

LUZ

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de la teología

La «luz» no es un concepto teológico, sino un símbolo natural que de una manera u otra aparece en casi todas las → religiones, dando lugar a los complejos de representación más diversos. Como ha señalado R. Pettazoni, en la historia de las religiones la idea de luz va unida casi siempre a la idea de la omnisciencia divina. El Sol y la Luna son considerados con frecuencia como los ojos de la divinidad (→ Dios, II); a través de la experiencia de la luz cósmica surge y se expresa el sentimiento religioso fundamental de saberse conocido, de la inocultabilidad de la propia existencia. Dentro de esta experiencia general de la luz hay que destacar la veneración cultural de la luz celeste, que se concentra sobre todo en el Sol y la Luna, y en la que el culto al Sol presenta por lo general un carácter netamente uránico, en oposición al condicionamiento telúrico de la Luna, que con su alternancia de crecientes y menguantes viene a ser para el hombre el espejo de su propio destino. Las fases lunares se imponen espontáneamente como la imagen de todos los dualismos. La religión lunar es a la vez patética y consoladora, un símbolo de la vida terrestre que se desvanece veloz, pero resurge siempre de nuevo (M. Eliade). Finalmente, hay que destacar como una parcela especial el uso cultural del fuego. Este uso tiene en un principio un sentido catártico-apatropeico, pero puede encerrar un contenido más hondo: la antorcha nupcial, por ejemplo, de las iniciaciones místicas puede expresar la promesa de un nuevo amanecer a la vida eterna; dentro de la misma línea compara Platón el sucederse de las generaciones a una carrera de antorchas (*Leyes* VI, 776b).

Según lo dicho, la simbólica de la luz prácticamente aparece en todas las

religiones, pero sólo algunas de ellas deben ser definidas como religiones de la luz en sentido propio: aquellas en las que la luz es objeto de veneración cultural en una o varias de sus distintas formas.

I. *Sagrada Escritura*

La religión del AT, por tanto, no puede ser calificada de religión de la luz; en este sentido es sintomática la energía con que el relato sacerdotal de la creación rechaza todo culto a los astros, designando el Sol y la Luna simplemente como luminarias colocadas por el Dios creador en la bóveda celeste (Gn 1,14-19). Pero en el AT encontramos ciertamente una rica simbólica de la luz, desarrollada sobre todo en los profetas tardíos, en los salmos y en la literatura sapiencial. Como → símbolo de la acción salvífica de Dios aparece aquí sólo de manera excepcional la luz del Sol, principalmente la primera luz del día (Sal 5,4; 17,15; 90,14; 143,8; Os 6,1ss; Sof 3,5, etc.), que devuelve al enfermo la esperanza tras la dura noche y, por ser el momento de la administración de justicia, es también para → Israel expresión de la → esperanza en la justicia de Yahvé. Pero así la luz del rostro de Dios (Sal 4,7) se convierte en expresión de la bondad de Yahvé dispuesta siempre a socorrer, y desde la idea de la justicia que Yahvé hace a su pueblo o al piadoso israelita se llega directamente a la idea de la → salvación, que en última instancia no es simplemente justicia, sino benevolencia y → gracia (por ejemplo, Nm 6,25; Sal 57,8ss; 90,14; 112,4). Los pasajes en que, con un lenguaje conciso, se llama «luz» a Yahvé (Sal 27,1; 2 Sm 22,29; Is 60, 19) hay que entenderlos a partir de esta idea fundamental: Yahvé es luz porque ilumina la vida del hombre con la benevolencia de su acción salvadora.

En el *período posexílico* la idea de luz se especifica en dos direcciones: la voluntad de Dios, que señala al hombre el camino recto al mostrarle qué ha de hacer, ha sido revelada a Israel de una vez para siempre en la → Ley de Dios; esta Ley —palabra de Dios— es, por tanto, la verdadera luz del hombre cuyo resplandor ilumina sus ojos (Sal 19,9), es antorcha para los pies y luz para el sendero (Sal 119,105). La unión de un canto al Sol con un himno de alabanza a la Ley que tenemos en el salmo 19 —tanto si esta unión es original como si es resultado de una redacción posterior— nos ofrece el mejor testimonio de esta concepción: la luz de Israel es la palabra de Dios; esta palabra da a la existencia de Israel la claridad y la vida que produce en el cosmos externo la luz del Sol. Pero en la unión de la luz de la Ley con la luz del Sol, que ilumina a todo el mundo, se insinúa también una idea formulada expresamente por el Deutero-Isaías: la luz de la palabra que brilla en Israel indica el camino no sólo a Israel, sino a la totalidad de los pueblos: «De mí parte la Ley, mi justicia es como luz para los pueblos» (Is 51,4b). De este modo, el Siervo de Yahvé, que resume en sí la misión de Israel, se convierte en la «luz para la iluminación de los pueblos» (Is 42, 6; 49,6). Y es luz para los pueblos porque les lleva la «justicia» de Yahvé

