


LUCE TANNER

AMAR A JESUS
AMAR
AL HERMANO



 COLECCION
AL

33

Colección ALCANCE

33

KARL RAHNER

**AMAR A JESUS
AMAR AL HERMANO**

EDITORIAL «SAL TERRAE»
Guevara, 20—SANTANDER

Título de los originales alemanes:

Was heisst Jesus lieben?

Wer ist dein Bruder?

© 1982 y 1981 by Vg. Herder,
Freiburg im Bresigau

Traducción de *Constantino Ruiz Garrido*

© 1983 by Editorial Sal Terrae, Santander

Con las debidas licencias
Printed in Spain

A. G. Resma - Prol. Marqués de la Hermida - Santander 1983

I.S.B.N.: 84-293-0660-9

Depósito Legal: S.A. 118-1983

I N D I C E

	<u>Págs.</u>
1.ª Parte: ¿Qué significa amar a Jesús?	
Introducción	9
1. Del amor a Jesús. Hacia su precom- prensión	11
1. Simple hombre - idea abstracta. 2. El riesgo de una relación. 3. Puente hacia una persona lejana. 4. La diversidad co- mo tarea. 5. El valor para abrazar a Jesús.	
2. Del amor a Jesús. Nuestra relación con El	27
1. Modernización de la cristología. 2. Problemas de la cristología tradicional. 3. ¿Qué sucede cuando amamos a Jesús?	
3. Jesucristo, sentido de la vida	65
1. La pregunta acerca del sentido. 2. La pregunta acerca de Jesús. 3. Jesucristo, sentido y salvación del hombre. 4. La fe en Jesucristo.	

	<u>Pág.</u>
2.^a Parte: ¿Quién es tu hermano?	
1. Presupuestos	91
1. Del amor a Dios y del amor a los hombres. 2. La unidad entre los sentimientos y la acción. 5. La fisonomía histórica del amor al prójimo.	
2. La situación	101
1. Nueva situación de la fraternidad cristiana. 2. Un mundo de intercomunicación.	
3. Conclusiones	115
1. El riesgo de la verdadera fraternidad. 2. La apertura de la fraternidad. 3. Misión cristiana de la fraternidad. 4. Dimensión social de la fraternidad. 5. Fraternidad en la comunidad. 6. Fraternidad confesante.	
Epílogo: Sobre el misterio de la fraternidad desinteresada	143

1.^a Parte

¿Qué significa amar a Jesús?

Vamos a intentar hablar sobre la relación del cristiano con Cristo. Pero conste desde un principio que, en un marco tan limitado, tan sólo pueden hacerse sugerencias.

Los dos primeros capítulos son refundición de un artículo que escribí para la revista mensual vienesa *Entschluss* (36 [1981] 3-18, 23-24). El tercero se publicó por primera vez en la revista *Geist und Leben* (53 [1980] 405-416) y procede de una conferencia que pronuncié ante médicos austríacos. Esto explica que se repitan algunos puntos y que el estilo del tercer capítulo no armonice del todo con el de los dos anteriores.

Confío, no obstante, en que las ideas presentes (y que han sido revisadas para la presente edición) resulten útiles al lector, porque sobre este tema nunca será demasiado lo que un cristiano pueda escribir para otros cristianos.

KARL RÄHNER

Introducción

¿Qué significa amar a Jesús? En un tema de esta índole, téngase en cuenta, de entrada, que una lectura fugaz no sirve de nada. Puede uno leer frases y frases apresuradamente y tener la impresión de que le resultan conocidas las palabras que van apareciendo, que entiende hasta cierto punto las conexiones entre unas y otras y que, por lo tanto, comprende las frases. Pero hay también otra manera de leer en la que cada una de las palabras es una invitación a vivir en la experiencia de la propia vida lo que esas palabras sugieren.

Cualquiera puede afirmar que comprende ya, al oírlas por primera vez, palabras como amor, fidelidad, paciencia, etc. Pero todos confesarán que no comprende realmente tales palabras sino aquel que, al oírlas, recoge las experiencias de su vida —escuchando con sosiego y paciencia, una y otra vez, con el oído dirigido hacia la propia vida— como el agua cristalina de un manantial se va remansando en una alberca. Únicamente quien lea de esta se-

gunda manera (indicada sólo fugazmente) comprenderá de veras y sacará fruto.

