido realista, podía el Señor amonestar a sus discípulos: «Si el mundo os odia, sabed que me odió a mí antes que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo amaría a los suyos; pero al no ser del mundo, ya que os retiré de él, el mundo en correspondencia os odia» (Jn 15,19).

Esta frase del Jesús joaneo revela toda la dialéctica de la misión sacerdotal: significa un retirarse del mundo (dividido y pecador) con el objeto de sanar y unificar el mundo. El sacerdote no es del mundo (de las estructuras viciadas del mundo), pero debe vivir su nuevo ser y la reconciliación en el mundo dividido. Esto es ser oveja entre lobos, ser elementos de contradicción y de crítica permanente. Pero su existencia no tiene como meta el dividir, sino el llamar a la unión y a la reconciliación; reconciliación, no con el pecado o con las estructuras injustas de la historia, sino con el ser nuevo de Dios.

Si es una constante en el sacerdote esa condición de crisis que puede degenerar en persecución, tam-

bién es inherente al sacerdote la tentación de ocultarse, de huir, o bien la de comprometerse y hacer las paces con el mundo.

Esa tentación fue también la tentación del Sumo Sacerdote Jesús. Su tentación fue la tentación de poder, de acuerdo con el mesianismo zelota, y la de hacer las paces con la situación legal. La tentación de Getsemaní revela ese titubeo de Jesús: huir de la muerte, (lo que implicaría hacer las paces con los que lo apresaban), o ser fiel a Dios en su misión de liberación y reconciliación, y entonces asumir la muerte.

Los que aceptaron su mensaje percibieron quién había sido él: la historia del amor en el mundo. A pastores despreciados se les revelan los misterios inefables de la gracia en el mundo; sus discípulos, por amor a él, abandonan todo, casas y hermanos, padres, mujer e hijos (Mt 19,29); los pobres se apiñan en su derredor. Zaqueo recibe con presteza y alegría la visita a su casa y se reconcilia con sus clientes (Lc 19,1-10). La pecadora le ofrece perfumes y lágrimas (Mc 14,3-9). En la cruz perdona a todos y uno de los ladrones, impresionado, cree y se convierte. Alzado en la cruz iba a atraer todo a sí (Jn 13-32).

La cruz no significa únicamente un hecho histórico. Posee un significado representativo de toda la vida de Cristo en cuanto ser-para-los-otros. En ella llevó a cabo su máxima reconciliación; aceptó la cruz como drama y sacrificio de la propia vida y de su misma misión de unificar. Históricamente supone un fracaso. En la fe y en la interpretación que Jesús le da (Mc 10,45) es la máxima libertad como total renuncia de poder, de voluntad de vencer y de exigencia de eficiencia. La cruz no se coloca en el santo de los santos del templo, es decir, en su espacio cúllico. Está afuera, en la profanidad del mundo: El murió fuera de la ciudad y lejos de la convivencia humana (Hbr 13,13). Su sacrificio ya no es el antiguo sacrificio cúllico sino

un sacrificio en el corazón del mundo y de la vida ²³ alienada e irreconciliada, tal como significaba el morir fuera de la ciudad y lejos de toda referencia a lo sagrado. Cristo, al morir en la maldición quiso reconciliar hasta lo maldito y lo más profundamente profano. Nada escapa a su reconciliación.

9.5.2.2 *El sacerdocio-reconciliación de Cristo y los demás sacerdotes*

Por ese medio derribó todos los muros, los muros entre judíos y paganos (Ef 2,14); en él todo es uno (Gal 3,28) y Dios es todo en todas las cosas (1 Cor 15,28; Col 3,11). El es la paz (Ef 2,14). En él se realizó la utopía universal de reconciliación y liberación de las divisiones. Esa reconciliación fue hasta tal punto universal, que ya no necesita ser repetida. Por eso, después de Jesucristo, ya no tienen sentido los sacerdotes a título personal; no pueden añadir nada a la reconciliación de Cristo. Si continúan como de hecho ocurre, su función será la de representar, hacer sensible y sacramental la reconciliación de Jesús. De ahí que toda la teología de la epístola a los Hebreos diga con razón: «Jesús es sacerdote in aeternum» (Hbr 6,20).

Ahora vive resucitado en medio de nosotros y en medio del mundo, y sigue intercediendo ante Dios, mediando a nuestro favor, reconciliando a los hombres y siendo fermento de la unidad salvífica. Los sacerdotes cristianos prestan su cuerpo, sus palabras, sus gestos con el fin de hacerlo presente y visible. El está siempre presente aun cuando nos resulte invisible.

Por medio de la Iglesia-sacramento universal, se hace palpable a los ojos fenomenológicos. Se entiende entonces la frase de San Agustín, asumida por los

Concilios antiguos y modernos: cuando se bautiza, es Cristo quien bautiza; cuando se consagra, es Cristo quien consagra; cuando se ora, es Cristo quien ora. Los ministros son realmente ministros, siervos e instrumentos del resucitado, por medio de los cuales él continúa haciéndose presente y propagando por el mundo su reconciliación universal.

9.5.2.3 *El sacerdocio-reconciliación de Cristo es más que cúltico*

De lo expuesto se deduce claramente que la diaconía universal de Cristo poco o casi nada tiene que ver con el culto. No sólo su muerte reconciliadora, toda su vida, en cuanto ser-para-los-otros fue mediadora de los conflictos humanos, de los hombres entre sí, de los hombres con Dios y del hombre consigo mismo. Su sacerdocio no fue ni profano ni sacral: fue total, cubriendo toda la vida. Su vida fue mediadora. La encarnación ya está pensada en términos de reconciliación y mediación. En ella Dios y el Hombre llegan a una unidad sin división, sin separación y sin confusión; el hombre y Dios alcanzan una unidad inexpresable. Jesucristo, en sí mismo, reconcilió al mundo unificando al mundo con Dios. Por medio del Hombre-Jesús se llega al Dios-Jesús; desde el Jesús-Dios se llega al Jesús-hombre. Es por tanto el sacramento del encuentro de la creación con su creador.

Por consiguiente sería una reducción de la realidad y de la misión sacerdotal el restringirla al ámbito de la realidad cúltica. El culto es sólo una de las dimensiones en el proceso de reconciliación. Podrá llegar a ser su máxima expresión, pero no absorbe totalmente la riqueza de la realidad sacerdotal que es la misma vida en cuanto vivida en reconciliación total.

La epístola a los Hebreos sintetiza de forma sorprendente la teología del sacerdocio universal de Cristo cuando lo amplía a las dimensiones de toda la

(23) KASPER, W., *Die Funktion des Priesters in der Kirche* (nota 2) 375.

vida y no permite que quede reducido a su expresión cúlrica:

«Por eso, al entrar en el mundo, Cristo dijo: No has querido sacrificios ni oblación, pero me preparaste un cuerpo. Los sacrificios y holocaustos por el pecado no te agradan. Entonces dije: Mira, aquí estoy, porque acerca de mí está escrito en el Libro: vengo para hacer, oh Dios, tu voluntad. Al decir en primer lugar «Tú no quisiste ni recibiste agrado con sacrificios, ni oblaciones, ni holocaustos, ni con víctimas por el pecado» (siendo éstas las inmolaciones legales), añade enseguida: «Mira que estoy aquí para hacer tu voluntad»; de este modo abolió el antiguo régimen (la antigua economía) para establecer una nueva economía. En virtud de esa voluntad de Dios hemos sido santificados, de una vez para siempre, gracias a la oblación del cuerpo de Jesucristo». (Hbr 10,5-10).

En este pasaje queda patente que toda la vida de Cristo fue sacerdotal porque toda ella fue liberadora, reconciliadora de las divisiones que estigmatizaban la existencia humana. El no pertenece ni a lo sagrado ni a lo profano como segmentos separados. En él llegó todo a su identidad y unidad (cfr. Col 1,20; Ef 1,10).

El Nuevo Testamento describe también la diaconía mediadora de Cristo en términos sacrificiales y cúlricos sin querer evidentemente insinuar con ello una privatización de perspectiva. Así se dice que «Cristo, nuestra pascua, fue inmolado» (1 Cor 5,7). Se habla de la sangre de Cristo (Mt 14,24; Rom 5,9; Ef 1,7). El Bautista presenta a Cristo Como «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,19.36; 19,36). El Apocalipsis explora la temática sacrificial cuando dice: «Tú fuiste inmolado y rescataste para Dios por tu sangre hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación; Tú hiciste de ellos para nuestro Dios, un reino de sacerdotes que reinan sobre la tierra»

(5,9-10). Pedro afirma que fuimos «rescatados por la sangre preciosa de Cristo, el cordero inmaculado y sin defecto» (1 Pe 1,18). Juan lo presenta como víctima de propiciación por el mundo entero (1 Jn 2,2). Jesús se inmoló por nuestros pecados» (Gal 1,4; 2,20; Ef 5,25; 1 Tim 2,6; Tit 2,6; Tit 2,14). Pablo exhorta a la comunidad con la terminología sacrificial: «Avanzad en la caridad al igual que Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio de suave olor a Dios» (Ef 5,2) ²⁴.

Si la epístola a los Hebreos y otros textos emplean la temática sacrificial para cualificar uno de los aspectos de la reconciliación de Jesús, evitan sin embargo el uso de las palabras técnicas de que disponían cuando se refieren al sacerdocio derivado del sacerdocio de Cristo. El Nuevo Testamento evita expresamente y siempre, la adjudicación a los jefes y coordinadores de la comunidad, de títulos como «hieréus, sacerdos, pontifex». De igual manera se evitan títulos tomados del griego profano que aludieran a una autoridad institucional, como «exousía, arché, timé, télos». La diaconía reconciliadora es denominada con términos profanos de puro servicio, como «diakonía, oikonomía» y «epískopos». El sacerdocio cristiano, siguiendo a Cristo, únicamente se entiende en cuanto servicio y ministerio. El sacrificio lo constituyen no las ofrendas, sino la vida en el mundo en su cotidianidad (Rom 12,1; 1 Cor 6,20). La vida de santidad y de amor que halla su expresión en la vida cotidiana, constituye la ofrenda hecha a Dios (Hbr 13,15).

(24) Cfr. PARAMO, S., *Jesucristo, víctima por nuestros pecados según los evangelios*, en «El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia» (XXVI Semana española de Teología), Madrid 1969, 19-40.

9.5.3 El sacerdocio universal de todos los cristianos

Cristiano es quien se ha decidido por Cristo, el que orienta su vida conforme al modelo de vida que quedó patente en la actuación de Jesucristo. Su vida lo fue de reconciliación, de superación de divisiones y de total amor. Eso constituía su ser-sacerdotal. Se deduce de ello que el ser-sacerdotal habrá que entenderlo en un sentido dinámico y no estático; no es en primer lugar un estado, sino una actitud y un comportamiento. El cristiano que vive la realidad reconciliadora es, a semejanza de Cristo y participando de él, un sacerdote ²⁵. Ser sacerdote no es exclusivo de un grupo de personas, sino una característica de todo aquél que se adhiere a Cristo por la fe y por el sacramento.

El Nuevo Testamento aplicaba la palabra sacerdote (hierús) únicamente a Cristo y a la Iglesia en general (1 Pe 2,5-9; Apc 1,6; 5,10; 20,6). Ningún otro escrito neotestamentario aplica este término a los apóstoles ni a jerarcas o ministros. Tampoco lo hacen los Padres Apostólicos ni los Apologetas del siglo II, ni en el caso de hablar de celebraciones eucarísticas, que podrían haber sido ocasión para aludir a los sacerdotes. Según San Justino «los presidentes» («proestós», Apol 1,65), según la Didagé los «profetas» y los «episcopoi» (Did 13-15), y de acuerdo con Tertuliano los «probatii seniores» (Apol 39,5) presiden las celebraciones

eucarísticas. No se pretende con esto afirmar que en las primeras décadas del cristianismo primitivo no existiera todavía el sacerdocio ministerial, sino que se constata únicamente que no era denominado así. El acento, cuando se usaba la palabra sacerdote, recaía sobre Jesucristo y la Iglesia en su totalidad. Esto implica que todo el pueblo de Dios y de Cristo se sentía llamado a ser germen de unidad, de paz, de reconciliación y de confraternización en el mundo, y por tanto a ejercer la función sacerdotal.

El Vaticano II, siguiendo los pasos de esta antiquísima tradición, pudo enseñar con acierto que: «La Iglesia es, en Cristo, como el sacramento o la señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG, n. 1). El documento del Sínodo de los Obispos sobre el Sacerdocio ministerial (1972) dice explícitamente: «La Iglesia fue instituida para ser el sacramento de aquella salvación que llegó hasta nosotros en Cristo de parte de Dios. En la misma Iglesia, Cristo sigue haciéndose presente al mundo como Salvador y obra en ella de tal manera que el amor ofrecido por Dios a los hombres y las respuestas de ellos a tal amor tienen en ella su punto de encuentro» (n. 26).

Cada fiel, por el mero hecho de serlo, participa del sacerdocio de Cristo directamente, sin ninguna otra mediación; y participa a título propio (LG n. 10). Por consiguiente el fiel no se hace partícipe del sacerdocio de Cristo por mediación del sacerdocio ministerial.

Según el mismo Vaticano II, el fiel participa de toda la riqueza de Jesucristo en el servir, anunciar y santificar (LG n. 10-12; 33; AA n. 2). Esto en concreto significa que todo fiel es responsable de la misión de la Iglesia, del anuncio por medio de la palabra y del ejemplo, de la santificación del mundo y del culto, del gobierno y armonía entre los cristianos.

(25) Cfr. AUDET, P., *Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg der gegenseitigen Entfremdung*, en «Der priestliche Dienst I», 116-175; CUGNASSE, C., *Laïc et prêtre*, en «Vocation» 252 (1970) 518-526; OTRANTO, G., *Nonne et laici sacerdotes sumus?*, en «Vetera Christianorum» 8 (1971) 27-47; BECK, J., *Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und ausserkultische Wirklichkeit*, en «Münchener Theologische Zeitschrift» 10 (1969) 17-34; RAMOS, F., *El sacerdocio de los creyentes* (1 Pe 2,4-10), en *Teología del sacerdocio* 2, 11-48.

En una primera instancia existe una igualdad fundamental en la Iglesia: todos constituyen el pueblo santo-de-Dios y todos participan, mediante la fe, el bautismo y la vida de la gracia, en el sacerdocio-reconciliación de Jesucristo. Todos son laicos (papas, obispos, sacerdotes, religiosos, fieles) en la medida en que todos son miembros del único pueblo de Dios. Todos son creyentes que se reúnen en razón de una misma respuesta dada a una idéntica propuesta de Dios a través de Jesucristo, de su mensaje y de su persona. Todos son hijos del mismo padre; todos son hermanos entre sí. El poder está en Cristo; todos participan de él, y ese poder fue entregado a la Iglesia-pueblo-de-Dios.

Se sigue de aquí que la diferencia entre la jerarquía y el laicado no es primaria en la Iglesia. Es secundaria y sólo se puede constituir a partir de la igualdad fundamental del único pueblo de Dios, al servicio de ese pueblo y no por encima de él. Por consiguiente, las diversas funciones ministeriales eclesiales, desde el Papa hasta el que administra la eucaristía, sólo se entienden en el contexto de la comunidad del pueblo de Dios y a su favor. No son instancias independientes e instituidas al margen del pueblo de Dios y sobre él, sino que son articulaciones de servicio del poder dado por Cristo a toda la Iglesia. El mandato de Cristo de atar y desatar (Mt 18,18) se dirige fundamentalmente y primero a la Iglesia toda, y en seguida se atribuye a San Pedro (Mt 16,18) como representante de toda la Iglesia. Ya San Agustín afirmaba: «No es únicamente Pedro quien desata, sino que toda la Iglesia ata y desata los pecados. También nosotros tenemos las llaves. También vosotros atáis y desatáis...» (Comm. in Jo. Ev. 124,5). La infalibilidad de que goza el papa es la infalibilidad de la Iglesia toda, ni más ni menos (cfr. LG n. 12).

A partir de esa comprensión, se entiende cada vez mejor la función teológica de los laicos. En cuanto

miembros del pueblo de Dios (que es lo que propiamente significa laico) son portadores de la misión y de la responsabilidad de toda la comunidad. Por eso deben participar en la vida de la Iglesia, no como una concesión sino como un derecho de tipo divino; deben ayudar a llevar las responsabilidades de gobierno, de enseñanza y de santificación a los niveles de organización parroquial, diocesana y universal. No sólo el episcopado con el papa están organizados colegialmente, sino que todo el pueblo de Dios está organizado en una estructura colegial en la que los que son iguales desempeñan funciones diferentes, de acuerdo con el carisma de servicio con el que hayan sido dotados.

Si en la Iglesia no prevalecen la participación, la reconciliación, la armonía y la paz; si en ella no existen el respeto a la dignidad de cada fiel, la tolerancia y la comprensión para con la diversidad y diferencia de sus miembros, entonces su llamada a la reconciliación entre los hombres, a la paz entre las naciones y a la unidad dentro de los pluralismos legítimos, se convierte en una inocua fraseología eclesial y en un antisigno a causa del cual los hombres blasfeman de Dios y tienen motivos más que suficientes para no percibir la credibilidad del cristianismo.

Hoy en día, con la civilización técnica y a causa de la descentralización de las actividades humanas, fruto de las variadas especializaciones científicas, la función sacerdotal se ha también desmembrado. Para el cristiano todo puede asumir una función sacerdotal-reconciliadora: consigo mismo, reconciliándose con su conciencia y con el Dios de su corazón; con sus familiares, con los que participa la vida íntima y el peso de la existencia; con los colegas de su profesión y con todos los hombres con los que se pone continuamente en contacto en un mundo abierto.

Por eso las profesiones que nos insertan en el mundo del trabajo y de la sociedad pueden ser ejercidas en el contexto de una perspectiva sacerdotal. El enfermero cuando cuida al enfermo, el médico cuando atiende al paciente, el psicoterapeuta cuando analiza al cliente, el asistente social cuando ayuda al desamparado, el profesor cuando enseña al alumno, el abogado cuando orienta al que le consulta, todos éstos y todos en general, pueden hacer de su profesión algo más que un medio de ganarse el pan. Pueden transformarla en un medio para aproximar más a los hombres entre ellos mismos y con Dios, para superar las divisiones y excisiones innecesarias y, a veces, para soportar las inevitables, reconciliando dimensiones de la vida humana cargadas de conflictividad. Todo eso significa ejercer en cuanto laicos su vocación sacerdotal en el sentido vasto y profundo en que fue vivida en manera ejemplar por Jesucristo. ¿No consiste en esto, como dice San Pablo, el «ofrecer vuestras vidas como ofrenda viva, santa y agradable a Dios? ¿No es éste vuestro culto espiritual, es decir, conforme con la novedad aportada por Cristo?» (cfr. Rom 12,1)²⁶.

(26) El sentido profundo de este pasaje de San Pablo fue estudiado con detención por SEIDENSTICKER, Ph., *Lebendiges Opfer* (Röm 21,1), Münster 1954. El autor, tras una larga exégesis, parafrasea así el sentido del texto en el que se muestra el carácter global del sacerdocio de los cristianos como dimensión que implica toda la vida: Parafraseando se puede expresar del modo siguiente el sentido de Rom 12,1: «Vuestra vida cristiana, que a partir del bautismo queda penetrada por la fuerza y virtud del Espíritu Santo (de Cristo) es una vida consagrada a Dios. Ya no vivís para vosotros. Por eso debéis entregaros al Señor en la obediencia y en el amor. Esta entrega a Dios es un sacrificio vivo, santo y agradable a Dios, en el Espíritu Santo, porque vuestra vida tiene su origen en la muerte sacrificial de Cristo en la que participáis por el bautismo. Por consiguiente, vuestra vida es un verdadero culto, agradable a Dios. El significado de la expresión «culto espiritual» se realiza en vuestra misma vida y ésta es la única manera válida y correcta de realizarse» (p. 261).