(42,1.4), justicia que es al mismo tiempo salvación de Yahvé (49,6). Así, pues, la acción justificadora de Dios aparece también en el AT como obra de gracia que ilumina la vida del hombre, que, al señalarle un camino, lejos de imponerle un precepto esclavizador, lo capacita para una existencia íntegra y plena.

En el *judaísmo tardío* continúa esta simbólica de la luz, pero recibe, sobre todo en Qumrán, un impacto dualístico y sectario. Se va esbozando el pensamiento de que el «mundo está en oposición radical con la luz, por ello pertenece al reino de las tinieblas» (F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, 99); por otra parte, en Qumrán, las expresiones «hijos de la luz» e «hijos de las tinieblas» parecen ser casi sinónimas de miembros y no-miembros de la comunidad (*ibíd.*, 97). Otra variante de la simbólica de la luz que encontramos en el judaísmo tardío es la designación de los grandes maestros como luz del mundo (ThW IV, 24).

La *simbólica neotestamentaria de la luz* encuentra su punto culminante en los escritos de Juan, en los que se llama a Dios luz que no conoce tinieblas. Más importante todavía que este pasaje, 1 Jn 1,5, es el prólogo del evangelio, en el que encontramos un eco del conflicto con la → gnosis (la religión de la luz que domina aquel momento histórico) y a la vez vemos cómo el autor señaló en este punto la dirección que se seguiría después. La especulación del AT sobre la palabra de Dios, que es luz del hombre, es aquí superada y elevada merced a la afirmación de que «el Logos», la palabra eterna, que es Dios mismo, es la vida, y en cuanto vida, luz del hombre. Al añadir que esta luz-palabra se hace carne en Jesucristo, frente a los gnósticos, que establecen una ruptura entre → creación y salvación, el evangelista afirma que entre los dos órdenes existe una profunda unidad. El → mundo recibe su ser de la palabra (→ creación), y la palabra de salvación que le viene al hombre en → Jesucristo no es otra que aquella de la que recibió su ser el mundo. La vida que se dio en la creación es luz, es decir, sólo es auténticamente → «vida» la vida que está en la claridad, que no vuelve la mirada hacia sí misma, sino que vive en la verdadera realidad: en la sumisión a Dios y en la → obediencia de su → palabra. Y viceversa: el mundo no es tinieblas en el sentido de que las tinieblas (y así el «mundo») fuesen un poder hostil a Dios y preexistente a él, sino que se convierte en tinieblas porque se cierra en sí mismo, porque rechaza la iluminación que le viene de la palabra de Dios y, con ello, la verdadera vida. Si la vida sólo es vida cuando se conoce a sí misma en su ser llamada por Dios, es decir, cuando es vida comprendida —cuando es «luz»—, necesariamente ha de tener la posibilidad de negarse a esta comprensión y, consiguientemente, de convertirse en «tinieblas». Las tinieblas no son en Juan, como en la gnosis, una sustancia eterna hostil a Dios, sino un acto histórico: la rebelión, presente a lo largo de la historia del hombre, contra el llamamiento de la palabra divina y el replegamiento de este hombre sobre sí mismo. Por eso Juan dice del hombre que se ha instalado o se instala en sí mismo que da muerte a la → verdad, y que es mentiroso (8,30-47), que busca la gloria (es decir, la luz ficticia) del hombre en vez de la → gloria (es decir, la verdadera luz) de