Cuando uno lee así y va repasando al mismo tiempo las experiencias de su propia vida, entonces ya no resulta de importancia decisiva el que las palabras que aquí se dicen tengan la exactitud de fórmulas matemáticas. El que las lea, podrá corregirlas y buscar qué es lo que quieren propiamente decir, aunque tales palabras no acierten sino a señalar aproximadamente la dirección adecuada. No puede ser de otra manera. Porque, aunque tales palabras no fueran tan imprecisas ni se prestaran a más malentendidos que los que son inevitables (estando sujetas, por tanto, a crítica y revisión), sin embargo son lenguaje religioso y significan últimamente al Dios incomprensible y su misterio inefable. Así que las entenderíamos mal si nos parecieran «claras» y si el lector no las fuera corrigiendo con amor, calladamente y traduciéndolas en su propia vida.

El autor de estas líneas quisiera ayudar al lector a entablar una relación viva con Jesús, como corresponde a la Verdad; pero no desea exorcizar líricamente en el lector ese amor a Jesús, sino únicamente hacerle reflexionar sobre él.

Del amor a Jesús. Hacia su precomprensión

1. Simple hombre - idea abstracta

Nuestra relación con Jesús es una realidad compleja. Me parece que hoy día suele haber dos malentendidos en la relación con Jesús por parte de los que se llaman cristianos. Uno de ellos es el malentendido de que Jesús, por muy entusiásticamente que viviera, fue simple hombre. Se cultiva, por tanto, un jesuanismo en el que, en el fondo, ya no se ve por qué tendría que ser precisamente Jesús de Nazaret ese Hombre a quien los jóvenes buscan hoy tan ansiosamente como modelo. Tanto más cuanto que, en la mayoría de los casos, no es mucho lo que saben de El, y han hecho una selección muy arbitraria de textos del Nuevo Testamento para ver reflejada en ellos su imagen subjetiva de Jesús. Un ejemplo: en ese moderno jesuanismo, ¿qué lugar hay para el hombre que predicó sobre la perdición eterna?

A la otra imagen unilateral de Jesús yo la llamaría o la caracterizaría: Jesús como idea. Debo confesar que, de joven, leía más a Pablo que a los Sinópticos, precisamente porque en

Pablo se palpa con más claridad e inmediatez la idea grandiosa de Cristo. En Pablo y en Juan, la Palabra eterna de Dios desciende del cielo. Ha creado el mundo y la sustenta. Y esta razón absoluta del mundo se manifiesta luego concretamente en Jesús de Nazaret, da en El testimonio de sí misma y consume en la cruz el acto redentor para regresar después a la gloria de Dios. Allí desaparece en mayor o menor grado y coincide con el Dios absoluto. Jesucristo llega a ser fácilmente una simple cifra de la conversión de Dios hacia el mundo, de tal forma que, cuando uno se las arregla sin esa cifra, o la sustituye por otra distinta, no se pierde nada propiamente, porque se había dejado de lado que precisamente en este Jesús concreto ha sucedido (y únicamente en El ha sucedido) aquello a lo que esa cifra remite. Y entonces resulta fácil presentar a Jesucristo como el punto Omega de la evolución cósmica.

Dentro de esa concepción, cuando y en la medida en que se invoca a Jesús y uno se vuelve hacia El, llega casi a olvidarse al hombre histórico Jesús, y uno se vuelve al Principio del mundo, ese Principio que está, sí, con Dios, que vive y que lo abarca todo, y al que (diríamos que por una tradición histórica casi accidental) se le llama Jesús, aunque uno casi no entiende ya por qué hay que llamar precisamente Jesús a ese poder cósmico de Dios que nos salva, que nos ama y que es eterno.

Casi podríamos afirmar: pudiera desarrollarse un cristianismo que se experimentara como interpretación liberadora y suprema del mundo, pero en el que no apareciera en absoluto, o no necesitara aparecer, Jesús de Nazaret.

Podríamos preguntar: ¿Dónde está, en las otras grandes religiones, la equivalencia de esa relación cósmica salvadora a la que los cristianos llamamos precisamente Jesús, aunque tal vez en otra religión se signifique exactamente lo mismo, pero con otro nombre?