9.6 El sacerdocio ministerial: servicio de unidad y reconciliación en la comunidad de los fieles

Hemos reflexionado hasta este momento acerca del servicio de reconciliación que debe ser realizado por toda la Iglesia y por todos los cristianos individualmente. Al ejercer esa misión prolongan en el tiempo y hacen visible la función sacerdotal-unificadora del mismo Cristo.

¿Qué función compete entonces a los presbíteros, es decir, a aquel grupo de hombres que fueron consagrados con el sacramento del orden? ¿Cuál es la especialidad que los distingue de los demás sacerdotes del pueblo de Dios? Su especificidad no puede evidentemente ser considerada desde fuera de la Iglesia, pueblo sacerdotal de Dios, sino como una articulación propia del sacerdocio de toda la Iglesia.

En el momento de determinar lo específico del sacerdocio ministerial se hacen presentes diversas interpretaciones²⁷. Expondremos algunas de entre

(27) Véase la bibliografía reseñada en el capítulo precedente, en los números 1 y 12. Añádase: *Le Ministère Sacerdotal. Rapport de la Commission Internationale de Théologie*, Cerf, Paris 1971. Este documento, aunque se muestre muy abierto en la constatación de los hechos y situaciones de crisis, presenta en la parte doctrinal no pocas insuficiencias de tipo exegetico y sistemático. Identifica con excesiva facilidad la actual estructura jerárquica y su correspondiente comprensión, con su origen neotestamentario. Se afirma que el presbiterado, desde su comienzo hasta ahora, se transmitió por la imposición de las manos. Se hace de ésta la única garantía de la sucesión apostólica, y por ello fundamenta también el poder de enseñar, de celebrar y de gobernar en la Iglesia. Estas afirmaciones son extremadamente discutibles desde el punto de vista histórico y exegetico. BLFET, J., *Estado actual de la reflexión teológica sobre el sacerdocio*, en «Teología del sacerdocio» (Ediciones Aldecoa), Burgos 1969, 155-226; FRIES, H., *Das Problem des Amtes in der Sicht der katholischen Theologie*, en «Kerygma und Dogma» 18 (1972) 118-138, donde resume las principales posiciones de teólogos católicos.

ellas y asumiremos una que se inscribe, lógicamente, dentro de las líneas de nuestra exposición acerca del sacerdocio universal de todos los fieles.

9.6.1 *El sacerdocio ministerial como realidad ontológica propia*

La teología clásica, especialmente tal y como fue elaborada a partir del Concilio de Trento, no sin una punta polémica en contra de las tesis de Lutero acerca del sacerdocio común de los fieles²⁸, afirma, como lo formuló muy bien Frai Boaventura Kloppenburg en su libro «O Ser do Padre» (que recoge y comenta la doctrina del Documento del Sínodo de los Obispos de 1972 sobre el Sacerdocio ministerial) que: «El ministro del Nuevo Testamento es especialmente

Un buen resumen crítico (y negativo) hace también COPPENS, J., *Le caractère sacerdotal des ministères selon les écrits du NT*, en «Teología del sacerdocio» 4,13-39; Idem, *Le sacerdoce chrétien, ses origines et son développement*, en «Nouvelle Revue Théologique» 92 (1970) 337-364, con inmensa bibliografía; KLOPPENBURG, B., *O ser do padre*, Petrópolis 1972.

(28) Véase el minucioso estudio de HUERGA, A., *El sacerdocio de los fieles. Cambio de perspectivas teológicas desde el Concilio de Trento al Vaticano II*, en «El sacerdocio de Cristo», Madrid 1969, 167-195. El Concilio de Trento, como se puede ver en las Actas acerca del tema del sacerdocio ministerial y del sacerdocio común de los fieles, no quiso determinar nada nuevo. Los «theologi minores» no consiguieron elaborar una doctrina madura sobre el tipo de relación entre ambos temas. Por eso decidieron reafirmar la doctrina tradicional católica de la existencia y validez del sacerdocio visible y externo (D 960-963) y de la indelebilidad del carácter (p. 174). «Los padres del Concilio no quieren aludir en el «De sacramento Ordinis» al «sacerdocio de los fieles», limitándose a reafirmar la doctrina católica y verdadera de la institución divina del «sacerdocio jerárquico» y, sumultáneamente, condenaron las hipótesis que la contradecían. Ni más ni menos. Lo seguro, lo oportuno, lo dogmático era lo que pasó al Decreto. Los teólogos, pese a sus esfuerzos, no les ofrecieron a los Padres unas estructuras teológicas suficientemente elaboradas sobre «el sacerdocio de los fieles». El problema, pues, quedó marginado. Que no es igual que «negado». Inmaduro, sería mejor decir» (p. 177).

llamado y habilitado por Dios de tal manera que pueda actuar públicamente a favor de los hombres en la persona de Cristo»²⁹.

El contenido de esta afirmación vale en primer lugar para Cristo, el Sumo Sacerdote que realizó el ministerio a favor de los hombres de forma definitiva y escatológica. Según esta interpretación asoció a esta diaconía suya a los apóstoles que habían sido escogidos, llamados, enviados, autorizados y capacitados por Dios. Por eso disponen de «un poder (exousía) o una autoridad, o una competencia especial, en virtud de la cual el Apóstol actúa públicamente como ministro de Cristo y se presenta como su embajador para hablar y actuar en su nombre»³⁰. Los apóstoles instituidos por Cristo, instituyeron a su vez como auxiliares suyos a obispos, presbíteros y diáconos. También estos son llamados, enviados, y reciben el poder ministerial.

Mediante la imposición de las manos y el rito sacramental propio reciben un poder especial. Esto convierte su sacerdocio en algo que es esencialmente y no sólo gradualmente distinto del de los simples fieles (non gradu tantum sed essentia diversus; LG 10b; Sínodo n. 31). La consagración sacerdotal les confiere una nueva y verdadera realidad ontológica (in consecratione datur ontologica participatio sacramentorum; tal como se dice en la nota previa a LG n. 10b).

Ese poder asemeja al sacerdote al Cristo-sacerdote de tal suerte que aquél participa del poder sacerdotal (ita ut in persona Christi publice pro hominibus agere valeat; Presbyterorum Ordinis, n. 2). Ese poder sacramental recibió también en la tradición el nombre de carácter indeleble. «Y eso es lo que lo transforma en sacerdote ministerial de la Nueva Alianza y lo dis-

(29) P. 72.

(30) Id., Ibid.

tingue de los laicos. Ahí está su naturaleza o esencia. Aquí reside el ser del sacerdote»³¹.

Ese carácter indeleble, por ser una realidad ontológica, una vez alcanzado el ser de la persona consagrada, «no puede ser borrado ni removido», tal como enseña el Concilio de Trento (Dz 960). Y prosigue: «por eso el Santo Concilio condena la sentencia de los que afirman que los sacerdotes del Nuevo Testamento tienen solamente un poder temporal y que, una vez debidamente ordenados, pueden volver a ser laicos de nuevo cuando no ejerzan el ministerio de la palabra de Dios» (id. ibid.).

De este modo, en virtud de un estatuto ontológico, los sacerdotes «son consagrados a Dios de un modo nuevo por la recepción del Orden, y transformados en instrumentos vivos de Cristo, Eterno Sacerdote» (PO 12a).

Nos vamos a permitir algunas observaciones críticas frente a esta interpretación porque, aun cuando esté consagrada teológicamente, no queda exenta de dificultades precisamente en nuestros días en los que se pregunta por la identidad sacerdotal y su función específica dentro de la Iglesia.

Esta interpretación coloca al sacerdote en el ámbito de lo sacral y cúltico. Es consagrado para eso. Su función específica es la de santificar, consagrar y presidir el culto. El sacerdocio queda de esta manera reducido a la esfera cúltica. «Presbyterorum Ordinis» dice claramente: «Dios, Santo y Santificador único, quiso asumir a seres humanos como socios y auxiliares suyos, para que sirvieran humildemente en la obra de la santificación. Por eso los presbíteros son consagrados por Dios, mediante el ministerio de los Obispos,

(31) P. 73. Cfr. también MONSEGU, B., *El carácter sacramental como base de la constitución y diferenciación del sacerdocio cristiano a la luz de la Lumen Gentium*, en «El sacerdocio de Cristo», 137-148.

y hechos de modo especial participantes del Sacerdocio de Cristo con el fin de que, en las celebraciones sagradas, actúen como ministros suyos» (PO 5a). Lo específico es por lo tanto su función cúltica.

Las demás funciones, tales como la predicación de la Palabra, el servicio comunitario, el trabajo de reconciliación y unión en el contexto general de la vida, pertenecen a su integridad pero no a su esencia.

9.6.1.1 Percibimos un desfase notable entre lo que el Nuevo Testamento entiende por sacerdocio y lo que aquí se entiende por tal. Evidentemente se da también en el sacerdocio del Nuevo Testamento el aspecto cúltico, como indicábamos más arriba, pero el horizonte fundamental a partir del cual se plantea, entiende y define la función sacerdotal, no es el culto. El culto se integra como concreción de una función más amplia. La función y la diaconía ejercida por Cristo en toda su vida fue la de la liberación, reconciliación y amor. El ofreció constantemente a lo largo de toda su vida su existencia a Dios y con ello fue sacerdote y mediador universal. Y eso lo ejerció en el trabajo, en el contacto con las masas, en la convivencia con los apóstoles, en la predicación del amor y del perdón y también en la muerte de cruz en la que recogió en sí todo el odio del mundo y lo reconcilió con su entrega fiel a Dios.

9.6.1.2 Uno de los elementos de reconciliación y por consiguiente de carácter sacerdotal más relevante de la actuación de Jesús, fue justamente la superación de todas las discriminaciones de orden social, cultural y religioso. Estas existen en razón de la vida y de la organización social pero quedan desteologizadas por él. El hombre es ahora hijo y hermano: una igualdad fundamental de todos, amigos y enemigos, pecadores y piadosos, judíos y bárbaros, es anunciada por Jesús. Todos son hijos del mismo Padre que no hace acepción de personas. Si todos son hijos, todos son hermanos.

Ya no hay ni griegos ni judíos, ni hombre ni mujer: todos son un hombre nuevo en Cristo.

Esto fundamenta una igualdad fundamental en la Iglesia. Caso de existir otro tipo de determinación cualquiera, ésta se dará dentro del pueblo de Dios y a su servicio. El servicio no crea privilegios ni derechos sobre los demás hasta el punto de instaurar una jerarquía de tipo ontológico. La jerarquía es de servicios. Existe jerarquía en los carismas, pero todos provienen del mismo Espíritu y no de la voluntad de poder del hombre. Al establecer una diferencia esencial entre los laicos y los presbíteros se introduce un elemento que entra en tensión con la intención central del Evangelio. Cristo quiso superar las divisiones y éstas no deberán ser reintroducidas subrepticamente. Cualquier teología, aun la apoyada en fijaciones oficiales, ha de dejarse confrontar con el Nuevo Testamento y ser criticada por él. La Iglesia no está por encima sino bajo el Evangelio y la Palabra de Dios.

La base de esta diferencia ontológica originó en el derecho canónico el estatuto de privilegio de los clérigos en contra de los laicos. Esto es comprensible sociológicamente, pero no se justifica evangélicamente (cfr. los cánones 118-123: *De iuribus et privilegiis clericorum*).

9.6.1.3 La comprensión sacramental del sacerdote no explica su vida concreta. La función cúltica es una de entre tantas funciones. El contexto de su vida de servicio comunitario, de consuelo, asistencia y reconciliación se le escapa al modelo de comprensión propuesto. Este es sectorial en exceso. El servicio presbiteral emana de la misma esencia del sacerdote y no únicamente de una espiritualidad desarrollada en su provecho que, de por sí, podría también faltar.

9.6.1.4 Esta concepción sacramental de un poder recibido y una habilidad conferida para «poder» consagrar se expone a introducir y, de hecho introduce,

un elemento que pone en peligro la recta comprensión del sacerdocio definitivo y escatológico de Jesucristo. Después de Cristo ya no hay lugar para ningún tipo de sacerdocio a título propio; ese tipo es anterior al sacerdocio de Jesús. El sacerdocio cristiano no es más que un sacerdocio representativo del de Cristo. No se deriva de él como sacerdocio paralelo o subsiguiente. Es sólo una visibilización del servicio permanente de mediación que el resucitado continúa ejercitando hoy todavía a favor de los hombres. Sólo él es mediador; sólo él consagra; sólo él bautiza. Los ministros son realmente ministros; órganos que le prestan al Cristo presente pero invisible la visibilidad y sacramentalidad. De ahí que el poder presbiteral no sea, estrictamente hablando, un poder de consagrar sino únicamente un poder de representar a Cristo. No es que se «pueda» consagrar en virtud del sacramento del orden, sino que, en virtud de la función representadora que instaura el sacramento del orden, puede el sacerdote pronunciar las palabras, prestar su cuerpo, su voz, su inteligencia a fin de que el Señor se haga presente en el mundo y en su Iglesia.

Con esto no estamos cuestionando en manera alguna el sacerdocio o el sacramento del orden. Ponemos únicamente en cuestión una interpretación del sacerdocio ministerial. La interpretación clásica es correcta en lo que afirma, pero es limitada en su alcance por centrarse excesivamente en el culto. El culto supone una función importantísima del sacerdote; es, en verdad, el punto culminante de toda la acción mediadora y reconciliadora, porque en el culto se cita y venera explícitamente a Dios; la diaconía de la unidad y de la paz de los hombres con Dios y la de los hombres entre sí, queda directamente tematizada y Jesucristo se hace presente de la forma más eminente en el sacramento de la Eucaristía. Sin embargo su función no puede quedar privatizada solamente para

esta esfera, ni se pueden comprender su esencia y sentido únicamente a partir de este horizonte.

9.6.2 *El sacerdocio ministerial como función de la Iglesia-sacramento*

Enfrentado a esa concepción del sacerdote, el gran teólogo Karl Rahner dice, por ejemplo, que no se puede determinar la función presbiteral a partir de los poderes sacramentales «como si el sacerdote, lleno de poderes celestiales, fuera situado ante un pueblo impuro»³². El punto de partida debe ser eclesiológico y comunitario. El ministro presbiteral existe en razón de la comunidad. La Iglesia destaca fundamentalmente como sacramento universal de salvación; actualiza históricamente para todos, las promesas escatológicas de Dios en Cristo. Actualizar la victoria de Cristo en todas las dimensiones de la vida y en todas las formas (en la doctrina, en el derecho, en la sociedad, en los sacramentos, etc...), es tarea de toda la Iglesia.

Por ser, sin embargo, una sociedad organizada, la Iglesia puede institucionalizar y jerarquizar sus funciones a través del sacramento. En eso reside el sentido de la ordenación sacerdotal: la ordenación no confiere propiamente algo exclusivo, únicamente alcanzable mediante el sacramento y sin el cual éste sería imposible en la Iglesia. A semejanza de los otros sacramentos, también la ordenación sacerdotal dice relación a la función sacerdotal propia a toda la Iglesia, haciéndola ahora visible, pública y oficial.

La ordenación significa, según Rahner, habilitación oficial para el servicio de la Palabra en todas sus dimensiones. Confiere una gracia especial para que esa Palabra pueda ser pronunciada y testimoniada de manera correspondiente a tal ministerio. La ordena-

ción tematiza y expresa más claramente aquello a lo que «todos» (también los laicos) son llamados, es decir, a anunciar y vivir el misterio de Cristo. La presidencia de la celebración eucarística es la manera más excelente de servicio a la Palabra. Por eso compete principalmente a los ordenados el celebrarla en la comunidad.

Dado que el sacerdote presbiteral expresa más profundamente, por la ordenación, la realidad sacerdotal de toda la comunidad eclesial y por ello es de su competencia el ejercer la mejor expresión del sacerdocio cual es la celebración de la Eucaristía, la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Ese servicio es exclusivo suyo? En otras palabras: Si en una comunidad se da una carencia prolongada y no culpable de ministro sacerdotal, ¿podría ésta, en un caso extremo y de situación límite, celebrar la Eucaristía? Yves Congar, ciertamente el más famoso eclesiólogo católico de este siglo, responde³³: mediante el deseo (votum) esa comunidad ya tiene acceso a la gracia eucarística (res sacramenti). Sin embargo puede aún más: la comunidad, de alguna manera y concretamente, realiza la Iglesia, sacramento universal, en la que Cristo está presente operando su función sacerdotal. La comunidad (a través de un delegado de ella y no por usurpación de alguno) podría realizar igualmente la «res et sacramentum», es decir, los signos sacramentales. Celebraría la eucaristía; Cristo se haría presente y actuante mediante los signos sacramentales y en la persona del ministro designado. Es verdad que el sacramento eclesial no estaría completo pues esto

(33) CONGAR, Y., *Quelques problèmes touchant les ministères*, en «Nouvelle Revue Théologique» 93 (1971) 785-800, espec. 793; TAVARD, G. H., *The Function of the Minister in the Eucharistic Celebration*, en «Journal of Ecumenical Studies» 4 (1967) 629-649; Id., *Does the Protestant Ministry have Sacramental Significance?*, en «Continuum» 6 (1968) 260-269.

(32) RAHNER, K., *Sacerdotes ¿para qué?*, Paulinas 1969.

sólo se da con la presencia de los ministros ordenados, pero habría ya presentización sacramental del Sumo Sacerdote Jesucristo. La Iglesia-sacramento-universal haría válido por vía de economía (supplet Ecclesia)³⁴ el rito eucarístico celebrado por la comunidad de fe, privada por largo tiempo y de forma irremediable del ministro presbiteral.

9.6.3 *El sacerdocio ministerial como servicio de unidad y reconciliación dentro y a favor de la comunidad de los fieles.*

Los pensamientos expresados anteriormente sugerirán un camino cierto: el sacerdocio ministerial sólo se comprende dentro de la comunidad y al servicio de ella³⁵. No es una entidad sustantivada que se aparte de la comunidad. El sacerdocio asume más profundamente aquello que es patrimonio de toda la comunidad: la diaconía de la reconciliación y de la unión. Esta perspectiva ha sido estudiada en detalle por Walter Kasper³⁶ y aceptada por el Sínodo de Obispos alemanes³⁷. Nosotros también nos adheri-

(34) CONGAR, Y., *Propos en vue d'une théologie de l'Economie dans la tradition latine*, en «Irénikon» 1972, 155-207.

(35) Esta perspectiva es vigorosamente reflexionada hasta el final por HANS KÜNG, *Sacerdotes ¿para qué?*, Herder 1972; RATZINGER, J., *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, en «Geist und Leben» 41 (1968) 347-376; *Die Kirche und ihre Ämter*, en «Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie», Düsseldorf 1969, 75-245. El texto famoso y teológicamente muy bien fundado de los Obispos alemanes sobre el sacerdocio tiene en Ratzinger su principal elaborador: «Schreiben der deutschen Bischöfe über das priestliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung» 1969.

(36) *Die Kirche und ihre Ämter*, en «Glaube und Geschichte», Mainz 1970, 355-370; Id., *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, en «Glaube und Geschichte», 371-387. (Existe traducción castellana «Fe e Historia», Sígueme 1974).

(37) *Schwerpunkte des priestlichen Dienstes*, en «Herderkorrespondenz» 26 (1972) 86-91; Véase la línea semejante del Sínodo de los Obispos franceses: *Le ministère du prêtre. Commu-*

mos a ella por ofrecer una dimensión teológica más esclarecedora.