Dios (5,44; 7,18; 12,43). En el fondo, por tanto, Juan tampoco maneja un doble concepto de mundo, sino que el único mundo es el lugar del → amor de Dios y de la negativa frente a la llamada de Dios: el dualismo de Juan no ha de entenderse como dualismo ontológico, sino como dualismo histórico (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga ¹⁵1957, 34). Se puede decir, por tanto, que Juan, en una postura polémica, utiliza la terminología de la luz propia de la gnosis, pero la re-interpretata en el sentido de la simbólica de la luz que encontramos en el AT —la palabra de Dios es luz— y le adjudica un centro nuevo en el hombre histórico Jesús. Este es la luz verdadera (Jn 1,8), es decir, sólo en él se ha dado la verdadera iluminación de la vida humana; sólo el que se comprende a partir de él y mirando hacia él se comprende rectamente, «vive» en la verdad. En Juan, la simbólica de la luz hay que considerarla en un contexto más amplio: la interpretación de los grandes símbolos primarios de la humanidad —pan, agua, vida, luz— que el cuarto evangelio hace aplicándolos a Jesús de Nazaret. El momento culminante de esta simbólica es el relato de la curación del ciego de nacimiento, en el que se expone de manera fascinante todo el drama de la historia humana (→ historia de la salvación), que en el prólogo aparece esbozado sólo en unas palabras (1,9). La luz es para Juan la verdad, que en Jesús se ha hecho de nuevo accesible al hombre; las tinieblas son la mentira, que es la situación real del hombre antes de Jesucristo, pues el hombre, de una u otra forma, vive siempre contra la verdad. La alegoría de la luz queda así radicalmente desnaturalizada y, al mismo tiempo, elevada a la más alta significación.

II. *Historia de la teología*

La polémica con las religiones orientales de la luz y sobre todo con la *gnosis* determina también, en los siglos sucesivos, la suerte de la idea de la luz en el cristianismo. La luz aparece en la gnosis como una fuerza cósmica. En contraposición tanto con la antigua religión griega como con la religión bíblica, no se trata aquí de «que yo *estoy* en la luz, sino de que yo *tengo* en mí la luz, es decir, la fuerza de la inmortalidad» (R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*: *Philologus* 97 [1948] 25). La luz como fuerza sustancial tiene frente a sí una potencia adversa, las tinieblas, potencia que ha de entenderse también en sentido cósmico, óntico. «Iluminar» no significa ya poner en la claridad, sino llenar de (sustancia de) luz, como ocurre en la iniciación mística, en el φωτισμός, donde es infundida la sustancia de la → inmortalidad. En este dualismo el cosmos aparece como la plenitud del mal (πλήρομα τῆς κακίας), y la salvación adquiere una radical significación anticósmica.

La respuesta cristiana había de buscarse en dos terrenos principalmente: en el terreno del *culto* y en el de la *doctrina*. Por lo que se refiere al → culto, se tuvo ante la vista menos la tentación dualística de la gnosis que la seducción que provenía de los ricos y brillantes cultos de la luz del último período

de la antigüedad. De ellos tomó el cristianismo, sometiéndolos a una transformación positiva, una multitud de motivos que convirtieron el mito de la luz (→ mito), una vez desmitizado, en un lenguaje de símbolos cósmicos para hablar del Cristo histórico. El primer caso de este tipo que podemos mencionar es el del domingo. En la semana pagana, cuyos días estaban consagrados a los planetas, era el día del Sol; por ser el día en que tuvo lugar la victoria del Resucitado, los cristianos ven a éste como la luz que se levanta, idea relacionada con la expresión bíblica «nacimiento de lo alto» (Lc 1,78) y con la creación de la luz en el primer día (Gn 1,3). Por tales motivos estableció también Roma la celebración de la Pascua en el domingo, contra la práctica de Asia Menor. Como la semana planetaria, también la evolución del año solar tenía que pasar a servir a Jesucristo, el Sol verdadero (H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt 1957, 194). Orígenes expresó acertadamente el sentimiento de la primitiva cristiandad que sirve de base a esta adaptación de la simbólica cósmica a la fe cristiana: el Sol y la Luna —dice— fueron creados solamente para ejecutar una danza con que celebrar la redención del universo (*De Orat.*, 7: GCS II, 316,10s; H. Rahner, 151). La unión de la resurrección victoriosa de Cristo con la idea de la luz naciente hizo que espontáneamente se diera un paso adelante: si hasta entonces en la puesta diaria del Sol se había visto un símbolo de la → muerte y en el trayecto nocturno de Helios una imagen de la existencia de las almas en el más allá, ahora se veía en el camino recorrido por el Sol durante la noche una imagen del viaje de Jesucristo al hades: «Lo mismo que el Sol vuelve al Este desde el Oeste, así el Señor subió al cielo de los cielos desde las profundidades del hades» (Atanasio, *In Ps.*, 67, 34: PG 27,303 D; H. Rahner, 155). De este modo, la fiesta de la Pascua se presenta en la → liturgia como misterio de la luz que muere y resucita, misterio que culmina en el acto del → bautismo, en el que el cristiano nace de las aguas de la muerte en virtud de la luz que vence a la noche.