2. El riesgo de una relación

Si queremos evitar estas dos interpretaciones erróneas que distorsionan nuestra relación con Jesús —lo cual, evidentemente, está aún por hacer—, si no vamos a contemplar a Jesús ni como mero hombre ni como idea abstracta, entonces hay que formular teóricamente diversas suposiciones e ir las desarrollando existencialmente, poco a poco, en nuestro interior. De eso vamos a hablar ahora. Es de esperar que, al mismo tiempo, vayamos encontrando problemas de cristología más profundos y fundamentales.

Creo que, en primer lugar, habría que entender, descubrir en sí mismo y desarrollar en la propia vida una realidad: que el hombre se confía necesariamente a otros y tiene que con-

fiar. Esta autoapertura de la propia persona hacia otro, este confiarse a otro, puede tener los grados más diversos de intensidad y las formas más distintas. Una de esas formas, quizá la más clara, pudiera ser el amor conyugal, por el que una persona se confía incondicionalmente (al menos en cierto sentido) a otra. Únicamente el que de esa manera sale de sí mismo y se aventura con amor dentro de la otra persona, se encuentra a sí mismo. De lo contrario se asfixia, encerrado en la cárcel de su egoísmo.

A propósito de este acontecimiento, fundamental para la existencia humana, hay que reflexionar con claridad. Las razones por las que uno se siente invitado y legitimado para aventurarse de esta manera dentro del otro, son razones que tienen que existir, evidentemente, para poder uno aventurarse de este modo con sentido y con responsabilidad; pero tales razones son, siempre y necesariamente, más exiguas y problemáticas que el acto mismo de aventurarse, considerado absolutamente. Por el contrario, el acto de confiarse posee tal carácter radical, absoluto e incondicional, que no puede brotar totalmente, ni mucho menos, de esas razones precedentes. Así es, y cualquiera entenderá que en su existencia humana no puede ocurrir de otro modo. Hay que tener motivos razonables para aventurarse dentro de otra persona, para confiarse a ella. Pe-

ro, al aventurarse, y a pesar de todas las reflexiones, exámenes, sentido que lo exija y legitimaciones precedentes, uno arriesga más que lo que esas razones parecen apoyar.

Toda relación de confianza y de amor con otra persona tiene un «excedente» insuprimible de decisión y riesgo, que va más allá de las consideraciones sobre la justificación y el sentido de ese riesgo.

De esta breve reflexión hemos de deducir ya una conclusión sobre lo que constituye el tema de nuestro estudio.

Podemos cultivar la exégesis y la teología bíblica, podemos efectuar mil investigaciones sobre la figura histórica de Jesús, podemos tratar de averiguar con toda exactitud lo que El dijo, lo que pensó, lo que le sucedió, cómo reaccionaron ante El los de su entorno, cómo se entendió El a sí mismo. Podemos investigar con exactitud lo que se dio en llamar sus milagros. Podemos tratar de analizar psicológicamente, con toda exactitud, por qué y de qué manera llegaron sus discípulos a la convicción de que El había resucitado. Todas estas reflexiones e investigaciones son buenas y necesarias (según las posibilidades, claro está, que tenga cada persona de conocer y comprobar, y según las mil maneras diferentes en que se efectúe tal legitimación de una convicción humana), pero habrá siempre un «excedente», un «más» de libertad que se arriesga, un «más»,

precisamente de amor, en esa relación verdaderamente cristiana con Jesús: algo que va más allá de todos esos conocimientos históricos, exegéticos y críticos y que, desde luego, va también más allá del testimonio histórico de la tradición y de la Iglesia sobre Jesús. Únicamente cuando se acepta y se ama a Jesús mismo por lo que El es, por encima de lo que sabemos acerca de Jesús —únicamente cuando se le acepta y se le ama a El mismo, y no a nuestra mera idea acerca de Cristo ni a los malos resultados de nuestros conocimientos históricos—, es cuando comienza la verdadera relación con El, la relación consistente en un absoluto aventurarse en El.