Si el presbítero se sitúa dentro de la comunidad y a su servicio, ¿cómo habremos de representarnos esa comunidad eclesial? La comunidad eclesial es la reunión de los fieles congregados por la misma fe en Jesucristo resucitado y salvador del mundo. Mediante la fe y el sacramento todos participan de Cristo; por eso existe entre ellos un lazo de profunda fraternidad. Existe una igualdad fundamental de todos. No son iguales entre sí, sino «en Cristo», de tal manera que las diversidades de nación, inteligencia y sexo se tornan irrelevantes (Gal 3,28). Todos son enviados a vivir y a testimoniar en el mundo la salvación aparecida en Jesucristo resucitado. El sacerdocio universal de todos los fieles pretende expresar con exactitud esa misión común a todos.

Si todos son fundamentalmente iguales, eso no significa que todos hagan todas las cosas. Existe en la Iglesia una diversidad muy grande de funciones, encargos y servicios (cfr. Rom 12; 1 Cor 12). San Pablo llama a eso carisma. El carisma no se sitúa en el ámbito de lo extraordinario y milagroso sino de lo cotidiano eclesial³⁸. En la Iglesia está siempre presente el Resucitado y su Espíritu. La manifestación del Resucitado y del Espíritu se hace en la vida de la comunidad a través de múltiples servicios: esto es en concreto un carisma; por eso todo cristiano es un carismático en el sentido en que, dentro del cuerpo de la Iglesia, cada uno tiene su lugar y su función:

niqué du Conseil permanent de l'Episcopat français, en «Documentation Catholique» 55 (1972) 32-35.

(38) Cfr. HASENHÜTTL, G., *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Herder, Freiburg i. B. 1969; KÜNG, H., *La estructura carismática de la Iglesia*, en «Concilium», abril 1965, 31-46; Id., *A Igreja, I, Morais*, Lisboa 1969, 214-292; BOFF, L., *A Igreja, sacramento do Espírito Santo*, en «Grande Sinal» 26 (1972) 323-337.

«cada uno recibe de Dios su propio carisma, uno de un modo, otro de otro» (1 Cor 7,7); «a cada uno se le concede la manifestación del Espíritu para utilidad común» (1 Cor 12,7). San Pedro lo confirma del mismo modo: «Cada uno, según el carisma que recibió, comuníquelo a los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» (1 Pe 4,10). En el cuerpo de Cristo no existe miembro ocioso pues: «cada miembro está al servicio de otro» (Rom 12,5).

También existen carismas de tipo extraordinario que despiertan la conciencia de la comunidad y que son las más de las veces incómodos. Pero en sí el carisma es un acontecimiento ordinario y habitual. San Pablo, tras enumerar carismas específicos, afirma que debemos buscar el camino más excelente cual es la caridad (1 Cor 12,31). En su célebre himno al amor enumera los carismas más divinos y humanos; pero si no van imbuídos de amor, de nada valen. Y el amor se inscribe en la cotidianidad de la existencia: «es paciente, benéfico, no es envidioso, temerario, soberbio, ambicioso...» (1 Cor 13,4-8).

Los carismas fundan un principio estructural en la Iglesia; no son algo que puede darse, pero también puede faltar. Por el contrario son constitutivos de la Iglesia, de tal manera que la Iglesia sin carismas (funciones) no existe. La misma jerarquía es un estado carismático dentro de la Iglesia, ni anterior a la Iglesia ni por encima de ella, sino dentro de ella y a su servicio. «La estructura fundamental carismática de la Iglesia», escribía un gran especialista en el asunto ³⁹, «significa

que cada fiel tiene su puesto en la comunidad y que ha sido constituido en él en razón de su carisma; significa también que él, en ese puesto suyo, constituye la Iglesia. Si pierde su puesto o le es retirado, la comunidad queda afectada y no sólo por un prejuicio moral sino que se ve atacada en su misma esencia y queda también pervertida».

Si cada uno tiene su carisma, tendremos también que afirmar que existe una simultaneidad de los carismas más diversos. ¿Qué sería de la Iglesia si no hubiese en ella los consoladores, los animadores, los suscitadores de esperanza y jovialidad? Sería una Iglesia con mucho orden y disciplina, pero triste y antisigno del evangelio. Y ¿qué sería de una Iglesia de múltiples carismas si no hubiese orden y unidad entre ellos a fin de que todos construyan el mismo cuerpo en el mismo cuerpo?

Todo carisma es para la construcción de la comunidad. El que habla en lenguas será sólo carismático si su hablar es comprensible a los demás. En caso contrario es sólo una autopromoción (cfr. 1 Cor 14,2). «Prefiero decir en la Iglesia diez palabras con sentido para instruir a los demás a decir diez mil en lenguas» (1 Cor 14,19). La norma suprema, por lo tanto, está en que «nadie procure su propio provecho sino el de los demás» (1 Cor 10,24).

9.6.3.1 *El carisma de la unidad entre los carismas*

Al comprenderse la Iglesia como un cuerpo vivo con muchas funciones (carismas) se sitúa de inmediato ante el problema de la unidad entre las funciones. En verdad, el Espíritu del que proceden todos los carismas no es un Espíritu de desorden sino de orden y de armonía. Pablo habla del carisma de dirección, asistencia y gobierno (1 Cor 12,28), del carisma de los que presiden la comunidad y cuidan de su unidad (1 Tes 5,12; Rom 12,8; 1 Tim 5,17). El Nuevo Testa-

(39) HASENHÜTTL, G., *Charisma*, 235; KÜNG, H., *A estructura carismática da Igreja*, 44 define el carisma así: «es el llamamiento que Dios dirige a cada uno para un determinado servicio en la comunidad, haciéndolo simultáneamente apto para ese mismo servicio»; Hasenbüttel lo define: «el llamamiento concreto recibido a través del acontecer salvífico, ejercido en la comunidad, constituyéndola permanentemente y construyéndola, y sirviendo a los hombres por amor» (238).

mento relata la institución de los presbíteros, forma de gobierno de origen judío en la que los más viejos de la comunidad eran escogidos y gobernaban colegialmente. Se habla también de los «*Epískopoi*» y «*Diakonoí*» (Flp 1,1), términos tomados de la organización civil y profana del mundo griego. El «Obispo» para los griegos tenía la función de vigilar (Obispo se llamaba a un jefe de policía, de una construcción, de una sección administrativa). El diácono, de forma semejante, equivalía a un sirviente de mesa, a un asistente de un jefe, a un acólito en el culto.

El carisma de la unidad debe estar al servicio de todos los carismas; es un servicio entre otros servicios, pero con la orientación especialísima de ser el elemento-puente entre las diversas funciones dentro de la comunidad.

En esto reside la esencia y el sentido del sacerdote ministerial, en coordinar los carismas, ordenarlos hacia un proyecto unitario, saber descubrir carismas existentes y no reconocidos, promover unos, animar otros, llamar la atención y exhortar a aquellos que quizás están poniendo en peligro la unidad de la comunidad. Como dice muy bien Walter Kasper, «su función no es la acumulación sino la integración de los carismas»⁴⁰.

Como se ve, esta comprensión carismática de la Iglesia y del sacerdote ministerial no excluye, sino que incluye a la jerarquía en la Iglesia. Esta es un carisma permanente, un verdadero estado carismático, porque responde a una necesidad permanente de la Iglesia: la de la unidad entre todos.

9.6.3.2 *El presbítero, principio de unidad en la Iglesia local*

La unidad específica que el sacerdote debe fomentar es la unidad en la fe. Decir unidad en la fe no significa que haya de hacer homogéneas las expresiones de fe, con doctrinas iguales y en un lenguaje uniforme. Unidad de la fe significa poder conducir al hermano al espacio de fe que es siempre la fe en Dios y en Jesucristo vivo y presente. Fe significa comunión con Dios, poder ver y realizar en la vida el hecho de que todo se religa con Dios, aun las situaciones más profanas e insignificantes. Creer es decir: por aceptar a Cristo como mi liberador, sé que formo con él una comunidad; El, que ahora está en Dios, está conmigo también; El, que es el hombre-Dios está presente en mi acto de fe. La fe produce ese lazo y hace que seamos miembros de Cristo y formemos con él un cuerpo. Pues bien, la unidad que el presbítero ha de fomentar es principalmente esa unidad en la fe. Quien vive esa comunión con Dios irá a difundirla a los demás. La línea vertical se dobla hacia la horizontal. Lo cual quiere decir: quien se experimenta en Cristo y en su comunión, percibe que él está en todos los hombres y en todas las cosas (cfr. Col 3,11). Al estar en comunión con él estamos todos en comunión con todo, nos proyectamos en una solidaridad universal.

El presbítero es la persona que vive de esa unidad y se propone, en el Espíritu y en la fe, crear esa unidad y comunión en la comunidad local. Como se puede observar, la reconciliación, la mediación y la unidad que el presbítero busca en el ámbito general de la vida, en la convivencia, en la sociedad, en las situaciones conflictivas, en el culto, etc., nace de esta visión y dimensión teológica.

A partir de aquí se entiende que la unidad no es únicamente algo que se pueda deducir y crear a partir de la comunidad por sí sola. Es un carisma, es decir,

(40) *Die Funktion des Priesters*, 380. (Existe traducción castellana «Fe e Historia», Sígueme 1974).

una gracia de Dios. Su servicio, por medio de la creación, animación, sustentación y crecimiento de tal unidad y reconciliación dentro del amplio horizonte de la vida, se ejerce en nombre de Jesús, en nombre del que lo realizó de forma definitiva y total (2 Cor 5,20). Por una parte, el presbítero está en medio del pueblo de Dios; está a su servicio; se le retira de entre los hombres para luego servir a los hombres; es responsable ante el pueblo de Dios. Pero, por otra, es responsable también ante Jesucristo, Sumo Sacerdote. En cuanto presbítero está en medio del pueblo, para servir al pueblo en las cosas que son de Dios, es decir, en las cosas de la fe que unen y fundan la comunidad con Dios y con los hombres entre sí.

De esta concepción se sigue que la esencia y el sentido del presbiterado no reside, en una primera línea principal y fundamental, en su poder sacramental, cúltico y consecratorio, sino en la gracia de ser el principio de unidad y reconciliación, de puente de unión entre los hermanos en la comunidad local de fe.

9.6.3.3 *La concepción como servicio, es también ontológica*

El poder consagrar no es una profesión o vocación. Sería comprender mágicamente el poder consecratorio el no insertarlo en una función humana más profunda. En sí el consagrar no tiene sentido si no se entiende como un hacer presente la realidad divina como principio de vida, de comunión y de liberación para los hombres. El consagrar cobra sentido al interior de la unidad que ha de ser vivida y ejercida en la com-unidad.

Sin embargo esta concepción servicial-funcional⁴¹ no debe ser mal entendida como simplemente fun-

(41) Cfr. ROUSSEAU, L., *Pour une définition fonctionnelle du prêtre*, en «Le prêtre hier, aujourd'hui, demain», Cerf, 1970, 375-380.

cionalista. Sería superficial el querer contraponerla a una concepción ontológica.

Hablar de servicio y de función es situarse ya dentro de una ontología. Esto significa que el acto, el ejercicio, el trabajo, la diaconía, la tarea, la función ejercitada, marcan a la persona portadora de la función en su estatuto ontológico; activan la capacidad ontológica de la función. El acto revela quién es la persona y, en un feed-back, marca a la propia persona. Esto es especialmente válido dicho a propósito de la diaconía presbiteral, que se entiende a partir de la fe y pretende llevar a la fe.

La fe bautismal, por la que nos insertamos en la función sacerdotal, cobra en el sacerdote una densidad más profunda. Cada cristiano debe ser fuente de unidad y reconciliación, puente hacia los demás hombres, dentro del contexto en que vive. El sacerdote es aquel cristiano que ejercita su servicio en el ámbito comunitario y público. El lugar hermenéutico para entender su servicio de reconciliación es, por consiguiente, la comunidad de fe (que no se identifica ni es lo mismo que la comunidad sociológica). En esa comunidad en la que hay muchas funciones y tareas que deben ser realizadas a partir de la fe, él supone el principio de coordinación, unidad y animación.

Concebida así, la diaconía sacerdotal no es una profesión entre otras, ni un asunto que se pueda ejercitar temporalmente; supone la fe y está al servicio de esa fe. Por eso está ligada a la gracia de Dios de manera cualificada. La fe es la raíz de la vocación presbiteral; forma su proyecto de vida. Otras profesiones pueden subsistir fuera del horizonte de la fe. Por eso si un presbítero trabaja, ejerce una profesión, va a la fábrica, nos debemos preguntar por qué hace eso. ¿Lo hace sólo para ganar su sustento? En ese caso se sitúa en el nivel profesional y no está allí como sacer-

dote como tal. Pero puede muy bien ocurrir, y esto ya sería tarea sacerdotal, que vaya a la fábrica a ganar su pan, pero no únicamente por eso; ya gana su pan como sacerdote; el trabajo que hace adquiere una motivación más profunda. Hace lo mismo que hacen los otros: mueve y manipula la misma máquina; y sin embargo lo hace de forma diferente, porque además de ganar el pan, él, en cuanto sacerdote, lo gana de tal modo que aparezca su ser reconciliador, fraterno, amigo, es decir, que quede patente su pertenencia al Padre. El ir a la fábrica puede ser una manera de ejercer su ministerio de unidad en la comunidad en la que se inserta.

La gracia de la unidad, lo específico del presbiterado, recibe una expresión que hoy es muy mal entendida: el llamado «carácter indeleble» de la ordenación sacerdotal.

Para entenderlo es necesario que comprendamos lo que sigue: Como muy bien ha expuesto W. Kasper ⁴² la jerarquía y el ministerio en la comunidad tienen su base en la fe. A ese ministerio corresponde una gracia; el ministerio es algo referido a la comunidad, tocante a su unidad. La unidad que el ministro está llamado a crear y animar no es una unidad fundada por él; es la unidad y la reconciliación de Cristo que él predica, representa y realiza. En cuanto ministro para la comunidad es enviado a la comunidad. Ese envío suyo siempre se realiza de forma precaria y pecadora; el sacerdote, sacado de entre el pueblo, es hombre en la fragilidad de su existencia humana vulnerada y decaída. La dinámica de la fe cristiana que debe crear y representar no puede ser realizada de forma plena por el ministro. Existe una diferencia insuperable entre el envío objetivo y su realización

(42) *Die Funktion des Priesters*, 382-383. (Existe traducción castellana «Fe e Historia», Sígueme 1974).

subjetiva. Pensamos en ese envío objetivo (representar, animar, crear unidad y reconciliación) de Cristo, que es independiente de su realización subjetiva, cuando hablamos de carácter indeleble. Este no fundamenta ningún privilegio metafísico clerical sino que es la expresión de un envío oficial, público y comunitario que marca y caracteriza al presbítero. La ordenación es el rito de la entronización en la comunidad, de ese sacerdocio para la comunidad, que tiene la misión de representar la unidad de Cristo y crear la unidad entre los carismas de la comunidad.

El así llamado carácter indeleble, como ya lo consideraba la teología desde hace tiempo, no es una señal invisible en el alma, sino la ordenación visible y eclesial de la persona enviada al servicio comunitario.

La fe nos religa a Cristo y establece la comunidad con el Resucitado. La fe se expresa en el rito del Bautismo por el que nos agregamos a la comunidad. El gesto ritual de la entrada pasa, pero perdura nuestra religación. Esa perdurabilidad es el carácter. Esa perdurabilidad informa toda la vida cristiana, en el culto, en la vida según el evangelio, en el comportamiento nuevo del hombre, en su lugar dentro de la Iglesia. Ser cristiano es un modo de ser hombre. El carácter viene a significar esa visibilidad cristiana. Su rasgo indeleble procede del hecho siguiente: la llamada de Dios a la fe y hacia la comunidad perdura para siempre y es indeleble; no puede ser destruida ni por el fracaso humano. El hombre puede traicionar su fe, expresada por el Bautismo; puede apostatar de su servicio presbiteral en la comunidad. Pero la llamada de Dios en cuanto apertura hacia el hombre, persiste. Puede alguien, con fe, regresar desde su sacerdocio ministerial al sacerdocio universal del pueblo de Dios. Sin embargo permanece el valor de haber sido un día entronizado al servicio de la comunidad y haber sido aceptado por Dios para ser su ministro y repre-

sentante. Por eso no existe razón para una entronización nueva. El carácter ha de ser por consiguiente considerado a partir de Dios, como gracia visible de servir a la comunidad, como principio de unidad. Aun cuando se deje de ejercer esa función, sigue abierta la posibilidad de representar al Resucitado ⁴³

9.6.4 Concretizaciones de la unidad en la función presbiteral

El presbítero no deja de ser un fiel. Por eso al nivel personal participa del sacerdocio de Cristo. Esta participación no es algo estático sino que es una tarea y un modo de existir que, en el vasto horizonte de la vida, intenta vivir la dimensión de mediación, reconciliación, integración y unidad en todas las cosas. El presbítero, por el hecho de ser presbítero y desempeñar por consiguiente una función dentro de la comunidad como lazo de unión, no debe olvidar ese deber fundamental suyo, semejante al de los demás fieles, antes por el contrario, con más motivo debe sentirse llamado por el sacerdocio de Cristo a vivenciarlo en concreto. De ahí que el presbiterado, como realización más profunda de la dimensión del sacerdocio universal a nivel comunitario, supone y exige la vivencia de éste. La vocación al presbiterado se expresa con exactitud en cuanto a vivencia más intensa del sacerdocio universal en tal medida que puede asumir un compromiso comunitario mediante el sacramento del orden.

(43) FLAMAND, J., *Réflexions pour une intelligence renouvelée du caractère sacerdotal*, en «Le prêtre hier, aujourd'hui, demain», 380-389; RUFFINI, E., *El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia*, en «Concilium» enero 1968, 91-102; BOFF, L., *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weiterführung*, Paderborn 1971, 75-80.

9.6.4.1 Unidad en el servicio del amor

Una función importante del presbítero es la de vivir y representar el sacerdocio de Cristo tal y como Cristo mismo lo vivió: en contacto con los hombres, en confrontación con las diversas situaciones de la vida y con los diversos niveles sociales. Al igual que Cristo, que dejaba que todos llegasen a él sin discriminar a nadie, y por ello mostraba una confraternización nueva entre los hombres, también el presbítero ha de ser la persona de la comunidad a la que todos puedan tener acceso. No pertenece a ninguna familia sino a la familia de todos. El servicio y la diaconía en el amor deberían ser unas de las dimensiones más sacramentales (significantes) de su vida. No puede, en consecuencia, ser partidario, insertarse excesivamente en una determinada clase de personas como si ésta fuese lo único, ni ser un elemento que sacralice y bendiga las divisiones existentes, sino que, por su propia conciencia de presbítero, debería ser la persona en la que los hombres experimenten una dimensión superior y reconciliadora de aquellos sectores de la vida que viven en tensión, y no pocas veces en contraposición.

Se deduce de ello que su actuación, aun cuando sea social, societaria y comunitaria, no puede ser político-partidaria. Está en el mundo pero no se entiende a partir de las divisiones del mundo. Como sacerdote se propone, en nombre de Cristo, reconciliar y mediar al interior de la realidad sentida y vivida siempre como excisión.

Esto coloca al presbítero en una permanente tensión y dialéctica, a la que ya hicimos referencia al comienzo de estas reflexiones: fuga del mundo e inserción en el mundo. No puede constituir pura y simplemente un status social. Si inevitablemente desempeña un papel (rol) social, con actitudes típicas y aun convencionales, éstas deberían proceder, man-

tenerse y alimentarse siempre a partir de la reconciliación evangélica y no de una estructuración social o tradicional, en la que al cura le competían unas determinadas tareas.