Motivos semejantes podemos descubrir también en las fiestas de Epifanía y Navidad (→ año litúrgico), que originariamente eran fiestas equivalentes en cuanto al significado (la doble fecha se explica por el desplazamiento de la antigua fecha egipcia del solsticio de invierno del 6 de enero al 25 de diciembre, comienzo exacto de la reforma juliana; así, H. Rahner [184] siguiendo a E. Norden). La Epifanía fue contrapuesta a una fiesta del Eón —entonces frecuentemente equiparado con Helios—, cuya celebración nocturna culminaba en las palabras: La Virgen ha parido, crece la luz (ThW IV, 20,31; H. Rahner, 182). De manera parecida la Navidad suplanta el culto del *Sol invictus*; ambas fiestas pretenden presentar a Cristo como la verdadera luz, a cuyo servicio están las lumbreras cósmicas.

Si el Sol vino a ser la imagen de Cristo, en la femenina «Selene» se vio representada a la madre → Iglesia: la simbólica primitiva de la Luna revive bajo una manera nueva. Entre las múltiples imágenes que se desarrollaron a partir de esta idea fundamental, la más importante y la más auténticamente cristiana fue la de la *Luna patiens*. Orígenes trasladó la imagen de la Luna nueva a la Iglesia que muere sin cesar en este espacio de tiempo te-

reno, pero precisamente así se acerca a su Helios, el Señor crucificado, y precisamente en el oscurecimiento de la pasión llega a su verdadera fecundidad: «Llamamos nueva a Selene cuando se halla lo más próxima a Helios, y de tal manera está unida con él que en cierto modo desaparece en su resplandor. Ahora bien, el Sol de justicia es Cristo, y cuando la verdadera Selene, la Iglesia, ha llegado a unirse con él de tal manera que pueda decir: 'Ya no vivo yo, sino Cristo en mí', entonces celebra ella Luna nueva» (*In Nm.*, 23,5: GCS VII, 217s; H. Rahner, 218). Ambrosio expresó en forma vigorosa el mismo pensamiento: «Exinanivit eam ut repleat, qui etiam se exinanivit ut omnes replet. Ergo annuntiavit luna mysterium Christi» (*Hexaëm.* IV, 8,32: CSEL 32,1,137; H. Rahner, 219). En esta interpretación teológica de la Luna nueva el símbolo de la luz se convierte en su contrario: en el total oscurecimiento terreno, en la continuada → participación en la muerte de Jesucristo, la Iglesia se sumerge en la oculta plenitud de la vida de la resurrección, y precisamente así, como la terrenamente oscurecida, se hace partícipe de la verdadera luz. La *theologia crucis* de Pablo enriquece la simbólica de la luz con un nuevo pensamiento que le garantiza al fin su plena profundidad cristiana. En un mundo ofuscado por el brillo de la gloria personal, la luz verdadera de la obediencia, de la entrega de sí mismo y del amor sólo puede parecer oscuridad, ya que esta luz es en realidad el oscurecimiento del propio yo en la libre entrega a la gloria de Dios. El cristiano soporta así en este mundo el oscurecimiento de su propio ser y ve en las tinieblas de este mundo el manantial de una luz cada vez más brillante, aquel perderse a sí mismo sin el que nadie puede en verdad ganarse (Mc 8,35). Un cambio muy parecido al que experimentó la simbólica de la luz en el terreno de lo cultural puede señalarse también en la línea de lo doctrinal.