3. Puente hacia una persona lejana

Antes de que intentemos describir nuestra relación característica, singular y radical, precisamente con este Jesús de Nazaret, como relación de una absoluta confianza y un amor incondicional, tenemos que efectuar una segunda reflexión preparatoria. Dijimos ya que nuestra relación con Jesús no puede consistir meramente en una idea abstracta acerca de Cristo. Porque, de lo contrario, nos enamoraríamos —en el fondo— de nuestra propia idea, y no amaríamos a una persona concreta y real.

Pero, como se ve en seguida, el Jesús con-

creto está separado de nosotros por espacios geográficos, por la lejanía de la historia y de la cultura, por la distancia de 2.000 años. ¿Cómo podremos amar en serio a una persona tan lejana? Si lo intentamos, ¿no volveremos a caer en el entusiasmo por una idea sobre Cristo o por el ideal —forjado por nosotros— de un hombre generoso y desinteresado?

El cristiano normal que no reflexione muy rigurosamente sobre estas cuestiones, dirá sin más: Jesús sigue viviendo hoy; es el Resucitado; podemos encontrarlo junto a Dios. Por tanto, una relación de amor con El, una relación radicalmente inmediata y singular, no hallaría dificultades insuperables.

Todo esto es importante en sí mismo y hasta es fundamental para la comprensión cristiana de nuestra relación con Jesús. Si El no fuera el Resucitado, el Salvado que está junto a Dios, el que, precisamente en la incomprensible infinitud e inefabilidad de Dios, ha sido Acreditado una vez más y ha llegado a ser definitivo, entonces nuestro amor —absurdo en última instancia— buscaría simplemente un ideal en el pasado de la historia. Claro que esta respuesta, si se considera como suficiente en sí misma, hace que surja una nueva dificultad. Los «bienaventurados del cielo», que creemos con fe que están salvos en Dios, nos parecen también alejados en infinita lejanía, absorbidos —por decirlo así— en la incomprensi-

bilidad de Dios, sin que puedan diferenciarse ya de Dios. No podemos detenernos más a reflexionar sobre esta dificultad, sino que damos por supuesto que Dios es un «Dios de vivos» (como Jesús mismo dice); que los que se han ido de nuestro lado tienen vigencia eterna y pueden estar cerca de nosotros con amor silencioso y lo están realmente. Pero esta cercanía ¿no es precisamente la cercanía de Dios, que los acoge pero que también los oculta? ¿Y no ocurre lo mismo con Jesús?

Hay muchos que tratan, como quien dice, de reconstruir amorosamente en sí mismos a personalidades importantes de la historia. Hay quienes rinden culto a Napoleón o sienten adoración hacia Goethe, de tal forma que estas personalidades tienen gran importancia para su vida. Parece así que se ha tendido un puente sobre la distancia histórica. No hay que subestimar en absoluto tales fenómenos. Podemos afirmar, incluso, que el que no da entrada en su vida a héroes de la historia, el que no cultiva en algún sentido el culto de los héroes y no es capaz de entablar diálogo con las figuras de la historia pasada, está atrofiado de algún modo en su propia humanidad.

Pero, evidentemente, no bastaría decir: de esta manera y sólo de esta manera tendemos un puente para salvar la distancia histórica, cultural y temporal que nos separa de Jesús. Tiene que haber algo más. Si nos *limitáramos*

a decir: «Jesús vive ahora con Dios, sigue existiendo, podemos invocarle como lo hizo San Esteban antes de su muerte: 'Veo el cielo abierto y al Hijo del hombre que está a la derecha de Dios'», entonces tendríamos —como ya se ha dicho— un presupuesto fundamental para una relación inmediata con Jesús, un presupuesto que es absolutamente necesario e importante; pero seguiría en pie la cuestión de si, ante ese «Eterno Señor de todas las cosas» (como le llama San Ignacio de Loyola), sigue teniendo importancia para nosotros su historia de antaño, esa historia ya pasada para nosotros, y si no volvemos a caer en el culto de una idea abstracta sobre Cristo.

4. La diversidad como tarea

Cuando uno contempla su propia historia religiosa, no puede negarse de antemano que exista tal peligro. Por ejemplo, cuando Teilhard de Chardin habla de Cristo como del punto Omega de la historia cósmica, habría que preguntarse si ese Cristo cósmico teilhardiano, que es la meta y razón de toda la historia evolutiva, tiene —en serio— algo que ver todavía con Jesús de Nazaret. Pues bien, ¿cómo seguiremos haciendo comprensible esa relación con Jesús sin apelar sencillamente a un simple cul-

to, antiguo y justificado, de los héroes y sin desvanecer a ese Jesús en una idea?