Toda tarea es tarea suya, en la medida en que todas tienen que ver con su perspectiva religiosa y reconciliadora.

En la comunidad, el servicio del amor requiere que sea de su competencia la función de coordinar y dirigir (que aun no significa hacer) los trabajos y las funciones diversificadas de esa comunidad.

Hoy, con la especialización de los diversos sectores de la vida, la acción del presbítero debe ser descentralizada. Otros pueden hacer las cosas mejor y con más competencia. Sin embargo la coordinación, la unidad dentro del grupo, son su carisma específico y asunto de su competencia.

9.6.4.2 *Unidad en el servicio de anunciar*

La función diaconal del presbítero, en cuanto principio de unidad y coordinación en la comunidad, se manifiesta de forma profunda en la unidad de profesión de fe. Una de las tareas importantes en la comunidad es el anuncio de la fe, en forma de doctrina teológica, catequesis, formación y animación de líderes mejor preparados en lo que concierne al mensaje de la fe. La fe se articula siempre en doctrinas y en ritos. La función específica del presbítero no es la de ser teólogo, pero en la práctica deberá serlo. Con todo, no es su papel específico. Puede suceder que en la comunidad haya teólogos laicos o teólogos sacerdotes (sin mayor compromiso en la comunidad pero sí en una cátedra) que posean una competencia mayor que la suya. Pueden anunciar de forma más profunda y carismática; elaboran el diálogo de la fe, como referencia de todas las cosas al misterio de Dios y de Cristo. Lo típico del presbítero, sin embargo, es crear comunidad y unidad. Habrá de esforzarse por-

que no se den divisiones a causa de doctrinas diferentes. Deberá, a veces, hacer valer la frase paulina «facientes veritatem in caritate». Por amor a la caridad, a la unión, debe pedir al teólogo que renuncie a una formulación y a una doctrina que perturbaría a los fieles. A esa postura no llega por una mera afirmación de su talante personal, sino por el diálogo y consulta de representantes de la comunidad. Hoy, con el pluralismo teológico insuperable existente, esto puede llegar a ser una fuente de tensión y de disputa. Pero no se debe eximir de esa tarea de reconciliación. El diálogo fraterno y el respeto a los carismas de los demás (de enseñar, catequizar, hacer teología), en un esfuerzo por coordinar a todos en un proyecto unitario, es el camino que se impone a todos.

En cuestiones doctrinales (no es competencia específica del presbítero la doctrina sino la unidad en la doctrina), se impone que consulte a personas competentes, se forme una idea propia, recoja las soluciones de los profesionales en la doctrina y luego las proclame. La función de proclamarlas en forma autorizada es su competencia y no la del teólogo o del profesional. Le competen al presbítero puesto que es el responsable principal de la unidad en la comunidad también al nivel doctrinal. Cómo haya de formar esa unidad doctrinal, es ya un trabajo previo hecho en diálogo con los profesionales. A partir de él podrá proclamarla con autoridad. Por el hecho de ser presbítero y principio de unidad doctrinal, no queda dispensado de la teología y el estudio de la doctrina. Ese carisma no es cumulativo o sustitutivo, es únicamente integrador de los demás carismas.

9.6.4.3 *Unidad en el servicio cúltico*

La forma quizás más excelente en la que se manifiesta la unidad de la comunidad reside en el recto

orden y en la unidad al orar y celebrar la eucaristía del Señor. Es el lugar donde se tematiza de forma profunda la reconciliación traída por Jesucristo. Especialmente en la celebración de la santa misa, en la que se hace presente el Señor mismo viviente, y principio configurador del cuerpo de la Iglesia. Esa era la razón también por la que, en la Iglesia primitiva, la reconciliación penitencial se hacía ante el altar y delante de toda la comunidad. El pecado no rompía sólo el diálogo amigable del hombre con Dios; lo rompía también con la comunidad de fe. El altar es el lugar de la reconciliación radical del hombre con Dios y de los hombres entre sí. Por eso es tarea del presbítero presidir la celebración, consagrar y perdonar. Es él el ministro ordinario, instaurado por la ordenación.

Los sacramentos hacen visible la función diaconal del Señor, hasta que venga. Tienen carácter sustitutivo. El Señor, presente y actuante aunque invisible, recibe un tipo de visibilidad en el rito sacramental.

El presbítero es responsable de que, en la expresión más sublime de la reconciliación y unidad, todo discorra con armonía (cfr. 1 Cor 11,17-34).

Al comprenderse el sacerdote ministerial dentro de este amplio horizonte de la unidad de los diversos servicios comunitarios, queda más nítidamente patente también la íntima relación entre Palabra, Sacramentos y Gobierno. El carisma de la unidad engloba a los tres dentro de una visión superior e integradora.

Muchos sacerdotes no tienen una relación inmediata con una comunidad. ¿Cómo los consideraremos? ⁴⁴.

Comunidad no es únicamente la comunidad local. Siempre que se dé comunidad de hombres con Dios,

articulada en la oración, en la enseñanza, en el testimonio, en el amor fraterno y en la celebración eucarística, se puede hablar de comunidad y de servicio a esa comunidad. El servicio sacerdotal se estructura colegialmente ⁴⁵, es decir, todos los ordenados participan, de un modo o de otro, en el servicio de unidad. Nada impide que haya especializaciones dentro de una misma diaconía. Si un sacerdote no está ligado a una comunidad, si como religioso en su convento no se halla inmediatamente en un apostolado, si un presbítero sacerdote se dedica a la enseñanza o a la investigación, habrá de examinar siempre si, y cómo, sus actividades están marcadas por la perspectiva de reconciliación y unión entre los hombres, si vive la dimensión de comunidad en la fe mediante la cual se siente ligado a todos los hombres.

Queda claro que la vocación y el carisma de la unidad no es algo que esté en el poder del hombre tener o no tener. Implica otros carismas, como la apertura humana y psicológica para el diálogo, para saber comprender y saber soportar, para crear una atmósfera en la que los hombres puedan encontrarse y abrirse.

9.6.5 Otras concreciones del servicio de unidad y reconciliación

La diaconía al servicio comunitario de la unidad dentro de la comunidad de los fieles puede articularse de diversas maneras. Hemos considerado su concreción a nivel local, la del rector del presbiterio o del colegio de los presbíteros (coadjutores). Pero se puede aun diversificar en el consejo parroquial, en el grupo de laicos habilitados para anunciar la Palabra o coordinar la caridad. La Iglesia local es Iglesia en el sentido pleno

(44) Cfr. *Schwerpunkte des priestlichen Dienstes*, 90.

(45) Cfr. VILELA, A., *La condition Collégiale des prêtres au II^e siècle*, Beauchesne, Paris 1971, espec. 387ss.

y profundo que contiene esta palabra. En ella se profesa la fe, se proclama la Palabra, se celebra la Eucaristía, se vive la Caridad y se instaura la Unidad de funciones. El presbiterio es su «principium unitatis visibile», responsable también de la comunión con las otras Iglesias locales.

Lo que representa el presbítero en la Iglesia local, lo representa el Obispo respecto a las diversas Iglesias locales, es decir, respecto a la Iglesia regional. Comúnmente ésta la forma la Diócesis en la que se coordinan los problemas eclesiales y su unidad dentro de un paisaje humano más amplio y en un territorio mayor. El consejo presbiteral con su obispo son los portadores de la unidad en la doctrina, en el culto, en la caridad y en la encarnación concreta de la fe en un mundo regional. Sin esta base eclesial y presbiteral no se entiende teológicamente la función del obispo, pues está al servicio de esta unidad mayor de la Iglesia. Al igual que el presbítero, es responsable de la comunión entre las diversas Iglesias regionales.

En un tercer momento, la diaconía de unidad en la comunidad se articula en la Iglesia Universal, con el Papa como su «caput unitatis totius Ecclesiae». El Papado no debe ser entendido como superestructura impuesta a la Iglesia. Por el contrario, es un servicio a toda la Iglesia concebida de abajo hacia arriba. La fe, los sacramentos, la Palabra, constituyen la Iglesia local alrededor del presbítero; la Iglesia local es el soporte de la Iglesia regional diocesana, reunida entorno al Obispo; la Iglesia regional a su vez, forma el apoyo de la Iglesia católica que culmina en el Papa. Sin una real comunión con las bases eclesiales, el Papado perdería su función de «confirmar a los hermanos en la fe» (Lc 22,32), y de ser principio universal de unidad. Sería más un poder sobre la Iglesia, que a su servicio. Por eso el Concilio Vaticano I enseñó que el Papa es infalible en cuanto que encarna

la infalibilidad, en asuntos de fe y moral, que existe permanentemente en la Iglesia.

Y con ese sentido globalizante, el Vaticano II presenta a toda la Iglesia como sacramento de unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (LG n. 1) A todos esos tres niveles de Iglesia local, regional y universal, se realiza la Iglesia católica en su plenitud.

Como se deduce de esta concepción, el sacerdocio ministerial adquiere su profunda justificación y comprensión cuando se lo entiende dentro de la comunidad sacerdotal de los fieles y al servicio de ella. Entonces es de verdad el sacramento del encuentro: Por una parte representa a la comunidad ante Dios y es principio de unidad entre los diversos servicios eclesiales; por otra representa a Dios y a la unidad de Jesucristo ante la comunidad. No es únicamente el representante del Pueblo de Dios, pues eso lo convertiría en un mero funcionario; ni es sólo el representante de Dios, pues entonces perdería su vinculación esencial con la comunidad. Es las dos cosas a la vez y simultáneamente.

De ahí resulta la profunda tensión en que vive el carisma sacerdotal. En todo caso, la función mediadora entre los hombres y el Misterio Absoluto y Encarnado es ciertamente una de las más exigentes aunque no por ello menos buscada por los hombres. Todos experimentan la añoranza del Origen y de la Fuente de todo. Todos buscan, consciente o inconscientemente, un camino hacia él, y anhelan los sacramentos que visibilizan y presentan, en la fragilidad de la historia, las dimensiones de la Identidad del Misterio divino.

Realizar la vocación sacerdotal ministerial a la luz de la reconciliación de Cristo, en virtud de la fuerza que emana de él, es un don de Dios y no poder humano, es el comienzo y el germen de un «mundus

reconciliatus» que ya ahora se anuncia dentro de la caducidad de este mundo.

9.7 El sacramento del Matrimonio: símbolo del amor de Dios a los hombres en el tiempo presente

En su dimensión profunda el matrimonio no es una realidad que dice relación solamente al hombre y a la mujer; es tan profunda y trascendente que implica el mismo misterio de Dios. Es verdad que pertenece a las realidades terrenas y al modo peregrino y pasajero del existir que tiene actualmente la creación. Pero ya aquí, dentro de ese proceso evolutivo hacia Dios, el matrimonio simboliza y realiza el amor que Dios profesa a los hombres, en el acto mismo del amor humano y de la intimidad de dos personas casadas. Como veremos más adelante, la máxima dignidad del sacramento del matrimonio reside justamente en el hecho de ser la visibilización y concretización del amor de Dios a los hombres en el tiempo presente. Por ello, y en esa dimensión teológica, el matrimonio se sitúa en el ámbito de la vocación humana. La unión de los casados dice una mayor referencia a la relación para con el otro, en la horizontalidad de la existencia: es el encuentro de amor de dos personas y de dos historias. El matrimonio en cuanto sacramento se refiere más a la dimensión vertical que surge dentro de la misma unión y que hace que el hombre y la mujer miren juntos en la misma dirección, Dios, y que en él puedan encontrar el modo de sentirse aún más unidos. A causa de esta dimensión hemos decidido reflexionar sobre el matrimonio en esta parte en la que nos concentramos en esbozar el aspecto de vocación de la vida humana, y no en la parte en la que abordábamos las relaciones de un hombre con otro en la línea de la fraternidad y mutuo servicio.

9.7.1 La doctrina clásica y tradicional sobre el matrimonio

Existe una doctrina teológica bastante bien definida sobre la naturaleza sacramental del matrimonio⁴⁶. Este constituye propia y verdaderamente un sacramento de la ley evangélica (DS 1801). Como todo sacramento, también el matrimonio, es una señal que contiene en sí y realiza aquello que la señal significa. El signo es la realización misma del matrimonio al nivel de la unión de los consentimientos y de los cuerpos («Matrimonium ratum et consumatum»). Ese signo produce lo que significa: la unión indisoluble de los esposos. Esta unión es a su vez signo de una unión más profunda, la que rige entre Cristo y la Iglesia. Eso constituye la «res et sacramentum» del matrimonio. Finalmente, tanto el signo externo (sacramentum) como el signo interno, (res et sacramentum) producen la gracia específica del sacramento (res

(46) Véase la bibliografía principal: RONDET, H., *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Paris 1969, 145-158. (Traducción castellana, Herder 1962); SCHILLEBECKX, E., *Matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*. Sígueme 1968, ADNES, P., *El matrimonio*, Herder 1969; VOLK, H., *Das Sakrament der Ehe*, Münster 1952; SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik IV-1*, München 1964, 617-627. (Traducción castellana, «Teología dogmática, Rialp 1966, 3.ª ed.); DOMS, H., *Bisexualidade e matrimonio*, en «Mysterium Salutis II-3, Vozes 1972, p. 142-179. (Existe traducción castellana en Ed. Cristiandad); BOECKLE, F., *Die Ehe als Vollzug der Kirche* (Handbuch der Pastoral theologie IV); Freiburg 1969, 35-44; GREEVEN, H., RATZINGER, J., SCHNACKENBURG, R., WENDLAND, H. D., *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen 1969; RAHNER, K., *Die Ehe als Sakrament* (Schriften zur Theologie 8), Einsiedeln 1967, 519-540. (Existe traducción castellana en Ed. Taurus); KASPER, W., *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Ueberlegungen zur Sakramentalität der Ehe* (Glaube und Geschichte), Mainz 1970, 330-354. (Existe traducción castellana «Fe e Historia», Sígueme 1974); DOS SANTOS, B., *O sentido personalista do matrimonio*, Petrópolis 1969, 25-40.

sacramenti), la gracia de estado que capacita a los esposos para vivir de tal forma su unión sacramental que efectivamente realicen la semejanza del misterio de Cristo y su Iglesia. Además la gracia de estado los asiste y fortalece en sus tareas y en las tentaciones y oportunidades que implica la vida matrimonial. Este cúmulo de afirmaciones constituye el núcleo de la teología clásica del sacramento del matrimonio.

A pesar de sus innegables méritos, esa doctrina difícilmente traduce de forma convincente el sentido del sacramento cuando esta palabra se aplica al matrimonio. La tarea de la teología no consiste principalmente en presentar y defender doctrinas con argumentos cada vez más refinados. Su misión esencial consiste en pensar radicalmente la realidad religiosa de donde surgen todas las doctrinas. El matrimonio forma una realidad humana tan profunda que no se deja captar adecuadamente en las coordenadas doctrinales de un sistema de comprensión. Siendo el matrimonio un «magnum mysterium» (Ef 5,32), la teología deberá auscultar siempre de nuevo más allá de las doctrinas, a fin de sorprender su carácter de misterio. A ese nivel de misterio es donde el matrimonio adquiere su carácter sacramental, y ésa es también la dimensión en la que puede ser contemplado como acontecimiento de la gracia y de la salvación y como vocación.

Pero inmediatamente surgen una serie de preguntas: El carácter de misterio del matrimonio ¿aparece sólo allí donde se realiza el sacramento, es decir, cuando se casan dos bautizados? ¿O es una dimensión de todo matrimonio? En otras palabras: ¿Sólo el matrimonio entre bautizados es sacramento? ¿O es que la realidad sacramental aparece ya con el mismo matrimonio en cuanto realidad terrena y creacional? ¿La realidad sacramental acontece de forma única? ¿O es una realidad que puede verificarse a varios ni-

veles, imperfectos y perfectos, completos e incompletos? ¿Qué es lo específico de la sacramentalidad cristiana completa y plena?

Planteamos estas cuestiones no sólo por un interés ecuménico respecto a las demás iglesias cristianas y religiones del mundo. La misma realidad del matrimonio, en cuanto dimensión antropológica, las sugiere, como veremos más adelante.

9.7.2 Nuevas perspectivas. ¿Qué es un sacramento?

Quizás una reflexión más radical acerca de lo que es un sacramento nos introduzca mejor en la realidad sacramental de todo matrimonio⁴⁷. Estamos habituados a la definición clásica de sacramento como signo eficaz de la gracia, o a aquella de San Agustín: «Sacramentum est sacrae rei signum» (Epist. 138, 1, PL 33, 527), o a la concisa formulación del Concilio de Trento: «Sacramento es la forma visible de la gracia invisible, dotada con el poder de santificar» (DS 1639). Tras esas fórmulas rígidas se esconde, sin embargo, toda una estructura de pensamiento, un modo específico de ver toda la realidad. Es un pensamiento primitivo y salvaje, como lo llama C. Lévi-Strauss⁴⁸; primitivo, no porque cronológicamente se sitúe en los orígenes del hombre, sino porque es primero y más próximo a los orígenes del pensamiento y de la palabra. El hombre técnico que piensa con su formalización científica y planifica con computadores, es

(47) Cfr. BOFF, L., *Das sakramentale denken. Legitimität und Grenzen einer sakralen Denkweise* (Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung), Paderborn 1972, 123-181 (lit.); SMULDERS, P., *A preliminary remark on Patristic sacramental doctrine. The unity of the Sacramental idea*, en «Bijdragen» 15 (1954) 25-30; RATZINGER, J., *Ser cristiano, Sígueme* 1967. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, 1968.

(48) Cfr. *El pensamiento salvaje*, «Fondo de Cultura económica. México.

también un hombre «sauvage et primitif». Ese pensamiento es un pensar en signos, símbolos y sacramentos. G. van der Leeuw lo llama simplemente pensamiento sacramental⁴⁹. De acuerdo con este tipo de pensamiento, el mundo no es contemplado en cuanto mundo, la cosa no es considerada como cosa, sino ambos como signos, imágenes, símbolos y sacramentos de una realidad superior. La realidad no es únicamente transcendente e inmanente, sino también transparente.

Ahora bien, este modo de ver es el específico del pensamiento mítico y teológico. Todo se contempla a partir de Dios y entonces todo se vuelve transparente y se transfigura en sacramento de Dios. Como decía San Ireneo: ante Dios no hay nada vacío sino que todo es signo (Avd. Haer. 4,21). Este pensamiento domina igualmente en el ámbito personal. Las realidades fundamentales de la vida como el espíritu, la libertad, el amor, la amistad, el encuentro, etc., sólo se expresan adecuadamente por medio de símbolos e imágenes. Estas hacen presentes las realidades que significan a la vez que remiten más allá de sí mismas. Todas las cosas profundamente humanas están rodeadas de ritos y ceremonias que revelan su misterio y su religión a una realidad más profunda.

Hay por ejemplo en la vida humana nudos existenciales (Knotenpunkte) que son verdaderos sacramentos. Se hallan cercados de ritos que destacan su carácter de importantes y trascendentes para la vida. Son el nacimiento, la boda, el caer enfermo, la muerte, el comer y el beber, etc. En esas situaciones, que no brotan de su naturaleza espiritual sino biológica, el hombre experimenta su estar inserto en el misterio de la vida; siente que tiene que ver con una

(49) *Sakramentales Denken*, Kassel 1959; *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956², 52, 411-421.

fuerza que lo trasciende y de la cual depende; se da cuenta de que él no crea su propio ser sino que lo recibe continuamente del mundo, de un poco de comida y de bebida, de otras personas que lo sitúan en la vida y sin las cuales perdería todo fundamento su existencia. Tales situaciones le llegan cargadas de contenido sacramental: la comida es algo más que comida; es una señal que hace presente y comunica una fuerza que el hombre no puede manipular y que es mayor que la propia comida. De esta forma, la comida constituye un sacramento de lo Divino y de lo Eterno que todo lo sustenta y penetra y que confiere razón de ser a la existencia. Las situaciones esenciales de la vida, como nacer, casarse, morir, comer, etc., forman los sacramentos fundamentales de la creación. Como se puede observar se trata de la sublimación de los momentos elementales de la vida, «sublimación, porque en el sacramento, tales situaciones vitales son contempladas a partir de su último fundamento, a partir del punto en el que ellas tocan con lo Divino»⁵⁰. En esos sacramentos fundamentales, que se sitúan en la potencialización de lo biológico, el hombre experimenta su religión con Dios. Por eso los rodea de respeto y sacralidad.