En el campo de la *doctrina* la idea de la luz fue importante sobre todo en dos sectores: en la doctrina de la → revelación y de la → fe y —en estrecha conexión con ésta— en la interpretación de la gracia. En el primer caso, es decir, en la llamada doctrina de la iluminación, es sobre todo la metafísica del conocimiento de Plotino la que parece actuar de estimulante (→ platonismo y neoplatonismo). Para Plotino existen fundamentalmente sólo tres hipóstasis: ἕν-νοῦς-ψυχή; el alma es, por tanto, única en todos los hombres. El → hombre sólo conoce en la medida en que es alma o νοῦς y retorna a la unidad de la realidad espiritual: → ser y conocer se corresponden, la iluminación del ser coincide con la ascensión del conocer. Plotino intenta explicar el hecho aparente de la individualidad mediante la comparación con los espejos: el alma única se contempla a sí misma en muchos espejos, y de este modo lo que parece ser muchas almas son simplemente reflejos múltiples de la única ψυχή (*Enn.* I, 8,1). De este pensamiento partió sin duda Agustín al estructurar, en un forma que tendría validez durante siglos, la doctrina de la iluminación de la teología occidental. En el personalismo cristiano (→ persona; → libertad) tiene Agustín el principio indiscutible de la autonomía y la espiritualidad individual de cada hombre. Sólo con esto es posible una doctrina de la iluminación en un sentido más estricto:

el hombre conoce no al convertirse simplemente en luz, sino al ver (él, que ciertamente es también luz) la luz superior que no es él mismo, sino que le ilumina, se muestra a él. No obstante, el pensamiento puede seguir concibiendo la relación entre conocer y ser como una unión íntima. En lugar de la idea plotiniana del alma individual como un reflejo del alma universal, Agustín introduce la idea cristiana de la semejanza (→ imagen) del alma con Dios. Esta semejanza, según él, no consiste sencillamente en una estructura ternaria y mucho menos en la naturaleza espiritual (→ naturaleza) en cuanto tal, sino en que el alma es *memoria Dei, verbum Dei, dilectio Dei*: una participación y representación de la realidad propia de Dios. El hombre es espejo de conocimiento solamente porque es espejo del ser; sólo puede contemplar la luz divina porque él mismo ha sido creado luminoso. Pero se puede presentar también este estado de cosas desde una postura inversa: el ser humano sólo puede hacer real el conocimiento porque es un ser iluminado, contemplativo. Interpretando al hombre como imagen de Dios y suponiendo que el elemento central de ésta es la *memoria* o *notitia Dei*, el ser humano aparece en su totalidad como ser que conoce (y ama), que se realiza a sí mismo en el conocer; la iluminación no es, por consiguiente, algo que sucede sobre él o meramente en él, sino el movimiento mismo de su → existencia. Es cierto que también aquí persiste la posibilidad de que el hombre no logre encontrarse y, con la *aversio a Deo*, se convierta en tinieblas (→ pecado); pero es también evidente que su verdadera «vida» se identifica con la «luz», que sólo «vive» realmente si es «luz», es decir, si se mantiene en el conocimiento y en el reconocimiento de Dios y, de esta manera, en la auténtica comprensión de sí mismo. Hay que añadir aquí que, en Agustín, al campo conceptual «luz-iluminación» aparece asociado otro de extensión muy semejante: el campo «palabra-alocución»; la simbólica de la palabra y la simbólica de la luz son intercambiables; como en la Biblia, también aquí se atribuyen a la luz características de la palabra.

Si luz y ser están inseparablemente unidos, y el mismo movimiento del ser humano es movimiento de iluminación (o de oscurecimiento), es evidente que existe también una estrecha relación entre iluminación y → gracia. Es sobre todo la → teología franciscana de la alta Edad Media la que intentó precisar más la naturaleza de esta relación, partiendo para ello de una metafísica de la luz que intentaba resolver el problema mismo del ser tomando como base el concepto de luz y las categorías en él implícitas. Buenaventura, por ejemplo, distingue en este contexto tres formas fundamentales del ser según las distintas maneras de relacionarse el devenir y el ser. Así, en las sustancias y en los accidentes que les son esencialmente propios, *esse* y *factum esse* son idénticos, mientras que *esse* y *fieri* son distintos: si se están haciendo, no «son» todavía lo que propiamente son; pero cuando «son», el proceso del devenir se ha terminado, y ellos se mantienen fijos. En los procesos de movimiento ocurre lo contrario: su *esse* es un *fieri*, no un *factum esse*. Son puro devenir sin ser propio. Junto a estas dos formas de lo real, conocidas también para la metafísica tomista (→ tomismo), conoce además Buenaventura un tercer grupo en el que *fieri*, *esse* y *factum esse* se con-