Observaremos de paso que este problema existe igualmente en el culto de los santos, que en la Iglesia Católica tiene un lugar enteramente justificado y que no debe destruirse por la protesta de la reforma protestante. Por ejemplo, cuando yo venero a San Francisco de Asís, no me refiero únicamente a su vida ejemplar; no cultivo simplemente la idea franciscana del hombre que ama desinteresadamente a Dios y al mundo, sino que rezo e invoco a Francisco de Asís en el estado definitivo de salvación de su existencia. Vemos con esta observación que el problema de una relación inmediata y auténtica con otra persona que al parecer está muy alejada históricamente de nosotros, es un problema de alcance más general que el que pudiera haber en nuestra sola relación con Jesús. Esto nos permite también basarnos en esta actitud cristiana universal y reflexionar, a partir de ella, acerca de la cuestión específica de nuestra relación con Jesús.

Las personas quieren estar cerca unas de otras. Cuando están la una junto a la otra en cercanía física inmediata, y tratan así de amarse, no sólo quieren existir la una para la otra en un contacto (digámoslo así) fisiológico, de piel a piel, sino que esto ha de expresar, si se hace con sentido, un intercambio personal totalmente real— de amor entre ambos, y

que por ambas partes se dirige al otro como persona individual y concreta. He ahí un misterio que ahora no podemos sondear, si es que puede llegar a hacerse.

Porque ¿qué sucede cuando dos personas se aman, cuando —a pesar de su diversidad— consiguen existir de tal manera, en intercambio recíproco de sí mismas y en comunicación mutua, que pueda decirse que ambas se hacen *una sola* en ese amor? ¿Existe realmente ese amor unificador que supere todas las barreras aparentemente insuperables y todos los abismos de separación que se originan por la diversidad física, material y hasta existencial de dos sujetos?

No podemos dar ahora una contestación detenida a esta pregunta. Pero una cosa está clara: cuando contemplamos el amor humano, vemos que hay diversidad entre dos personas, que existe separación abismal entre ambas, incluso cuando están muy cerca la una de la otra, incluso cuando tratan de unirse realmente, también con la unión de sus cuerpos. Las dos personas son diferentes, la existencia de la una y de la otra no tuvo desde un principio el mismo origen común. A pesar de toda su cercanía física y fisiológica, las dos personas siguen siendo diversas. Al menos aparentemente, vuelven a caer en separación la una de la otra, aun cuando en el acto del amor supremo parezcan haber llegado a una unidad.

Ahora bien, si entre los amantes, y esto es lo que aquí interesa, persiste una divergencia abismal en la raíz misma de su amor y si, a pesar de todo, esta divergencia *no* suprime su amor y su unidad —por difícil que sea explicar especulativamente la coexistencia de la diversidad y de la unidad en el amor—, entonces una distancia espacial y temporal, aparentemente mayor, entre dos personas que quieren y deben amarse, no significará una imposibilidad para el amor. Porque, de antemano, además de esta dificultad espacial y temporal, el amor ha de superar una diferencia mucho más radical; y es capaz de superarla realmente, como demuestra la experiencia. Porque esa diferenciación anterior y mayor ha existido ya en la raíz y en el inicio de ese amor, e incluso en ese amor ha de ser aceptada de nuevo, ya que el amor ama y acepta al otro precisamente *como* el otro (= como diferente) y no trata sencillamente de absorberlo en sí ni de consumir su peculiaridad.

Si semejante amor lleva siempre consigo tal divergencia desde un principio y en cada una de las situaciones, divergencia que es precisamente una tarea para ese amor, entonces no puede significar la muerte para ese amor el hecho de que tenga que hacer frente a una lejanía espacial mayor (al menos aparentemente) y a una mayor distancia temporal. Los amantes buscan, desde luego, la mayor cerca-

nía y la unión más palpable que faciliten la intensidad de su amor y que al mismo tiempo sean expresión de él. Pero se aman superando el espacio y el tiempo. Semejante amor sabe que está todavía en camino hacia la unión definitiva del amor; que, en la fidelidad, ha de tender un puente sobre la distancia que por ahora separa todavía a los amantes. Pero quien dijera que el amor fracasará o no podrá ya existir cuando entre los amantes haya tal lejanía temporal o espacial, ese tal habrá suprimido la verdadera y genuina esencia del amor.