Los sacramentos expresan, por tanto, una comprensión simbólica del mundo. No se niega la consistencia y la materialidad de las cosas, pero se descubre en ellas una dimensión que trasciende el análisis de sus componentes físico-químicos y que hace presente en el mundo y en el tiempo la realidad de lo Transcendente y Eterno. El hombre está llamado a

(50) Id., *Phänomenologie der Religion*, op. cit., 52, LAN-GER, S. K., *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in Kunst*, Berlin 1956, 162; BRO, B., *El hombre y los sacramentos. La subestructura antropológica de los Sacramentos cristianos*, en «Concilium» enero 1968, 32-47.

captar el mensaje divino que le llega de toda la realidad. No es únicamente un trabajador y manipulador del mundo; es también aquel ser que puede vislumbrar la transparencia del mundo respecto a su último fundamento, Dios.

9.7.3 *El matrimonio, sacramentum naturale*

Entre esos nudos existenciales (Knotenpunkte), a los que nos referíamos arriba, resalta ciertamente el matrimonio. El conocido fenomenólogo de la religión G. van der Leeuw llegó a escribir: «El mundo primitivo y antiguo conocía el matrimonio como sacramento en el sentido literal de la palabra. Esto significa por consiguiente que, en determinados casos, el matrimonio no tiene por finalidad el placer o la procreación, sino la salvación que de él dimana»⁵¹. Verdaderamente, el matrimonio en sí mismo es ya un signo sacramental del amor de dos vidas. Por su medio se expresa y se encarna, personal y socialmente, la apertura amorosa del yo hacia un tú, y por su medio se realiza y se consagra también el encuentro del yo con el tú⁵². Sin embargo, el amor humano considerado en su radicalidad, posee una exigencia y una dimensión trascendentes. En el amor el hombre hace la experiencia de la plenitud, de la benevolencia generosa, de la convivencia y del encuentro unificador. Al mismo tiempo percibe también que el amor puede siempre estar amenazado por la infidelidad, por la separación y por la muerte. Experimenta justamente que el otro no es la respuesta plena y exhaustiva a

los anhelos del corazón. El hombre suspira por un amor eterno y profundo. Verdaderamente lo que él ama no es tanto la otra persona cuanto el misterio de la persona, misterio que se revela y encarna en ella, pero que también en ella se vela y se retrae. En el matrimonio, ambos, marido y mujer, se sienten llamados a transcenderse mutuamente y a unirse en aquella realidad más profunda que los supera, que es la respuesta a su búsqueda latente y principio de la unión entre los dos. Las religiones han llamado Dios a ese supremo e inefable misterio que todo lo penetra y circunda y que en todo lo existente se revela y se vela. El Tú hacia el cual el hombre está radicalmente abierto, no es, por lo tanto, el tú humano sino el Tú divino. Por ello, en lo más profundo, el hombre se desposa por y con Dios. La otra persona es el sacramento de Dios, el lugar personal de la comunicación histórica y epocal del amor divino. El uno es sacramento para el otro, en el que Dios se manifestó como próximo al ser, experimentado en la excelencia del amor, y al mismo tiempo como distante, al quedar velado bajo el sacramento.

El amor humano, como se ve, va siempre sostenido y rodeado por el amor divino; nunca es un amor meramente humano. En razón de su vinculación con el Transcendente posee también un aspecto salvífico. En otras palabras, siempre que se da verdadero amor en el matrimonio, se verifica también en él, de hecho, la gracia de Dios que se da dentro del amor humano, posibilitando ese amor, manteniéndolo abierto en su transcendencia y haciendo que, al amarse mutuamente, se realice la acción salvífica de Dios.

Esa realidad se verifica aun cuando Dios no sea formulado temáticamente ni invocado explícitamente en el amor humano. La estructura del mismo matrimonio, cuando se la vive auténticamente, contiene en sí la referencia e inclusión permanente de Dios.

(51) VAN DER LEEUW, G., *Sakramentales Denken*, op. cit., 152.

(52) Cfr. RAHNER, K., *Die Ehe als Sakrament*, op. cit., 522; RONDET, H., *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, op. cit., 146-147. (Traducción castellana, Herder 1962); ADNÉS, P., *Le mariage*, op. cit., 117-121. (Traducción castellana, Herder 1969).

Esta dimensión trascendente del matrimonio ya se insinúa en el relato sacerdotal de la creación cuando se contempla al hombre y a la mujer (que recibieron de Dios el mandato de crecer, multiplicarse y llenar la tierra) como imagen y semejanza de Dios (Gen 1,27-28). El matrimonio es una realidad creacional que, por su misma naturaleza, es sacramental, es decir, que remite al misterio de Dios. En los profetas la idea de la alianza de amor de Yahvé para con su pueblo, emplea la figura de la alianza matrimonial. Yahvé es el esposo fiel que estableció una comunidad de amor y fidelidad con Israel. Este comete adulterio y rompe la comunión (Os 2-3; Jer 3; Ez 16-23; Is 54). Con palabras de gran ternura se profesa la fidelidad de Yahvé que supera las traiciones humanas: «Te amo con un amor eterno, Israel, y por eso hacia tí he dirigido mis favores. Te reconstruiré y serás restaurado» (Jer 31, 3). Como un deseo profético se expresa también la dimensión escatológica de la fidelidad eterna de la esposa: «He aquí que el Señor crea algo nuevo sobre la tierra: Es la esposa la que rodea de cuidados al esposo» (Jer 31,32).

Como conclusión podemos afirmar que el matrimonio, en cuanto orden creacional, posee un carácter sacramental: no expresa únicamente la unión amorosa entre el hombre y la mujer; expresa también la unión amorosa y graciosa de Dios con los hombres, tal como lo vieron los profetas. Con exactitud teológica deberíamos decir que el amor de Dios a los hombres posibilita el verdadero amor entre el hombre y la mujer. Por eso el matrimonio, en su raíz última, queda inserto en la alianza con Dios y se convierte así, de hecho, en un sacramento permanente que hace presente y comunica el amor, la gracia y la salvación de Dios.

9.7.4 *El matrimonio natural, sacramentum christianum*

Si todo matrimonio constituye «per se» un sacramento, ¿dónde reside entonces la especificidad sacramental del matrimonio realizado entre cristianos?

El Concilio de Trento enseñó que el matrimonio fue instituido por Jesucristo y no es invención de los hombres (DS 1801). Pero no nos da ninguna insinuación sobre el sentido de esta afirmación. El Nuevo Testamento no da testimonio de ninguna palabra o gesto de Jesús que pueda significar la institución de este sacramento en la Iglesia. La reflexión moderna sobre la sacramentología⁵³ ha dejado bastante claro que para la institución de un sacramento cristiano no es imprescindible la institución material y formal del sacramento. Cristo quiso que la Iglesia sea el Sacramento primordial de su presencia en el mundo, una presencia salvífica y victoriosa. Todos sus gestos adquieren carácter sacramental, especialmente los siete ritos principales mediante los que ella actualiza la salvación de Cristo en las situaciones fundamentales de la existencia humana. Cristo y la Iglesia asumieron los sacramentos creacionales que ya implicaban una referencia a Dios y los pusieron en una especial relación con el misterio cristiano. De sacramento de Dios pasaron a ser sacramento de Cristo, no tanto por el hecho de que Cristo en persona los hubiese instituido, sino porque ya antes habían sido insertados y conectados con la acción salvífica de Cristo. De esta forma hay que entender la institución del sacramento por Jesucristo.

(53) Cfr. RAHNER, K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960³, 11-22. (Traducción castellana «La Iglesia y los Sacramentos, Herder»); SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, op. cit., 65-95; BOFF, L., *Die Kirche als Ganzsakrament und ihre sakramentalen Strukturen* (Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weiterführung), op. cit., 377-399 (lit.).

recuperando su primitivo orden creacional. Cristo no vino propiamente a traer otro modelo cultural y nuevas formas de interrelación entre los hombres. Dejó el mundo como lo encontró, mostrando una indiferencia notable respecto a las estructuras sociales, políticas y económicas de su tiempo. Sin embargo introdujo un espíritu nuevo y una óptica diferente con la que afrontar todos los problemas. Y así, como muy bien lo expresó San Pablo, el esclavo cristiano es un liberto del Señor, y el libre cristiano es un esclavo de Cristo (cfr. 1 Cor 7,22). Lo que Cristo introdujo fue un espíritu fraterno hacia todos los hombres y la capacidad nueva de transformar las relaciones humanas de relación esclavo-Señor a relación entre hermanos.

Algo semejante ocurre con el matrimonio: el matrimonio cristiano es como los demás matrimonios en cuanto a su estructura y forma organizativa. Pero se vive dentro de un espíritu nuevo. Casarse, dirá San Pablo, es casarse con el Señor (1 Cor 7,39). ¿Qué significa esta expresión? Comprender esto es comprender la especificidad cristiana.

En la epístola a los Efesios (5,21-33) Pablo explicita el significado último del matrimonio: «El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Nadie jamás ha aborrecido a su propia carne; por el contrario cada uno la nutre y la cuida, como también Cristo lo hace con su Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por eso el hombre dejará padre y madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne. Grande es este misterio (este misterio tiene un sentido profundo); yo lo refiero a la relación de Cristo con la Iglesia» (Ef 5,28-32).

Misterio tiene aquí de fondo, la palabra hebrea «sodh», y significa el plan salvífico latente que, dentro de la historia, se va volviendo patente. El matrimonio como unión íntima de dos amores revela a

Este modo de comprensión se ajusta mejor a la actitud del mismo Jesús frente al matrimonio judío. Rompe con la casuística jurídica de la época que había distorsionado el orden creacional, y apela al origen divino del matrimonio. No instituye nada nuevo. Restaura lo antiguo en su primitiva originalidad teocéntrica, recordando el texto de Gen 2,24: «Dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos formarán una sola carne; así que ya no son dos sino una sola carne; no separe por consiguiente el hombre lo que Dios unió» (Mt 19,5; Mc 10,1-11; Lc 16,18). Esta toma de posición por parte de Cristo en contra de la legislación de la época, no debe a su vez ser interpretada como una nueva legislación. Posee un contenido profético. La indisolubilidad como signo y como precepto es una exigencia ética (el hombre no la debe «disolver»), y no una realidad intangible e indestructible (que el hombre no puede disolver). La disolución voluntaria es pecado y la nueva boda no es algo permitido. Pero no se trata de una ley intocable. El hombre no tiene derecho a separar lo que Dios unió, pero eso no impide que encuentre separado lo que Dios unió, sea por adulterio, sea por la muerte o por los casos de los que habla 1 Cor 7,11. El carácter absoluto del precepto de Cristo es de exigencia ética hacia la que el hombre debe siempre tender, y no una ley jurídica de valor absoluto⁵⁴.

Pero ¿dónde se sitúa propiamente la especificidad del sacramento cristiano? Hemos visto que Cristo no instituyó un signo sacramental propio del matrimonio, sino que asumió el matrimonio tal como estaba,

(54) Cfr. JOSSUA, J. P., *Fidélité de l'amour et indissolubilité du mariage chrétien* (Divorce et indissolubilité du mariage), Cerf, Paris 1971, 115-116; SNOEK, J., *A Igreja perante o casamento fracassado*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 32 (1972), 327-353.

la luz de Cristo y de la Iglesia su sentido profundo, dice Pablo. No significa únicamente la unión de Dios con la humanidad, como en el relato sacerdotal de la creación en Gen 1,27, ni es sólo figura de la alianza de Dios con Israel, sino que posee una última profundidad revelada con el acontecimiento Cristo: expresa la unidad de Cristo con la Iglesia al formar un cuerpo (carne) místico. El texto de Gen 2,24 (seréis una sola carne) tiene un sentido más radical, referido a la unidad de un solo cuerpo con Cristo.

Como observa Schillebeeckx, «en esta visión se mezclan la creación, la alianza y la redención. Cristo es el esposo cuya esposa es la Iglesia. Cristo, el que ama, redime y cuida de la Iglesia, es presentado como modelo de marido en su relación matrimonial con su esposa»⁵⁵.

A la luz de Cristo, el matrimonio como realidad creacional adquiere su última dimensión: estaba ordenado a Jesucristo. En la naturaleza existe gracia, y gracia en la naturaleza. La naturaleza fue creada por y para Cristo (Col 1,16). El es el primer creado y el mediador de toda la creación (Col 1,15; Jn 1,3). Cada vez que el matrimonio creacional sea realizado por cristianos, éstos lo deberán contemplar desde esta óptica cristológica en cuanto orientado y penetrado por la realidad crística y eclesial.

El sacramento no es, pues, algo añadido al matrimonio; es el matrimonio mismo visto desde la perspectiva de la fe cristiana. En la medida en que sea considerado desde la óptica cristiana, se destacará tanto más como sacramento. La fe por lo tanto detecta y revala una dimensión que estaba ya presente y latente en el matrimonio creacional (Gen 2,24; Ef 5,31-32) y que ahora, en Cristo, emerge y se hace

patente. Con otras palabras: el matrimonio no se vuelve acción salvífica solamente allí donde, mediante la fe cristiana, se lo descifra e identifica en cuanto tal sacramento, sino que es sacramento siempre que sea vivido de acuerdo con el recto orden creacional de dos en una sola carne. Aun cuando no alcance su explicitación (si bien tiende por su naturaleza a esa explicitación en la fe cristiana), no deja por ello de ser medio y lugar de la comunicación salvífica de Dios, de su amor y de su unión con los hombres, en el amplio ámbito de la historia de las religiones. Ciertamente que este sacramento no llegó en ellas a su plena visibilidad, como en el cristianismo, pero si es vivido conforme al recto orden, alcanza lo mismo que el sacramento completo y pleno en el seno de la Iglesia: la gracia y la comunicación de Dios.

Lo específico del matrimonio cristiano consiste en la plena revelación, en Cristo y en la Iglesia, del sentido último contenido en el orden creatural del amor entre los esposos: el amor de Cristo y su alianza salvadora con la humanidad, especialmente con la porción creyente de ella, la Iglesia. El sacramento llega a su plenitud cuando se realiza en el seno de la Iglesia-sacramento-primordial del Señor. El mismo sacramento del matrimonio es un momento y una manera concreta de realización del Sacramento primordial que es la Iglesia. Y por ello el signo sacramental, por su participación con la Iglesia, comunica «ex opere operato» la gracia de Dios que está siempre e irrevocablemente presente en la Iglesia.

9.7.5 *Sexo, eros y ágape, componentes del sacramento del matrimonio*

Si el sacramento del matrimonio es el mismo matrimonio en su estado creacional, entonces también los componentes creacionales del amor matrimonial quedan asumidos en el sacramento: el sexo y el eros.

(55) SCHILLEBEECKX, E., *O matrimonio*, op. cit., 115. (Traducción castellana: «Matrimonio», Sígueme 1968).

El eros, tal como queda expresado vigorosamente en el Cantar de los Cantares, revela cómo el hombre, por su misma naturaleza, se siente atraído por la mujer, y viceversa. Están llamados a formar una sola carne no sólo en el sentido corporal, sino también por la fusión de sentimientos, ideas y vida. El eros revela la transcendencia del hombre sobre sí mismo y su apertura a la alteridad personal. Esa apertura es sacramento de una transcendencia todavía más profunda del hombre que suspira por el Absoluto, por lo Divino. El eros da testimonio de la pobreza y de la riqueza humana: de la riqueza del poder donarse en el encuentro gozoso de dos corazones y de dos vidas; de la pobreza de quien suspira por ser completado y por escoger jovialmente el don del otro. La vivencia de la dimensión del eros, en el acto de dar y de recibir el amor, permite al hombre vislumbrar lo que significa la gracia de Dios. Poder dar y recibir es un don. No está en nuestra mano el poder conquistar el amor y establecer el encuentro. Vivimos de la gratitud del don.

El sexo, que es siempre más que lo meramente genital, expresa el dato fundamental de que el ser humano subsiste concretamente en los modos de varón y mujer. Ambos se relacionan, no como seres incompletos que sólo por la unión se complementarían, sino como recíprocos el uno para el otro. Cada cual realiza a su manera la «humanitas» y revela facetas diferentes del misterio humano, siendo una fuente de enriquecimiento el uno para el otro. El ejercicio genital del sexo según el plan de Dios, se sitúa siempre en un contexto matrimonial y es la cumbre de la profunda adhesión y unión de los esposos en todas las dimensiones de la vida que ahora se compenetra hasta en su dimensión corporal.

El «ágape» no es una realidad extrínseca al matrimonio ni contrapuesta al eros. El ágape, en cuanto

es un «unirse en Cristo» (1 Cor 7,39), significa poder vivir la propia unión conyugal en su última realidad y radicalidad como expresión del amor de Cristo a los hombres: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25). Cristo, por lo tanto, se hace presente en el estado matrimonial y en las relaciones conyugales. Estas pueden quedarse dentro del patrón cultural y social de comportamiento vigente, pero a través del ágape (unirse en el Señor) quedan transformadas interiormente: son contempladas como forma de presencia de la gracia en el mundo. «Así como la alianza sin la creación es algo vacío, así el ágape sin el eros es inhumano»⁵⁶.

El matrimonio como realidad terrena sacramental, participa de la ambigüedad de toda condición humana sometida al pecado. Es amor pero también es dominio. Es entrega pero también es instinto de poder. Es don pero simultáneamente es egoísmo. En concreto el amor conyugal se vive al interior de la carga psicológica heredada y acumulada desde la más tierna infancia, junto con las frustraciones y los pecados personales que impiden o dificultan la limpieza de visión y la vivencia de ese «mysterium magnum». Por ello el sacramento del matrimonio, más que otros sacramentos, se plantea bajo la vigencia de la cruz de Cristo. Por ello también el ágape que logra expresión en la vida conyugal, asume el carácter de medicina para las heridas humanas y de fuerza revitalizadora del sentido latente del matrimonio en cuanto sacramento de la unión de Cristo con la humanidad. Como consecuencia de todo esto, el amor entre el hombre y la mujer debe siempre y constantemente ser purificado del egoísmo y de toda voluntad de

(56) RATZINGER, J., *Zur Theologie der Ehe* (Theologie der Ehe), op. cit., 81-115, cfr. 102.

poder. El sacramento del matrimonio es, en verdad, un sacramento permanente que se actualiza a lo largo de la vida de los esposos, y no un momento que marque el comienzo de la vida conyugal.