funden. Esto quiere decir que aquí se presta un verdadero ser-devenir, cuyo ser no es nunca estabilidad quiescente, sino devenir constante como de manantial vivo, pero que no posee la insuficiencia y la inconsistencia del puro «movimiento», y, sin embargo, es precisamente en cuanto devenir, y en cuanto devenir subsiste en sí mismo. Este ser-devenir (desconocido para el → aristotelismo) es, según Buenaventura, el ser de la luz, que existe en aquella *actualitas* suprema para la que ser perpetuo y nacer perpetuo son una misma cosa (*In Sent.* I, d. 9, a. 1, q. 4c). Partiendo de esta metafísica de la luz, Buenaventura explica el ser eterno y la generación eterna del Logos divino, pero también el ser de la gracia divina, que no es concebida como *qualitas* quiescente del alma, sino como la irradiación siempre viva de la luz divina en el hombre (*In Sent.* II, d. 26, a. 1, q. 6c). La tesis, formulada ya por Agustín, de que la luz existe también, y precisamente en el terreno espiritual, en un sentido completamente real y no es simplemente una imagen (*De Gen.* IV, 28,45: PL 34,315) adquiere aquí un significado totalmente concreto. Lo que produce el carácter común que une la luz material y la luz espiritual es el modo de ser, el ser-devenir, por el que ambas quedan incluidas en la noción superior de *influentiae* (*In Sent.* I, d. 9, a. 1, q. 4c), término que, atendiendo al conjunto de los textos, puede ser traducido tanto por «influjos» como por «exflujos» (o irradiaciones). De esta manera, de la idea de la luz brota una concepción dinámica de la existencia cristiana que, en el ser-devenir de la gracia misma, es solamente existente en cuanto que «deviene» y crece, y que en la luz de la gracia participa de la naturaleza-luz del Logos y, por tanto, de su total relatividad frente al Padre (→ Dios, IV). Pero además la idea de luz da origen a toda una comprensión dinámica del ser, ya que en la luz es comprendido el misterio fundamental de lo real, al concebir todo ser como dotado de luz. La irrupción del aristotelismo significó el fin de la metafísica de la luz y de todas las especulaciones derivadas de ella; la doctrina de la iluminación es desplazada al introducirse una actividad propia del espíritu humano en el *intellectus agens*.

Con Agustín, es sobre todo el Pseudo-Dionisio quien elabora para la teología (oriental y occidental) la idea de luz. Pero, mientras Agustín fecundó más bien el pensamiento especulativo-teórico, las obras del Pseudo-Dionisio llegaron a ser el «manual de la simbólica de la luz» (J. Koch), que siguió actuando en la corriente mística que, partiendo de Escoto Eriúgena, pasa por Eckhart y llega a Nicolás de Cusa, así como en la experiencia de la luz de la → mística de la → Iglesia oriental. Pero la contribución decisiva del Pseudo-Dionisio a la idea de luz consistió en el cambio que experimentaría la simbólica a consecuencia de su nueva concepción del éxtasis. En Platón, Plotino y los gnósticos, así como en Orígenes y sus discípulos, el éxtasis no supone que el sujeto salga realmente de sí mismo: el *νοῦς* permanece siempre el mismo, y, por tanto, su divinización consiste sólo en encontrarse plenamente a sí mismo y desprenderse de lo no espiritual; para Dionisio, en cambio, el hombre sale realmente del ámbito propio de lo humano, sobrepasa y deja tras sí incluso el *νοῦς*: «El éxtasis, según Dionisio, es una verdadera ruptura en el corazón del organismo espiritual y mental» (RAC III,