Partiendo de ahí, afirmaremos: Se puede amar a Jesús, por ser El quien es, con amor verdadero, auténtico, inmediato. Desde luego, en nuestro caso podemos y debemos presuponer absolutamente que quien aquí es amado, vive verdadera y vitalmente junto a Dios. Desde luego, podemos presuponer y sentir con la fe que este Jesús, por propia iniciativa, desde las profundidades de su Divinidad que le cobija, toma la iniciativa en su amor hacia nosotros y, mediante lo que nosotros llamamos la gracia (el don divino del amor a Dios y a Jesús), hace posible que nosotros le amemos.

5. El valor para abrazar a Jesús

Con estos dos presupuestos es posible realmente amar a Jesús, superando todas las leja-

nias de tiempo y espacio. Leemos su biografía, que no es la biografía de algo que ya fue, porque esta biografía se ha hecho definitividad en su resurrección. Leemos en las Sagradas Escrituras, lo mismo que cuando dos amantes se miran el uno al otro y viven juntos su vivir cotidiano. Sentimos completamente en lo profundo de la existencia lo que esta persona concreta, que no se ha inmerso sencillamente en la oscura anonimidad de Dios, tiene que decir a una persona concreta. Dejamos que El, realmente, diga algo a nuestra vida: algo que, de lo contrario, no sabríamos; en presencia de El, tenemos síntesis indisoluble entre normas de perenne validez y El como modelo singularísimo. Esta síntesis da fundamento al discipulado, al seguimiento, que es más que la aceptación de una norma en sí evidente. No le imitamos ni le degradamos hasta el punto de ser mero ejemplo de principios que por nuestra propia cuenta nos hemos trazado ya. Sino que Jesús, en este amor hacia El, se convierte en el Absoluto concreto en que se supera la abstracción de las normas y la insignificancia del individuo puramente contingente.

Una breve historia dará quizá mayor concreción a lo que aquí queremos decir: Conversaba yo una vez con un teólogo protestante muy al estilo moderno, cuyas teorías podrían parecerle a un católico normal —como yo— demasiado racionalistas, demasiado al estilo de

un jesuanismo existencialista que no tuviera ya mucho que ver con el Jesús de la fe cristiana normal. Entonces dije: «Sí, vea usted, con Jesús no tenemos en realidad nada que hacer sino cuando le abrazamos y nos damos cuenta en lo profundo de nuestro existir que tal cosa sigue siendo posible hoy día». A lo cual respondió este teólogo: «Sí, usted tiene razón, pero con tal de que no lo entienda en sentido demasiado pietista».

Yo creo que, en el amor, superando el tiempo y el espacio por la esencia del amor en general y por el poder del Espíritu Santo de Dios, podemos y debemos amar realmente a Jesús con inmediatez y concreción.

En este punto de nuestras reflexiones hemos querido poner en claro de algún modo que la distancia espacial, cultural y temporal entre nosotros y Jesús no representa un obstáculo insuperable para amarle realmente a El, a la persona concreta, que en el fondo, por el hecho de que parezca haber desaparecido en la incomprendibilidad de Dios, no puede acercarse a nosotros como una persona concreta e histórica si no es en el supuesto de que queramos amarle, de que tengamos valor para abrazarle.