9.7.6 *El matrimonio como «ecclesia domestica»*

De las anteriores reflexiones queda patente que cuando dos bautizados contraen válidamente matrimonio, reciben ipso facto el sacramento. El amor que los une es sólo símbolo del amor de Cristo y de la Iglesia. Visibilizan y realizan ya ese amor, pues en cuanto bautizados, cooperan a la constitución de la realidad de la Iglesia. Por una parte constituyen la Iglesia, son la «ecclesia domestica», como enseña la «Lumen Gentium», n. 11; por otra, son manifestaciones de la Iglesia, que los lleva en su seno. La Iglesia está presente en el sacramento del matrimonio, no por medio del ministro sagrado, sino por medio de los mismos contrayentes. El ministro sagrado completa el sacramento en cuanto que es ministro del rito litúrgico a través del cual el signo implícito del matrimonio se explicita en el horizonte de la profesión de fe y de la forma jurídico-canónica en la que se expresa el consentimiento. La forma jurídico-canónica es parte del sacramento «pleno», en el sentido de que un matrimonio nunca es un asunto meramente privado o del amor entre un yo y un tú, sino que siempre incluye una dimensión social y por su naturaleza está orientado al derecho y al orden en la sociedad.

Así como la Iglesia, sacramento universal, conoce varios grados de realización y explicitación, desde los ateos de buena voluntad («Lumen Gentium» n. 16) hasta los cristianos católicos en gracia santificante, de forma semejante el sacramento del matrimonio expresa su carácter sacramental de muchas maneras, de formas imperfectas pero reales, en las civilizaciones

y religiones del mundo, hasta la forma completa y perfecta en el seno de la Iglesia.

Esta perspectiva nos obliga a ver con los ojos de la fe no sólo el matrimonio cristiano, sino todo matrimonio válidamente realizado pues siempre será una señal del Transcendente y realización incompleta del misterio de Cristo y de la Iglesia, tendiendo hacia una explicitación cada vez mayor de su entelequia religiosa y cristiana interior.

9.7.7 *Amor y fecundidad responsable*

Hasta aquí hemos reflexionado acerca del amor como encuentro de dos donaciones que realizan su máxima expresión en el amor sexual-marital. Sin embargo ese mutuo darse, que debe representar la intimidad del amor de Dios hacia los hombres, no debe transformarse en un egoísmo de dos. Hombre y mujer están verdaderamente unidos entre sí, si, además de mirar el uno al otro, miran juntos hacia Dios. Deben también tener ante la vista aquello que se sigue naturalmente de su amor en la expresión sexual-matrimonial: los hijos. Como subrayaba acertadamente la encíclica «Humanae Vitae»: «El amor conyugal no se agota en la comunión entre los cónyuges, sino que está destinado a continuar suscitando nuevas vidas». La donación de cada uno implica la donación mutua al hijo y su aceptación. De este modo el matrimonio no está únicamente abierto hacia arriba, hacia Dios, sino también abierto hacia afuera, hacia los hijos. El futuro, en términos de generaciones humanas, depende del matrimonio. Por eso el matrimonio es la matriz de la promesa y de la esperanza, como muy bien lo vio ya el Antiguo Testamento.

Esto no significa, sin embargo, que la apertura al hijo quede a merced de las leyes mecánicas de la fisiología y de la ley natural, entendida en el sentido de la física. La ley natural en el hombre implica la li-

bertad y el espíritu, y por consiguiente se da en ella una dimensión histórica e imponderable. Por eso es algo obvio y no contestable por nadie, que forma parte del matrimonio verdaderamente humano el imperativo de un control racional y responsable de los nacimientos. Esto no significa que se rechacen los hijos, sino que la fecundidad del amor está sujeta a la responsabilidad del espíritu y no a la mecánica de leyes fisiológicas. El hombre, como persona, debe encaminar hacia un proyecto humano, bueno y responsable, los dinamismos de su infraestructura fisiológica y «natural».

La discusión dentro de la moral católica no afecta a la conveniencia y hasta necesidad de controlar la fecundidad del amor. Esto es algo obvio e indiscutible. La discusión se plantea entorno a los medios que se han de emplear: si continencia periódica, si uso de anticonceptivos, respetando la santidad y la dignidad del matrimonio y de las personas. Sabemos que la encíclica papel «*Humanae Vitae*» (del 25 de julio de 1968), superando la visión jurídico-procreativa del Derecho Canónico acerca del sentido del amor conyugal, y asumiendo decisivamente una perspectiva profundamente personalista, presenta en lo tocante a la paternidad responsable, una solución restrictiva. Afirma por un lado la legitimidad de conciencia «de evitar temporalmente, o hasta por tiempo indeterminado, un nuevo nacimiento» (n. 11). Pero eso sólo es moralmente bueno cuando se respetan «los ritmos naturales de fecundidad» (n. 11). En verdad, dice la encíclica, «Dios dispuso con sabiduría leyes y ritmos naturales de fecundidad que, por sí mismos, distancian la sucesión de los nacimientos» (n. 12). Esos ritmos están inscritos «en el mismo ser del hombre y de la mujer» (n. 12), y «traducen los designios establecidos por el Creador» (n. 13).

La discusión teológica⁵⁷ llevada a cabo no solamente por competentes moralistas, sino también por episcopados nacionales como los de Bélgica, Holanda, Francia y Alemania, entre otros, mostró que los argumentos en que se apoyaba la encíclica van ligados a una concepción no bíblica sino estoica de la ley natural, entendida de manera fixista y materialista. De este modo, procesos biológicos y fuerzas ciegas de la naturaleza quedan instaurados como normas y principios morales. El hombre aparece entonces, no como sujeto con la vocación de dominar y racionalizar estas fuerzas dentro de un proyecto de hominización responsable, tal como hemos reflexionado anteriormente, sino como objeto de dominio frente a esos procesos⁵⁸.

Como muy bien ponderaba la Comisión Pontificia para el Estudio de la Natalidad, «La verdadera oposición no ha de buscarse entre una conformidad material a los procesos fisiológicos de la naturaleza y una intervención artificial; en efecto es propio de la naturaleza humana servirse de la técnica para someter los datos de la naturaleza física al dominio del hombre. La oposición verdadera ha de buscarse por el contrario, entre un modo de acción anticonceptiva opuesto a una verdadera fecundidad prudente y generosa, y un modo de acción reguladora en el orden de la fecundidad responsable, que tenga en cuenta

(57) La bibliografía acerca del tema es inmensa. Unicamente algunos títulos: CHARBONNEAU, P. E., *Humanae Vitae e libertà de coscienza*, Herder, S. Paulo 1969. Todo el número de mayo de 1968 de la revista «Vozes»; *Direitos do sexo e do matrimónio*, IDOC, Vozes, Petrópolis 1972; DOS SANTOS, B., *O sentido personalista do matrimónio*, Vozes, Petrópolis, 1972², 48-62.

(58) Cfr. DOS SANTOS, B., *Lei natural e Magistério*, en REB 31 (1971) 273-283; PESCHKE, K., *Naturrecht in der Kontraverse* (Otto Müller), Salzburg 1965; Varios, *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1965; Varios, *La legge naturale. Storizzazione delle istanze della legge naturale*, Bologna 1970.

la educación y todos los valores esenciales humanos y cristianos»⁵⁹.

Además domina en la encíclica un concepto fisiológico de transmisión de la vida, la cual no se agota simplemente en la generación biológica de un ser humano. La transmisión de la vida implica también el tiempo, ciertamente más difícil y lleno de responsabilidad conyugal, de después del nacimiento, juntamente con la educación y el amparo de todo orden de valores que formará la vida del niño. «Dentro de esta perspectiva», nos dice el reconocido especialista brasileño Beni dos Santos, «una continencia que pusiese en peligro valores esenciales del matrimonio (armonía, fidelidad, amor de los esposos) no sería un acto abierto a la transmisión de la vida en el sentido arriba expuesto. Una continencia semejante haría de los esposos instrumentos menos aptos para colaborar con Dios en la obra de la procreación. La continencia por sí misma no es una virtud y hasta puede ser una falta contra la castidad matrimonial que es una virtud positiva. Esta consiste en usar de la sexualidad como expresión del amor, en el cariño como un medio de consolidar la unión de los esposos... Los padres están generando, están transmitiendo la vida en el sentido más alto del término, cuando colocan a los hijos en un ambiente de amor y felicidad. Ahora bien, nadie puede ignorar hoy la importancia del acto conyugal para la formación de ese ambiente. El Concilio Vaticano II lo afirma claramente: Los actos conyugales son elementos y signos específicos de la amistad conyugal (*Gaudium et Spes*, n. 49)⁶⁰.

La encíclica por su definición y naturaleza no es un documento que comprometa la infalibilidad e irre-

formabilidad de los pronunciamientos del Magisterio. Por eso su contenido puede ser discutible y también reformable. En la historia de la Iglesia, enseñanzas del Magisterio oficial sobre la libertad religiosa, la libertad de conciencia, la democracia y otras ideas, que habían sido condenadas, fueron después revisadas y asumidas. La encíclica no puede pretender sustituir la conciencia de los fieles, que, como hemos visto, es la última instancia de la responsabilidad ética. Sus enseñanzas han de ser tenidas en cuenta por los fieles y éstos deben formar e informar su conciencia teniendo también presente la alta autoridad religiosa de la que emanan. Sin embargo, y esto fue subrayado por el episcopado Belga, «puede acontecer que ciertos fieles, debido a circunstancias particulares que se hacen presentes en ellos, juzguen sinceramente que les resulta imposible adaptarse a estas prescripciones. En ese caso, la Iglesia les puede procurar con lealtad la manera de actuar que les permita adaptar su conducta a las normas dadas. Y si no lo consiguen, no se juzguen a causa de ello separados del amor de Dios»⁶¹.

El asunto es enormemente serio, personal y cargado de responsabilidades sociales, demasiado serio para dejar su solución únicamente a una persona, el Papa, por muy cualificada que sea, teniendo además en cuenta el hecho de que, pudiendo, no quiso comprometer su máxima e infalible autoridad.

Se hace una llamada a los esposos a seguir su conciencia pues «por la fidelidad a la propia conciencia», enseña el Vaticano II, «los cristianos se unen a los otros hombres en la búsqueda de la verdad y en la solución justa de innumerables problemas morales que se presentan, tanto en la vida individual como social» (*Gaudium et Spes*, n. 16).

(59) Publicado en la revista «Limiar» de enero de 1968, 158.

(60) DOS SANTOS, B., *O sentido personalista do matrimónio*, 55-56.

(61) Cfr. «Vozes» 62 (1968) 1022.

9.8 La vida religiosa: símbolo del amor de Dios a los hombres del mundo futuro

Si el matrimonio puede y debe también ser contemplado como símbolo del amor de Dios a los hombres de este mundo, la vida religiosa puede ser considerada como el sacramento del amor de Dios hacia los hombres en el mundo futuro. La vida religiosa se concentra en Dios; hace de Dios, en cuanto Dios, el proyecto fundamental de su existencia. Es un amor radical al Absoluto y por ello pretende vivir de aquella vida que constituirá el Reino de Dios escatológico, donde Dios será todo en todas las cosas. El símbolo histórico de esto, aun cuando no sea necesario para la vida religiosa, es la castidad y la virginidad. Por ellas se hace presente la situación definitiva del hombre en el Reino, vivida ya ahora en la forma precaria y ambigua del Reino de la tierra. En la línea de signo escatológico, la virginidad y la castidad, asumidas en razón del Reino de Dios, hablan más claro que el matrimonio. En ese sentido ha de entenderse también la frase del Concilio de Trento de que la virginidad es «*melius et beatius*» que el matrimonio (DS 1810). No se dice que el celibato en sí mismo haga a la persona mejor o más feliz. Eso depende de la vocación de cada uno a la castidad o al matrimonio. Donde quiera que el hombre realice su vocación, allí es mejor y más feliz, y eso puede muy bien ocurrir en el matrimonio. Sin embargo, en cuanto signo del mundo futuro, habla más claro el estado de virginidad que el estado matrimonial, porque expresa de manera más radical y directa la vida futura, en la que sangre y carne, matrimonio y lazos de parentesco ya habrán pasado (Mt 22,30).

Con todo, lo que constituye la esencia de la vida religiosa no consiste en la virginidad o en cualquier otro voto. Estos pueden ser expresión de algo más profundo y fundamental: la experiencia de Dios. En

cuanto tal, la vida religiosa revela una dimensión antropológica muy amplia que fue articulada muy diversamente en las diferentes religiones y civilizaciones del mundo. Quizás una rápida mirada a la vida religiosa como fenómeno universal, resaltarán dimensiones iluminadoras para la crisis actual de sentido de la vida religiosa dentro de la Iglesia.

9.8.1 La vida religiosa como fenómeno universal de las religiones

9.8.1.1 La vida religiosa como fenómeno en la Iglesia católica

Desde muy temprano surgió en la Iglesia el fenómeno de la vida religiosa como búsqueda exclusiva de Dios. Son conocidos los anacoretas del desierto y su evolución en el cenobismo y en las grandes órdenes contemplativas, activas y mixtas que subsisten hasta hoy. La historia de la Iglesia en Occidente y en Oriente es, en gran parte, la historia de la vida religiosa. Por más que se discuta con los métodos de la sociología del conocimiento, el surgir de este fenómeno, un elemento determinante se sitúa en su fundamento: el amor a Dios y el amor a los hombres⁶². Para vivir con exclusividad ese amor, hombres y mujeres abandonaron y continúan abandonando aun hoy todo y pasan a vivir una vida consagrada.

La consagración en la vida religiosa «que está íntimamente ligada y radicada en la consagración del bautismo y la expresa más plenamente» («*Perfectae Caritatis*», n. 5a)⁶³ significa una reserva de la persona, no para vivir segregada de los hombres, sino

(62) Cfr. UTA RANKE-HEINEMANN, *Die Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums*, en MThZ 8 (1957a), 289-294; LELOIR, L., *Témoignage monastique et présence au monde*, en NRTb 89 (1966) 673-692.

(63) KLOPPENBURG, *A doutrina do Vaticano II sobre a natureza da vida religiosa*, en REB 30 (1967), 59-70, espec. 68.

para estar más disponible al servicio de ellos. Consagración implica misión ⁶⁴. Y de estos hombres, a pesar de la crisis reinante, existen millares en el mundo católico, en las órdenes, congregaciones e institutos seculares, en los trabajos más variados y en tareas de contemplación, evangelización, promoción humana y cultivo de valores religiosos en general. ¿Será que la vida religiosa tiene todavía futuro en el mundo que se define a sí mismo como secularizado y como dominio técnico y racional de la realidad? ¿Qué experiencia originaria hay en la raíz de la vida religiosa? ¿Cómo se puede captar y tematizar hoy? Responder a esto es ya situar su sentido profundo y conquistar un criterio con el que podamos hacer frente a la crisis presente.

9.8.1.2 *La vida religiosa como fenómeno en el cristianismo*

La vida religiosa no es sólo algo concreto dentro de la Iglesia católica romana. Es un fenómeno también en otras objetivaciones cristianas. La Iglesia ortodoxa está profundamente marcada por la experiencia cenobítica de los monasterios de Grecia, como el del monte Athos y el de Meterron y otros tantos de Yugoslavia y Rusia ⁶⁵. Lo mismo se diga de las iglesias cristianas disidentes en Etiopía, Egipto y Siria oriental, entre los maronitas y armenios ⁶⁶. Que la vida religiosa no fue olvidada en el anglicanismo, lo atestiguan los franciscanos, las clarisas y los benedic-

(64) COMBLIN, J., *A vida religiosa como consagração*, en «Grande Sinal» (1970) 21-30 espec. 29-30.

(65) Cfr. el número de «Irénikon» 34 (1961) 217-231; 346-392.

(66) IZARN, P., *Monachisme en Ethiopie*, en «Bulletin S. Jean Baptiste» 8 (1967) 20-30; MEINARDUS, OFA, *Recent development in egyptian monasticism*, en «Oriens Christianus» 49 (1965) 79-89.

tinios anglicanos ⁶⁷. Aunque la tradición protestante mantenga una reserva crítica muy fuerte en contra de la vida monacal y religiosa (véase el libelo de Lutero «De votis monasticis iudicium»), eso no ha impedido que este siglo haya visto surgir de forma nítidamente carismática la comunidad religiosa protestante y ecuménica de Taizé con Roger Schütz y Max Thurian, las hermanas de María de Darmstadt en Alemania ⁶⁸ y otras.

9.8.1.3 *La vida religiosa como fenómeno en las religiones del monoteísmo bíblico*

En el siglo IX el islamismo conoció una floración notable de vida religiosa en la Tebaida, en Siria, en Arabia y en Egipto. De modo semejante al del cristianismo, surgieron primero los anacoretas y después los cenobitas, entre los que, al lado de la mística, se cultivaba el estudio. Elementos de vida religiosa se encuentran en la institución del profetismo bíblico. Había escuelas de profetas en Gibeá, Rama, Jericó y Gilgal. Los profetas y sus hijos usaban vestidos característicos y hasta una especie de tonsura ⁶⁹. Más conocidos en el judaísmo son los Esenios y las comunidades de Qumrán, cerca del mar Muerto. Los manuscritos descubiertos en 1947 revelaron con qué austeridad vivían las diversas comunidades bajo la

(67) Cfr. MORAN, A., *Congregaciones religiosas en el anglicanismo*, en «Manresa» 32 (1960) 139-160; HUNT, L., *Ecumenismo in San Francisco: I francescani anglicani*, en «Vita Minorum» nov.-dic. (1965) 49-58.

(68) Cfr. MOOY, S., *Taizé*, en «Convergencia» 3 (1970) 14-18; MALHEI, M., *Redescubrimiento de la vida religiosa comunitaria en el protestantismo*, en «Teología y vida» 4 (1963) 105-112.

(69) Cfr. ESTAL, J. M., *Monaquismo en el Islam*, en «Ciudad de Dios» 173 (1960) 560-583; LECHEVALIER, L., *Le monachisme et l'Islam*, en «Collectanea Cisterciensia» 29 (1967); LINDBLOM, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963, 66.

más perfecta observancia legal, en comunidad de bienes y con celibato ⁷⁰.

9.8.1.4 *La vida religiosa como fenómeno en las religiones del mundo*

El estudio de las religiones ha revelado muchos elementos que después en las grandes religiones se han estructurado en formas concretas de vida religiosa: los ritos de iniciación, la recitación de determinadas oraciones en forma comunitaria, el cultivo de la virginidad por las vestales, por ejemplo. Sin embargo, de forma hasta hoy ejemplar, se objetivó la vida religiosa en el monaquismo de la India y en el Budismo. En el siglo VI antes de Cristo se introdujo en la India, con la efervescencia de los Upanishads, una nueva experiencia religiosa. Ya no era la perspectiva fuertemente terrestre de la literatura Rig-Veda, sino la experiencia de la ilusión cósmica y del vacío de la existencia, lo que se imponía.

El ideal es ahora la absorción del yo individual en el yo universal (Atma, Brama). Muchos hombres y mujeres abandonaban el mundo y vivían solitarios en castidad, absoluta pobreza y ascesis, buscando la radical concentración. Al principio se organizaban como «bhiskshu» (mendigos) errantes, después se reunían en grandes monasterios (ashrams). Hoy existen todavía millares de «sadhus, gurus» y «sanyassis», ascetas y religiosos populares errantes; en los monasterios vigen todavía en la actualidad, la castidad absoluta, pobreza extrema y mucha meditación. Existen congregaciones religiosas como la de Remarkrishna que se dedican al servicio hospitalario, y otras, como la

Siri Vinoba Bhawe fundada en 1959, totalmente entregadas a la vida contemplativa ⁷¹.

El budismo es esencialmente monacal, orientado hacia la meditación y la transfiguración (Zen). En el budismo Hinayana (del pequeño vehículo), vivido especialmente en la India, Ceilán, Birmania, Tailandia, Laos y Camboya, el monasterio desempeña un papel central, con vida comunitaria, meditaciones, capítulo de culpa, junto al trabajo asistencial a la población.