1114). El conocimiento sumo de Dios, por tanto, no se consigue sino más allá del νοῦς, en la oscuridad intelectual, en la nube mística del no saber (PG 3,1001 A), en un conocer que es un sufrir y que no puede tener lugar sin el amor. Esto origina un doble significado del símbolo de las tinieblas: por una parte, este símbolo describe el estado de alma del místico que ha dejado tras sí y ha superado su propio ser y sus fuerzas mentales para seguir el camino que le lleva a la realidad de Dios situada más allá, y por otra, alude a una «especie de resistencia que la esencia del ser divino opone a una plena penetración de la intuición humana» (RAC III, 1118). De aquí se sigue una especie de hipersimbólica en el ámbito, situado más allá de la conciencia, del contacto extático con Dios; a pesar de que, en un principio, parece negarse toda simbólica como en un intento de espiritualización radical, luego —precisamente en el punto culminante situado más allá de los conceptos— se impone de nuevo el recurso a los símbolos. «Esto nos hace constatar que los dos estadios extremos del esfuerzo hacia la divinización, el de los símbolos y el del éxtasis, están en relación mutua. Así nos veríamos obligados a reconocer que entre las diversas teologías existe una colaboración sincrónica y estrechamente solidaria...» (RAC III, 1119).

Hay que considerar como sumamente significativo el hecho de que aquí, en la más alta cima de la teología mística, tiene lugar la misma transformación del símbolo de la luz que señalábamos a propósito del simbolismo cultural en la imagen de la Luna. En ambos casos, la riqueza poderosa de las realidades cristianas se apoderó de los esquemas existentes y los transformó para hacer de ellos medios con que expresar la novedad de la experiencia cristiana. Con su imagen de las tinieblas divinas, inaccesibles a la experiencia de la luz, el Pseudo-Dionisio abrió el camino para una mística cristiana propiamente dicha que ve su punto culminante no en el logro de la interiorización, sino en una experiencia que es un sufrir la oscuridad divina que se apodera del hombre, lo arrebató más allá de sí mismo y exige de él no solamente su razón, sino, más todavía, su amor.

Esta altura de la mística del Pseudo-Dionisio no ha vuelto a ser manifiestamente alcanzada ni en la mística de la Edad Media latina ni en la mística de la Luz del Tabor elaborada por los hesicastas. Sólo Juan de la Cruz (siguiendo al Pseudo-Dionisio, aunque también bajo influjos islámicos) vuelve a poner la imagen de la «noche oscura» en el centro de su mística y ve en ella expresada no solamente la necesidad de pasar antes por la pasión, sino «una suprema, madura y consumada forma del no saber, de la entrega de sí mismo, de la *πίστις*» (H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, 78), que está por encima de la claridad de las iluminaciones y toca más de cerca lo que es propiamente Dios. En la tensión que existe entre la palabra de Dios de que habla Juan (1 Jn 1,5) y la imagen de la nube divina se hace visible la riqueza de la simbólica cristiana de la luz y de la experiencia cristiana de Dios. Sería necesario un estudio especial para mostrar cómo las ideas expuestas repercuten en el arte cristiano, sobre todo en la simbólica de la luz dentro del espacio dedicado al culto divino, ya que esta simbólica intenta aplicar lo que pertenece al mundo del pensamiento al lugar concreto del acontecimiento

cultural, haciendo así indirectamente asequible esta simbólica a los que viven alejados del mundo de ideas que constituyen la teología y la mística.

C. Baumer, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster 1908; F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbniß*, Münster 1918; F. J. Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster 1925; H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys: Études Carmélitaines* 23/2 (1938) 33-53; O. Oepke, *Λόγισμα*: ThW IV (1942) 17-28; R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*: Philologus 97 (1948) 1-36; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949; S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951; M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Salzburgo 1954 (bibliografía); H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, Gotinga ²1954; R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954; R. Roques, *Dionysius Areopagita*: RAC III (1955) 1075-1121; F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, 92-148; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga ¹⁵1957, 19-34; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt ²1957, 125-224; S. Aalen, *Licht*: RGG IV (³1960) 357-359; J. Hempel, *Die Lichtsymbolik im Alten Testament*: StudGen 13 (1960) 352-368; J. Koch, *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*: StudGen 13 (1960) 653-670; R. Pettazzoni, *Der allwissende Gott*, Francfort 1960; J. Ratzinger, *Licht und Erleuchtung*: StudGen 13 (1960) 368-378; A. Closs-L. Oeinh-Hanhoff-R. Schnackenburg-E. Pax-L. Schmidt, *Licht*: LThK 6 (²1961) 1022-1027.

J. RATZINGER