Sobre esta relación de amor con Jesús hay que hacer todavía dos observaciones. La experiencia de amor verdadero a cualquier otra persona no es reprimida o atenuada por este amor a Jesús, sino que semejante «amor co-

riente al prójimo» es incluso un presupuesto para amar a Jesús. Podríamos tranquilamente introducir una variante en unas palabras de San Juan: ¿Cómo podremos amar a Jesús, a quien no vemos, si no amamos al prójimo, a quien vemos? Y este amor al prójimo puede y debe crecer por medio del amor a Jesús, porque el que tiene relación de amor con Jesús es quien ve abrirse las posibilidades de amor al prójimo: posibilidades que, de lo contrario, no se considerarían realizables, pero que se ofrecen cuando alguien acoge al prójimo en el amor a Jesús, porque le considera como hermano o hermana de Jesús. Y otra cosa más: este amor inmediato a Jesús, tal como aquí se entiende, no existe sin más desde el principio; tiene que ir creciendo y madurando; la tierna intimidad que es capaz de profesar es fruto de la paciencia, de la oración, del ir ahondando cada vez más en la Escritura; es el don del Espíritu de Dios. No podemos imponerlo por decreto, procediendo con violencia e indiscreción. Pero habrá siempre que afirmar que el anhelo de poseer tal amor es ya su comienzo: un comienzo que tiene prometida la plenitud.

Del amor a Jesús. Nuestra relación con El

1. Modernización de la cristología

Trataremos ahora de describir claramente, en cierto modo, la relación entre Jesús y nosotros. Por la naturaleza misma del asunto, podemos describir de dos maneras tal relación. Podemos tratar sencillamente de decir, partiendo de Jesús, quién es El, quién creen que es El y como a quién le aceptan. Y añadiremos después que precisamente la aceptación de este Jesús, así conocido, así creído y así comprendido, significa estar en relación con El. Pero podemos también proceder en sentido inverso. Podemos tratar de describir, partiendo de nosotros, esa relación en sí misma y afirmar luego: Lo que acerca de Jesús se deduce de la relación que tenemos con El, la comprensión acerca de Jesús que se halla implícita en nuestra relación con Jesús, eso es lo que El es en realidad. En ambos casos, lo que interesa, en definitiva, es que digamos cómo le comprendemos; pero, como acabamos de indicar, podemos tratar de decirlo a partir de El o a partir de nosotros. Evidentemente, estos dos

aspectos no son diferenciables ni, mucho menos, separables entre sí de manera absolutamente clara. Una determinada relación con Jesús es también, prácticamente, una condición para conocerle «objetivamente» en su ser propio. Por el contrario, lo que digamos sobre El no puede separarse de lo que digamos acerca de la relación que con El tenemos. Y así ocurre siempre. El amor y la persona amada se condicionan recíprocamente y la descripción del uno lleva implícito también un enunciado acerca del otro.

Comencemos, en primer lugar, con la primera posibilidad de nuestro ensayo. Nos esforzaremos por decir más exactamente quién es ese Jesús a quien amamos, con quien tratamos de mantener esta relación singularísima. En este primer ensayo se da en el fondo, o se impone como tarea, todo lo que una cristología católica normal es capaz de decir sobre Jesús. Es obvio que aquí, en unas cuantas páginas, no podremos efectuar sino de manera muy deficiente y fragmentaria, y por meras indicaciones, una repetición o, si se quiere, una «modernización» de esa cristología. Por un lado, es evidente que toda esa cristología, tal como pervive en la Iglesia, dimana en último término del testimonio de Jesús *acerca de sí mismo*, tal y como El se comprendió a sí mismo, su tarea, su misión y su cruz.

Esta autocomprensión de Jesús podría es-

tablecerse, por principio, en una retrospectiva histórica, basándonos lo más posible en el testimonio del Nuevo Testamento y preguntándonos qué es lo que Jesús dice en él acerca de Sí mismo y de su tarea; qué es lo que en esos testimonios históricos del Nuevo Testamento debe reconcerse como absolutamente válido desde el punto de vista histórico, sin que sea de temer que, en ese relato histórico sobre la autocomprensión de Jesús, haya retoques que falsifiquen dicha autocomprensión.

Pero podríamos confiar también en los cristianos de los numerosos siglos transcurridos, en su historia de fe, en su valentía para confesar la fe; brevemente: en la conciencia de fe de la Iglesia, y comenzar por la interpretación que la fe de la Iglesia da acerca de la comprensión que Jesús tenía de Sí mismo. Podemos preguntarnos histórica y críticamente cuál es la credibilidad que merece esa comprensión de fe de la Iglesia y cuál es la credibilidad de la historia de esa comprensión. Pero en todo ello no habría que subestimar la importancia y el poder que la fe de los siglos cristianos tiene en sí misma. En tales cuestiones religiosas no debemos precipitarnos a ser más listos que las numerosísimas personas de los siglos pasados que creyeron en Jesús. No siempre ocurre que los que vienen después sean más listos y sabios que los que vivieron antes. Cuando vemos, como ocurrió por ejemplo con

Mao, que el esplendor y veneración de un hombre que antaño había contado con la casi adoración de millones de personas, palidece rapidísimamente y se extingue, entonces la vitalidad de la fe en Jesús es en sí misma, desde hace dos milenios, una motivación para la fe: una motivación que debe hacernos pensar.