En el budismo Mahayana (del gran vehículo), practicado particularmente en China, Hong-Kong y en el Viet-Nam, el monasterio obedece a una estructura mucho más rígida, a semejanza de nuestras grandes abadías, con oficios divinos a Buda, largas vigiliass con meditaciones y rigurosa disciplina conventual. El lenguaje conventual recuerda nuestra jerga eclesiástica: se habla de entrar en la congregación, salir de ella, de noviciado, fe, herejía, pecado mortal, confesión, perdón y absolución de los pecados ⁷².

Sería prolijo reflexionar sobre la vida religiosa en las religiones del mundo. Sin embargo un dato queda claro tras esta exposición, fragmentaria en todos los sentidos: la vida religiosa es un fenómeno universal de las religiones ⁷³. No surgió con el cristianismo,

(71) Cfr. LECLERQ, J., *Impressions sur le monachisme en Inde*, en «Le défi de la vie contemplative», Paris 1970, 257-277; LASSIER, S., *Le renoncement en Inde*, en «Christus» 66 (1970) 249-258.

(72) Cfr. LECLERQ, J., *Les leçons du monachisme bouddhiste*, en «Le défi de la vie contemplative», op. cit., 278-350; MASSON, J., *Réalités sur-humaines et suprêmes dans le bouddhisme*, en «Studia Missionalia» 17 (1968) 201 y 202; ENOMIYA»HUGO, *Zen-Buddhismus*, Köln 1966; De LUBAC, H., *Aspects du bouddhisme I; «Amida II»*, Paris 1955.

(73) Cfr. el estudio de CORNELIS, E., *Phénomène universel de la vie religieuse*, en «Lumière et vie» 96 (1970) 4-24; *A vida religiosa na histórica*, en «Convergencia» 3 (1970), todo el número 24.

(70) Cfr. el excelente resumen de Karlheinz Mueller en «Sacramentum Mundi IV», Freiburg i. B. 1969, 1-18, con amplia bibliografía. (Existe traducción castellana en Herder).

sino que éste la encontró ya restablecida y estructurada. El cristianismo le dio una forma específicamente suya. Y ahora se puede lanzar la cuestión: ¿No existiría una estructura primaria común, tal vez inconsciente, que se realice en todas las formas de vida religiosa, ya en el cristianismo, ya fuera de él?

Evidentemente, cada tipología concretizará, de forma transitoria y única, esa estructura fundamental. Pero algo uniría a todos en una misma experiencia originaria y radical. ¿No se podría decir de la vida religiosa lo que San Agustín pensaba del cristianismo: «Lo que se llama religión cristiana existía ya desde los comienzos de la raza humana hasta que Cristo se hizo carne»? (De vera religione, 10)⁷⁴. La vida religiosa sería entonces, en cuanto fenómeno universal de las religiones, un indicio de la plenitud que halló en el cristianismo su legítima expresión. Para profundizar en una idea semejante sería conveniente hacer-nos algunas reflexiones de orden antropológico-estructural.

9.8.2 La estructura antropológica de la vida religiosa

Parece que, a pesar de la diversidad de formas en las diversas religiones y en el cristianismo, la experiencia religiosa es aquél elemento estructural y originario que unifica. sin nivelar, todas las manifestaciones históricas de la vida religiosa. ¿En qué consiste la experiencia religiosa? Sobre todo existen innumerables teorías e intentos de aclaración⁷⁵. La reflexión

(74) Cfr. a este propósito las reflexiones de Tomás Merton, *A via de Chuang Tzu*, Petrópolis 1969, 13.

(75) Cfr. los trabajos clásicos de WACH, J., *Das Wesen der religiösen Erfahrung*, en «Vergleichende Religionsforschung», Stuttgart 1962, 53-79; VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, 67, 522-527; VERGOTE, A., *Psychologie religieuse*, Bruselas 1966, 27-94. (Traducción castellana «Psicología religiosa», Taurus 1973); *L'homme et la religion*. Resultado de estudios del Secretariado para los no cristianos, Roma 1968.

siguiente, ya anteriormente expuesta, nos parece muy esclarecedora. Todo hombre es un ser abierto a la totalidad de la realidad. No pregunta sólo por esto o aquello de lo que vive o experimenta, sino que es capaz de hacer una pregunta radical acerca de la totalidad de la realidad. Hacer esa pregunta es darse una dimensión religiosa.

Ya el Concilio Vaticano II en su Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas («Nostra Aetate») consideraba: «Mediante las religiones diversas, los hombres buscan una respuesta a los profundos enigmas de la condición humana que, tanto ayer como hoy afligen íntimamente a los espíritus de los hombres, como son: qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, qué es el bien y qué es el pecado, cuál es el origen de los sufrimientos y cuál su finalidad, cuál es el camino para obtener la verdadera felicidad, qué es la muerte, el juicio y la retribución tras la muerte, y, finalmente, qué es aquel supremo e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos encaminamos» (n. 1).

Plantear semejantes cuestiones es hacer una pregunta religiosa. Dios es la respuesta que las religiones han dado al sentido último, experimentado por el hombre ya en la confianza fundamental prerrefleja en la bondad de la vida, tal como ya expusimos largamente al comienzo de este estudio. Dios es «ese supremo e inefable misterio que envuelve nuestra existencia», experimentado en cuanto última y definitiva profundidad de todas las cosas, en cuanto aquella realidad incondicional que interesa a todos.

Todo hombre, tarde o temprano, plantea en su vida la pregunta radical acerca del sentido de la vida y del mundo y responde a su manera. Por eso, y en este sentido específico, todo hombre está llamado a expresarse religiosamente. Pertenece a su estructura

antropológica más profunda la dimensión religiosa, tal como ya lo vio de modo particularmente lúcido la escuela psicológica de C. G. Jung. Según esa psicología, los estratos más profundos de la psique humana, en su lado inconsciente, sea personal o colectivo, son de carácter religioso.

A través de los símbolos, de los ritos, de la vida religiosa institucionalizada y de las religiones, los contenidos del inconsciente se manifiestan en la vida consciente y son así tematizados y objetivados dentro de un cuadro socio-cultural⁷⁶. La experiencia originaria es solamente una para todas las religiones. Únicamente las interpretaciones de ella, su forma de expresión cultural e histórica, varían y se tipifican en cada caso.

9.8.3 *Intento de fijación verbal del fundamento de la vida religiosa*

La vida religiosa, según esta concepción, sería la radicalización, la intensificación más seria, la polarización hecha por algunos hombres carismáticos, de la experiencia religiosa que se encuentra, en cuanto disposición, en todos los hombres. En una palabra: la vida religiosa es la tematización consciente y plena de la experiencia religiosa humana.

Todos los hombres poseen una disposición religiosa, pero no todos hacen de la experiencia religiosa que viven el proyecto fundamental de sus vidas, proyecto del cual y para el cual viven. Otros, sin embargo, poseen un carisma especial de Dios para sentir más de cerca y más profundamente las realidades divinas, la necesidad de apertura religiosa hacia los demás; hacen de ello el núcleo central y orientador de sus

(76) Cfr. HOSTIE, R., *C. G. Jung und die Religion*, Freiburg-Munich 1957, 135-201; C. G. JUNG, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (Obras completas 11), Zurich, Stuttgart 1963.

vidas. En eso ven el sentido pleno de la existencia, de las tareas concretas que irán a realizar en el mundo de los hombres. El cultivo de ese espacio interior tiene un sentido por sí mismo, como el amor, la amistad, la abnegación por el otro. En sí no se ordena hacia algo de lo que esté en función o de lo que cobre valor. El religioso, como decía con exactitud Pablo VI, es un especialista de Dios y de los asuntos religiosos⁷⁷.

Con otro lenguaje, Tomás de Aquino expresaba el mismo pensamiento al decir que la vida religiosa consiste en la perfección de la virtud de la religión (*Summa Theol.* II-II, q. 186)⁷⁸. Viviendo con más intensidad lo que todos viven, la experiencia religiosa, el religioso se capacita para convertirse en un signo alzado entre los hombres en testimonio de que existe una dimensión vertical o de profundidad dentro de la realidad humana.

9.8.4 *Relevancia teológica del fenómeno universal de la vida religiosa*

El cristiano verdaderamente católico y que interpreta religiosamente toda la realidad no podrá dejar de ver en el fenómeno universal de la vida religiosa la obra benevolente y salvífica de Dios. Dios ama y se comunica con todos y quiere salvar a todos (1 Tim 2,4). Todo hombre, por ser imagen y semejanza de Dios, es la mayor revelación de Dios en el mundo, como ya hemos visto.

Las religiones suponen la respuesta que los hombres han dado y dan a la propuesta salvífica de Dios. Pueden incluir errores y falsas interpretaciones de la realidad divina y del misterio de la existencia humana,

(77) *Ver Paulo VI e as Religiosas*, ed. Paulinas, S. Paulo 1968, 87.

(78) Cfr. COMBLIN, J., *Os fundamentos teológicos da vida religiosa*, en REB 29 (1969) 308-352, espec. 338 nota 62 en donde hace reflexiones críticas desde otras coordenadas de pensamiento diversas de las nuestras, desde el punto de vista tomista.

pero en su intención fundamental apuntan a la comunión con el misterio absoluto y hacia el desciframiento del sentido de todo, que se llama Dios. Por eso todas las religiones son teológicamente relevantes. Según la doctrina del Vaticano II, la Iglesia está presente en ellas porque hay una «Ecclesia ab Abel» que se va realizando donde quiera que se viva el verdadero amor, se busque la comunión fraterna con los demás y donde se junten las manos y se doblen las rodillas para la oración y la adoración del Dios verdadero, escondido bajo muchos nombres.

En ese sentido, según el Concilio Vaticano, la Iglesia queda constituida como sacramento universal de salvación, que puede realizarse en grados cada vez más perfectos, desde el ateo de buena voluntad que sigue su conciencia hasta su plenitud en el católico que está en posesión del Espíritu Santo⁷⁹. Existe pues una verdadera Iglesia latente, un verdadero cristianismo al margen del cristianismo sociológico, que se constituye cuando el hombre se abre al Absoluto mediante las religiones, y, de forma eminente, cuando alguien deja el «mundo» por la vida religiosa y renuncia a todo para dedicarse únicamente a la aventura de la búsqueda de Dios en sí mismo y en los otros.

En una perspectiva semejante, el fenómeno universal de la vida religiosa se presenta como sacramento del destino del hombre de ser signo de la dimensión transcendente de la vida humana y testimonio de la existencia de una realidad superior, Dios, experimentada como presente dentro del hombre y a la vez como totalmente otra, por la que merece la pena sacrificar todos los bienes de la vida actual. Ya a ese nivel universal la vida religiosa es el símbolo del amor de Dios hacia el hombre del mundo futuro.

(79) Cfr. BOFF, L., *Die Kirche als universale sacramentum salutis und die Religionen der Erde*, en «Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung», Paderborn 1972, 426-441.

9.9 La raíz fontal de la vocación religiosa cristiana

La vida religiosa cristiana es también, como toda vida religiosa, la tematización de la experiencia religiosa del hombre. Lo que todo cristiano realiza en su existencia de bautizado es llevado a una mayor perfección mediante la vida religiosa, singularmente mediante la vivencia de los votos evangélicos («Perfectae Caritatis» n. 5a); «Lumen Gentium», n. 44a). De tal modo que el religioso es llamado y puede constituirse como signo alzado entre los hombres para testimoniar la presencia de Dios en la existencia humana. El cristianismo encarna y vive a su modo la experiencia religiosa de Dios. He aquí algunas características fundamentales y típicas de la experiencia religiosa cristiana:

9.9.1 La experiencia de Dios en un hombre

La vida religiosa cristiana no surgió únicamente de la vivencia del Dios transcendente, del Ser o de la Nada, del sentido último de nuestra vida, que se sitúa más allá de todo aun cuando se manifieste dentro del horizonte humano. El cristianismo profesa que la carne es el gozne de la salvación, según la célebre formulación de Tertuliano («caro, cardo salutis»). Dios no tuvo miedo a la materia ni despreció la condición humana.

En Jesús de Nazaret él se hizo sensible y palpable. El «logos» que transía toda la realidad y era descifrado como sentido de la vida y de la historia por los hombres, no se quedó en una idea abstracta sino que «se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros» (Jn 1,14).

Lo específico de la experiencia cristiana consiste en experimentar a Dios en un Hombre, Jesús: «Tú (Jesús de Nazaret) eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Jesucristo, nos enseña la Iglesia

creyente, «es perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre». Si tomamos en serio una tal afirmación deberemos afirmar, en consecuencia, que a través del Dios encarnado podemos saber quién es realmente el hombre ⁸⁰.

Teniendo ante la vista a Jesucristo podemos decir: No se puede hablar de Dios sin tener que hablar del hombre, ni podemos hablar del hombre sin tener que hablar de Dios. El hombre posee una profundidad divina, así como Dios tiene una profundidad humana. En Jesús «apareció la bondad y el amor humanitario de Dios» (Tim 3,4). El cristiano vive de esa fe. El religioso radicaliza y profundiza esa misma fe. El sentido de los tres votos está en la línea de esa intensidad. Busca dimensiones diferenciadas en las tres relaciones fundamentales que revela la existencia humana: hacia el otro, hacia el gran otro (la sociedad) y hacia los bienes de la tierra. Los votos de castidad (ante el otro), de obediencia (frente al gran otro) y de pobreza (ante los bienes de la tierra) no excluyen esas tres relaciones, sino que las organizan de modo diverso, de manera que queden ligadas y subordinadas a la experiencia de Dios en Jesucristo.

Porque Dios se reveló en un hombre, el cristiano y de forma más plena el religioso, deben intentar descifrar a Dios en los demás hombres. Por eso el religioso debe ser un develador en pro de los valores divinos del hombre y un incansable defensor de la

«humanitas» que fue capaz de ser receptáculo de la «divinitas».

9.9.2 «Historia gravida Christo»

Si Jesucristo es el centro de su experiencia religiosa, constituye entonces el punto de orientación para interpretar toda la realidad. Lo que antes se aplicaba únicamente a Dios, vale ahora para él, el Hombre-Dios. Por eso todo es por él, para él y en él (Col 1,16b). El hombre no es solamente imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26) sino también imagen de Cristo (Rom 8,29; Col 1,15). La gracia fue gracia de Cristo ya en Adán. El es todo en todas las cosas, como se dice en la epístola a los Colosenses (3,11). La historia, en expresión fuerte de San Agustín, está «preñada de Cristo». El posee una dimensión cósmica y da la plenitud, primero bajo la forma de Logos, después como Logos encarnado en nuestra condición débil y ambigua, y ahora en cuanto Logos encarnado, resucitado y totalmente transformado en su condición humana ⁸¹. El religioso cristiano está llamado a vivir con más profundidad que el simple cristiano esa cristianización de la realidad que, mediante la fe, pone al descubierto su última profundidad, allí donde alcanza a Dios.

9.9.3 El cristianismo es la vivencia de una persona

Queda patente que el cristianismo en vez de ser una doctrina más sobre Dios, el hombre y el mundo, quiere ser la vivencia concreta de una persona y la celebración de su presencia actual dentro de la historia de los hombres. Cristo no vino a trazar un camino, a revelar una verdad o a encender una luz.

(81) Cfr. BOFF, L., *O evangelho do Cristo cósmico*, Petrópolis 1971, 67-68, con la bibliografía allí citada.

9(80) Cfr. RAHNER, K., *Zur Theologie der Menschwerdung*, en «Schriften zur Theologie IV», Einsiedeln 1967, 137-156. (Existe traducción castellana en Ed. Taurus); KERN, W., *Das Christusergeignis im Horizont der Welterfahrung*, en «Mysterium Salutis» III-2, Einsiedeln 1969, 547-603. (Existe traducción castellana en Ed. Cristiandad); PANNENBERG, W., *Cristologia*, Sígueme 1974, 195-217; BOFF, L., *Jesucristo Libertador*, Latinoamericana Libros 1976.

Se presentó a sí mismo como el camino, la verdad y la vida. No como una vía para la salvación sino como la salvación misma. El es el Sí y el Amén definitivo de Dios a los hombres (cfr. 2 Cor 1,20). Con él ya ha irrumpido el hombre nuevo y el futuro que todos esperan aún (cfr. 2 Cor 5,17; Ef 2,1s.; 4,24; Apoc 21,5). El cristiano, por medio de la fe, de la Iglesia y del amor fraterno, participa ya ahora de esa novedad existencial. Se siente en verdad peregrino y pecador, pero en la esperanza ya es liberto y está en la casa paterna (cfr. Rom 8,24), porque «experimentó las fuerzas del siglo futuro» (Hbr 6,5) dentro de este mundo.

El religioso potencia esta experiencia y la hace proyecto fundamental de su vida; es decir, quiere vivir antes esa novedad, antes que cualquier otra tarea personal o social, y no admitirá competencias que le puedan surgir en forma de compromisos demasiado absorbentes. Podrá y deberá ser profesor, enfermera, buen administrador, etc., pero antes que nada, si quiere ser religioso cristiano, deberá vivir su ser religioso. Deberá ser un religioso profesor y no un profesor religioso.

9.9.4 Principios y motivos específicos de la vida religiosa cristiana

La vida religiosa cristiana se concretiza a su vez en el marco de la estructura antropológica en el que se han realizado otras formas de vida religiosa. En ella podrán encontrarse los mismos o semejantes caminos, como profesión de votos, cultivo de los valores éticos, oración comunitaria y litúrgica, meditación y ascesis, etc. Sin embargo el religioso cristiano hará lo que también otros hacen, a partir de una comprensión diferente. Aporta motivos nuevos. Será pobre y obediente como otros religiosos de otras religiones, pero lo será por motivos diversos.

Une su pobreza y obediencia a la pobreza y obediencia de Cristo. Con ello sus actos, que pueden ser comunes con los de otras formas de vida religiosa, asumen otro significado y adquieren una profundidad diversa. No porque sean diferentes, sino porque los motivos de su actuación son diversos. He aquí algunos motivos típicos de la vivencia religiosa cristiana:

9.9.4.1 El horizonte escatológico

El cristiano, y mucho más el religioso, viven en la certeza de que con Cristo se dio la última y completa situación de salvación. No debemos esperar otro salvador de la condición humana. El Reino de Dios se ha realizado ya ahora de forma plena y total en su persona y en breve llegará a tener efecto a nivel cósmico. El mundo nuevo está germinando y fermentando dentro del viejo a partir de Cristo. Signo precursor de lo Nuevo que vendrá, fue la Resurrección de Cristo. La certeza de que el «fin de todas las cosas está próximo» (1 Pe 7,1; cfr. 1 Cor 7,29-34) lleva a dos actitudes típicamente cristianas que ya hemos considerado: a una relativización de la situación presente y una distancia crítica frente a las realidades de este mundo.

9.9.4.2 El principio esperanza

Con la Resurrección de Cristo entró una esperanza⁸² nueva en la Humanidad: la certeza de que la última palabra que Dios pronunció sobre el destino del hombre no fue la muerte sino la vida (1 Cor 15, 22.55). Cristo es sólo el primero de entre los muertos (1 Cor 15,20). El es nuestra esperanza (1

(82) Cfr. la famosa obra de BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vol., Frankfurt 1959; MOLTSMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme 77, 3.ª ed. Varios, *Discusión sobre la Teología de la Esperanza*, Sígueme 1972; BOFF, L., *Vida para além da morte*. (De inmediata aparición en castellano en *Sal Terrae*).

Cor 15,19; 1 Tim 1,1). La vida religiosa da testimonio de ese bien escatológico. La ascesis y todo el esfuerzo de interiorización del corazón exigido por la vida religiosa, están penetrados por esta certeza de que el fin de nuestra historia está garantizado por Cristo y que es en la esperanza donde nos salvamos (Rom. 8,24). El religioso es un enemigo del absurdo y da testimonio de la superabundancia de sentido que se nos mostró en el destino y en la vida de Cristo.

9.9.4.3 La primacía del ágape

El cristianismo se define como la religión del amor⁸³. Las relaciones entre Dios y el mundo se rigen por el amor. Las del hombre con Dios son también relaciones de amor. Las relaciones de los hombres entre sí son y deben ser igualmente de amor. Quien tiene amor lo tiene todo (cfr. Rom 13,10) pues Dios es amor (1 Jn 4,17). El amor nunca se acaba (1 Cor 13,8), es un constitutivo de la sociedad, pues el amor construye (1 Cor 8,1) y construye el vínculo de perfección de la comunidad (Col 3,14).

La novedad aportada por el cristianismo consiste en la afirmación de la identidad del amor al prójimo con el amor a Dios. En el evangelio de los cristianos anónimos (Mt 25,3-46) el hijo del Hombre se identifica con los hermanos más pequeños (v. 40). «Quien no ama a su hermano... no es posible que ame a Dios» (1 Jn 4,20). El camino que conduce a Dios pasará por los caminos de los hombres. La vida religiosa, por más que viva bajo el horizonte de la escatología, para ser cristiana, habrá de ejercerse en el servicio al hermano y tendrá su comprobación en el compro-

(83) Cfr. en lo referente a esta tesis, el estudio de RAHNER, K., *Ueber die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, en «Schriften VI», Einsiedeln 1965, 277-300. (Existe traducción castellana en Ed. Taurus); WARNACH, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der nt. Theologie*, Düsseldorf 1951.

miso con las tareas de la ciudad de los hombres. La vida religiosa cristiana, como tematización de la experiencia del Dios humanado y ahora presente en cuanto Resucitado, no puede realizarse sin incluir en su contenido esencial el amor al prójimo.

9.9.4.4 El cuerpo de Cristo

Los aspectos de la vida religiosa cobran un significado más profundo cuando se saben hechos dentro del cuerpo de Cristo⁸⁴. Los agraciados de todo el mundo y los que creen en Jesús forman un organismo y un «Milieu Divin vital»: el cuerpo de Cristo. En ese cuerpo existe una intercomunicación de bienes entre sus miembros: si un miembro padece todos padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los demás se alegran con él (1 Cor 12,26). Cada acto, además de su repercusión individual, cobra de este modo una dimensión social.

La Iglesia es la aparición fenomenológica y la organización visible del cuerpo de Cristo, que puede realizarse también fuera de los límites sociológicos de la Iglesia. Pero la Iglesia es por excelencia el cuerpo de Cristo (Ef 1,23; 1,18). El que está en el cuerpo de Cristo, está «en Cristo», expresión que aparece 196 veces en el Nuevo Testamento. «Quien está con Cristo es una creatura nueva (2 Cor 5,17) y lo viejo ya pasó, se convirtió en un mundo nuevo (ibid.). Desde este momento el hombre vive una nueva situación de salvación y está inserto en un organismo de salvación en el que los gestos y los actos cobran su última profundidad.

(84) BENOIT, P., *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, en «Revue Biblique» 63 (1956) 5-44; ROBINSON, J. A. T., *Le corps (Etude sur la théologie de Saint Paul)*, Lyon 1966, espec. 85-130. (Existe traducción castellana «El cuerpo» Sígueme 1970); Véase MENSCHING, G., *Glaube und Nachfolge. Religionsgeschichtliche Gedanken über die Religion Jesu*, en «Gott Mensch», Vieweg Verlag 1948, 171-175.

Los actos siguen siendo actos, pero al estar relacionados con Cristo, adquieren una nueva dimensión: establecen una comunión con todos los hombres justos y con Dios. En esa realidad profunda, el esclavo es un hermano querido (Flm v. 16) y tanto los hijos como los padres son igualmente miembros de Cristo (Ef 6,1). Los religiosos que viven con fidelidad su experiencia religiosa con sus religiones, escuelas y monasterios, son hermanos «en Cristo», unidos por el mismo vínculo. Todavía no se manifiesta ahora esa realidad, pero cuando aparezca Cristo, sabemos que seremos semejantes a él (1 Jn 3,3 adap.) y que de muchas maneras todos reflejan el mismo rostro de Cristo.

9.9.4.5 Seguimiento e Imitación de Cristo

Si estamos en Cristo, es natural que busquemos en su vida y obra el ejemplo de nuestra conducta y el motivo de nuestras actitudes⁸⁵. Pedro dice que Cristo nos dejó un ejemplo para que sigamos sus pisadas (1 Pe 2,21). Pablo nos manda que le imitemos a él y al Señor (1 Tes 1,6; 2,14; 1 Cor 11,1) y Juan hace decir a Jesús: «os he dado ejemplo para que también vosotros hagais como yo hice» (Jn 13,15). El sentido de esta «imitatio Christi» es sencillo: el cristiano ha de comportarse en su situación existencial de modo semejante a como Cristo se comportó en la suya.

Así el esclavo que experimenta injusticia, sufra como Cristo, que ultrajado, no replicaba con injurias, y, atormentado, no amenazaba (1 Pe 2,23). Pablo exhorta a los disidentes de Corinto a imitar la dul-

(85) HENGEL, M., *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968; BETZ, H. D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, Tübingen 1967; SCHULZ, A., *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der nt. Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, Munich 1962. Un buen resumen de la obra en el librito del mismo autor: *Jünger des Herrn*, Munich 1964.

zura y la mansedumbre de Cristo (2 Cor 10,1); cuando pide limosna para la comunidad empobrecida de Jerusalén, recuerda a los corintios «qué caritativo fue Cristo, que siendo rico (como Dios) se hizo pobre» (2 Cor 8,9). A los filipenses les recomienda tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo: «Subsistiendo en la condición de Dios, se despojó a sí mismo, tomando la condición de esclavo, humillándose y hecho obediente hasta la muerte de cruz» (cfr. Flp 2,5-8).

El sentido de la imitación no es, en este caso, la divinidad sino la humanidad; no el poder o el triunfo sino la humillación y la cruz. «El que quiera seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8,34). «Seguidor de Cristo es el mártir al dar su vida, el monje al superar el mundo, el humilde, el pobre y el virtuoso que tomó como ejemplo la pobreza y la obediencia de Cristo»⁸⁶. Imitar a Dios, tema ya en el Antiguo Testamento y en muchas religiones, significa para el cristianismo imitar al Dios que se humilló en Jesucristo. Esas virtudes lo son tanto para el pagano como para el cristiano. El cristiano, con todo, tiene un nuevo motivo para practicarlas: que Cristo, Dios-Hombre, también las práctico.

Existe una forma más radical de imitación de Cristo que se realiza por el «seguimiento». Para la tradición sinóptica más antigua, seguir a Jesús significaba vivir en comunidad de vida con él, participar en el anuncio de su mensaje y compartir su destino. Jesús predica el Reino de Dios. Reino de Dios significa lo mismo que cambio total, global y estructural de las condiciones del mundo presente, con la superación del pecado que nos enemistaba con Dios, y la del dolor, del sufrimiento, de la explotación del hombre por el hombre, y finalmente de la muerte.

(86) VAN DER LEEUW, G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1966, p. 554.

Esa revolución sólo puede ser traída por Dios, por eso Cristo predica el Reino de Dios. Para ayudar en esa tarea de anunciar la buena nueva (Evangelio Mc 1,17 par; 3,4-15 par.), que va a irrumpir dentro de poco y para preparar al pueblo a esa buena nueva, Cristo llama a los discípulos (Mc 6,7.13 par; Lc 10,1-20). Impone a éstos duras exigencias:

—El corte con todas las ataduras humanas; sólo quien renuncie a todas las ataduras es apto para ser discípulo y colaborar en la preparación del Reino. La llamada de Cristo (y en ella hace reivindicaciones que sólo quien posee una conciencia mesiánica puede hacer) rompe con el orden de la creación: dejar al padre, la madre, mujer e hijos, renunciar al sagrado deber de enterrar al padre y de despedirse (Lc 14,26 y 9,59-62). Que esto después de la Resurrección no fue seguido al pie de la letra, lo sabemos por Pablo: «¿No tenemos acaso el derecho de hacernos acompañar por una mujer, hermanos, de la misma manera que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?» (1 Cor 9,5). Sin embargo la exigencia de Cristo no conoce mitigación alguna.

—Sacrificio de la propia vida: los logia de la fuente «Q» en Lc 14,27; Mt 10,38 y la tradición de Marcos (Mc 8,34; Mt 16,24; Lc 9,23; cfr. Jn 12,26) hablan de renunciar a sí mismo, tomar la propia cruz y seguir a Jesús. Esos pasajes no reflejan una proyección de la Iglesia primitiva a partir de la crucifixión de Jesús, sino que deben ser entendidos como expresiones fijadas de la época, sacadas de la costumbre romana de obligar a los condenados a cargar con el poste transversal de la cruz hasta el patíbulo⁸⁷. Quien quiera, por tanto, ser discípulo de Jesús debe estar

dispuesto a ofrecer su vida por el mensaje, a vivir de una forma que implicará la contestación del mundo circundante y hasta la muerte violenta. «El que quiera salvar su vida la perderá y quien la pierda la salvará» (Lc 17,33). El que quiera seguir a Jesús y su mensaje tendrá el mismo destino que él (Mc 9,35; 10,35-40), pues «el discípulo no es mayor que su maestro» (Mt 10,24).

—Renuncia a los bienes de la tierra: al discípulo de Jesús, comprometido en la preparación del Reino, se le pide la renuncia al círculo en el que vivía (Mc 1,18.20 par; Lc 5,11), una existencia insegura como la del Hijo del Hombre que no sabe dónde reposar la cabeza (Lc 6,8-11 par) y además la pobreza. Cristo no exige ningún voto de pobreza sino la entrega total al Reino (Mc 10,12). Lucas tiene la tendencia a radicalizar el tema de la pobreza; es el único que dice: «Nadie puede ser mi discípulo si no abandona todo» (Lc 14,33). En realidad describe la vocación de los discípulos como un abandono de todo, mientras que los demás evangelistas únicamente dicen que dejarán al padre, los jornaleros y la barca (Mc 1,18 par, 20 par; Lc 5,11).

Esas exigencias del seguimiento fueron hechas por el Jesús histórico a sus colaboradores inmediatos. Después de la Resurrección el tema fue traducido a una situación nueva. Seguir a Cristo será imitar su vida, estar en él, ligarse a él por la fe, la esperanza, la caridad, el Espíritu (1 Cor 6,17) y los sacramentos (Rom 6,3ss; 1 Cor 11,17-30). Desde ese momento, ser discípulo es una categoría de salvación y sinónimo de cristiano (Hch 11,26). Con ese sentido posterior se introdujeron en la redacción final de los evangelios algunos textos en los que la llamada al seguimiento no va dirigida a los doce sino a todo el pueblo (Mc 8,34) y a todos indistintamente (Lc 9,23; 14,26s. par). Este proceso hermenéutico de la tradición del llama-

(87) Cfr. DINKLER, E., *Jesuworte vom Kreuztragen*, en «Neutestamentliche Studien für R. Bultmann», Berlin 1954, 110-129.

miento de Jesús, iniciado ya en la Iglesia primitiva, debe ser continuado hoy.

—Seguir a Cristo significa identificarse con él y anunciar lo que él anunció, el Reino de Dios, que es el sentido absoluto para nuestro mundo, manifestado en la Resurrección de Jesucristo. El es, como decía Orígenes, la «Autobasileia» y la Iglesia no es otra cosa sino «el sacramento del Reino de los Cielos».

—Seguir a Cristo, por lo tanto, es ser testigo de un sentido absoluto de la historia, porque el futuro será el Reino de Dios, en el que «la muerte ya no existirá, ni habrá luto, ni llanto, ni fatiga, porque todo eso pasó» (Apc 21,4).

—En nombre de esa realidad se deben contestar todas las formas del viejo mundo que se cierran a un futuro absoluto. El cristiano no podrá aburguesarse y contentarse con los resultados alcanzados, sino que, porque cree en el Reino de Dios, se mantendrá siempre en proceso, humanizando, fraternizando y transformando a este mundo cada vez más a semejanza de lo que será el mundo futuro.

—Seguimiento de Cristo es una vida que se pone por norma no los cánones establecidos a partir del hombre viejo y de su mundo, sino a partir de la historia y del destino de Jesucristo y de su vida de amor universal a amigos y enemigos. En nombre del amor Jesús fustigó y se distanció críticamente de la formas sociales y religiosas de su tiempo, como la observancia del sábado, las leyes de purificación y de la organización matrimonial. Su soberanía frente a las tradiciones «Oísteis que se dijo a los antiguos; yo, sin embargo, os digo...» y su «nueva doctrina» (Mc 1,27) lo indispusieron con todas las autoridades existentes, nacionales y extranjeras. El derribó el muro que separa a los hombres entre sí y aportó lo nuevo (Ef 2,14-16). De ese modo Cristo nos «hizo libres» (Gal 5,1) más

no «para que sirvamos a la carne sino para que sirvamos a los demás por amor» (Gal 5,13).

—Cada cristiano está invitado a vivir esta novedad de vida. El religioso, con todo, se compromete a vivir pública, expresa y temáticamente su existencia a partir del comportamiento de Cristo. Sólo así podrá ser un signo del mundo precursor, porque ya en el tiempo intermedio, entre el hoy de la fe y la parusía de la gloria, optó por pertenecer a la sociedad celeste (Flp 3,20).

9.9.5 *Modos concretos de realización de la vocación religiosa cristiana*

Lo descrito hasta ahora constituye la raíz fontal de la vocación religiosa cristiana. Sin la vivencia concreta y consecuente de Dios y de Jesucristo no hay vida religiosa cristiana que se sustente o justifique. Se convertiría, en verdad, en un martirio sin gloria. Imperaría el formalismo de las fórmulas, de los gestos y de los comportamientos. Sería otro contrasigno más del Sentido radical de la vida, en vez de su permanente recuerdo para los hombres. Sin embargo esa raíz fontal asume varias expresiones concretas.

En primer lugar, el religioso, como cualquier otro hombre, debe también él realizar el estatuto fundamental de todo hombre, es decir, también él deberá esforzarse por ser un hombre perfecto relacionándose como señor ante la realidad que lo rodea, como hermano respecto a los demás hombres que forman su mundo humano, como hijo en su vivencia de Dios y de Jesucristo. No podrá ni deberá, como ha sucedido con frecuencia en la historia, alienarse en ninguna de esas relaciones. Ha sido y sigue siendo aún hoy, entre los religiosos, una tentación permanente la mentalidad de escapismo frente a las tareas terrenas. Viven de tal forma su relación con Dios y con la religión que se descuidan en su inalienable

dimensión hacia las cosas del mundo y de sus problemas. El Concilio Vaticano II advertía con palabras severas:

«Se apartan de la verdad los que, sabiendo que no tenemos aquí ciudad permanente sino que buscamos la futura, juzgan como consecuencia que pueden descuidar sus deberes terrenos, sin percibir que están obligados a cumplirlos en razón de la misma fe, de acuerdo con la vocación a la que cada cual ha sido llamado» (*Gaudium et Spes*, n. 43).

A partir de la vivencia real de Dios el religioso deberá encarnarse en una tarea o trabajo concreto. Es ahí donde surgen los más variados carismas de los fundadores de órdenes, congregaciones e institutos. Esos carismas y la multiplicidad de formas en las que se puede vivir la experiencia religiosa dan testimonio de la encarnación concreta y de la realización posible que la vocación puede asumir. En primer lugar ha de hacerse presente el ser-religioso. A partir de ahí, su expresión dentro de una orden o congregación. Esas órdenes o congregaciones se distinguen unas de otras por un carisma específico que generalmente es una tarea o trabajo concreto realizado dentro de la Iglesia y del mundo.

Existe así el carisma de la contemplación y del cultivo de la celebración de Dios. La vida religiosa, que es siempre contemplativa en su raíz, se expresa concretamente como una potenciación de este aspecto. Surgen entonces dentro del mundo los contemplativos en las abadías y monasterios. Existe el carisma de servicio a los pobres y asociales. El religioso(a) puede encarnar su vivencia de Dios y de Jesucristo en un servicio concreto a los pobres. Entra entonces en una congregación que se dedica específicamente y por carisma de su fundador al cuidado de los enfermos, de los pobres en las ciudades, etc.

Y así florece en la Iglesia una multiplicidad de trabajos eclesiales que reflejan la riqueza de los dones de Dios y del Espíritu.

En ese contexto es donde el religioso debe auscultarse e intentar realizar su vocación terrena, conforme a los dotes personales y naturales con las que fue dispuesto por Dios. Concretizará su vocación religiosa (la raíz fontal) en una forma que sea adecuada a su naturaleza, formación y aptitudes naturales. Con ello su vivencia cobrará profundidad y expresión. Se sentirá un hombre en vías de integración de todo lo que es y posee; reducirá las posibilidades de neurotización de su vida, al vivir una experiencia religiosa dentro de una concreción histórica (orden o congregación) que no lo satisfarían plenamente y puede que no correspondieran a sus aptitudes naturales.

Sin embargo por lo general las órdenes y congregaciones religiosas, dentro del carisma de su fundador, presentan tanta variedad de tareas que casi todos los religiosos pueden dar en su interior expresión a sus dotes humanas. Con ello realizan sus vocaciones relativas y terrenas a partir de una vocación transcendental y escatológica, de la que ya hemos hablado al comienzo de este trabajo. Aun cuando sean relativas las realizaciones concretas de la vocación religiosa no carecen de importancia. Son de extrema importancia concreta porque en ellas y mediante ellas alcanzamos o perdemos la vocación transcendental y escatológica.

En la fidelidad a una vocación concreta, a una tarea y al carisma de la Orden o de la congregación es donde manifestamos nuestra fidelidad a la vocación absoluta. Con todo no debemos absolutizar lo relativo y pensar: fuera de esta concreción y de esta forma histórica no alcanzo la vocación absoluta (el cielo). Hay muchos caminos; estos pueden variar,

pero cada camino es serio e importante desde que se lo asume y comprende como la forma histórica mediante la cual el absoluto y trascendente se hace presente y actuante en el mundo.

Conclusión: en el camino se encuentra la llegada

Tal como debe haber quedado claro en las reflexiones hechas anteriormente, el cristianismo no pretende ser una estructura impuesta a la vida. Todo lo contrario:

—Quiere ser la mejor expresión de la profundidad de la vida.

—Afirma que ella posee un sentido radical.

—Que ese sentido es plenificador del hombre y del mundo.

—Que la vida debe ser celebrada porque está envuelta y penetrada toda ella por el misterio inefable de Dios.

—Que Dios no es el ser más desconocido al hombre, sino que por el contrario, traspasa la atmósfera y el fundamento de todo cuanto existe y cuanto somos.

Por eso El es lo que mejor conocemos, aun cuando no nos demos cuenta. Por eso el drama de la existencia humana es el vivir alienada de la propia raíz, extraviada lejos de su fuente. El cristiano, y de forma peculiar el religioso, hacen profesión de vivir siempre a partir de la fuente, de intentar, en todo lo que hacen y en todas las cosas, descubrir los signos de la presencia de Dios. Esto es una tarea que ha de ser realizada constantemente. Y nunca llegamos a su fin. Porque estamos todavía en camino y lejos de la patria. Sin embargo en ese camino es donde se halla la llegada. El punto final no está al término del camino, sino en cada paso dado con sinceridad. Es ahí donde Dios se da en la gratuidad y en el don, aun cuando bajo una forma imperfecta y transitoria. Saborear y celebrar con la jovialidad divina el encuentro con Dios y con su Misterio encarnado en Jesucristo al interior de las realizaciones terrenas y relativas: he ahí la esencia del ser cristiano y la raíz fontal de toda la vida religiosa cristiana.