El Mesías — Dios hecho hombre

Está claro que aquí no podemos exponer con exactitud y detenimiento, en el sentido propio de la palabra, ni la una ni la otra posibilidad de acceso al Jesús «histórico» como Cristo. No nos esforzaremos tampoco por distinguir con exactitud entre los diversos accesos a Jesús (su interpretación de Sí mismo, la fe que de hecho tiene la Iglesia, etc.) se asienten siempre —para nuestra fe y su legitimación— en la credibilidad de la resurrección de Jesús (como sello que Dios imprime sobre la autocomprensión de Jesús). Esta fe en la resurrección exige de por sí una justificación propia, en la que hay que reflexionar sobre la unidad (no identidad) entre materia y espíritu, sobre la esperanza de la propia resurrección (entendida rectamente), sobre el testimonio de los discípulos de Jesús y sobre otras cosas.

Partiendo de estos supuestos, podemos afirmar quizás (admitiendo, evidentemente, que otras formulaciones y aspectos son también legítimos) que Jesús se comprende a Sí mismo como Mesías. Está convencido de que, con El, ha llegado el Reino definitivo e insuperable de Dios; de que, en El, Dios se comunica a Sí mismo, comunica su propia gloria —concediendo irrevocablemente su perdón al mundo pecador—; de que, en El, Dios ha pronunciado su Palabra última, definitiva, insuperable, y de que esa Palabra es este Dios mismo en su gloria.

No es necesario que nos intereseamos aquí en saber si Jesús empleó de buena gana, y hasta qué punto lo hizo, esa *palabra* («Mesías»), que naturalmente estaba cargada ya de connotaciones, pero que al menos fue usada por sus discípulos como enunciado de la comprensión que Jesús tenía de Sí mismo, rectamente entendida (de lo contrario, no le habrían llamado «el Cristo»). Podemos enunciar el concepto de «mesías» de maneras muy distintas, desde perspectivas y aspectos muy distintos. Pero, en cualquier caso, el Mesías será aquel con quien y en quien ha llegado el Reino definitivo de Dios. Y este Reino de Dios, diciéndolo con sencillez suprema (y, si se quiere, un poco metafísicamente), es precisamente Dios mismo: El mismo, y no una cosa diferente de El.

Por tanto, si el Mesías es la promesa defi-

nitiva e irrevocable que Dios hace *de sí mismo*, entonces yo creo que tenemos ya lo que la cristología tradicional quiere expresar con el concepto de la filiación divina de Jesús, con el concepto de la unión hipostática, con la encarnación del Hijo eterno de Dios, etc. Claro que se podrá discutir si mi afirmación es acertada o no. Podría quizás objetarse que el concepto de Mesías (tal como acaba de describirse) y el concepto de Dios hecho hombre no son idénticos. Pero yo creo que estos dos conceptos se pueden identificar totalmente, presuponiendo siempre que sabemos con claridad que «Mesías» significa esencialmente más que cualquier clase de profeta enviado por Dios; que «Mesías» significa portador de un mensaje definitivo, ya no superable por principio: un mensaje en el que Dios se «fija» y define definitivamente.

Con esta identificación de ambos conceptos, digámoslo de paso, tendríamos la ventaja (desde el punto de vista apologético) de que podríamos establecer una conexión inmediata entre la concepción de Jesús en los niveles más antiguos del Nuevo Testamento y la fe cristológica de las declaraciones oficiales de la Iglesia. El que crea que el concepto de Mesías es inferior en contenido o que expresa menos que el concepto de Hijo eterno de Dios, ese tal tendrá que explicar la dificultad de por qué Jesús, en el Nuevo Testamento, se comprende

a Sí mismo —bien a las claras— más como Mesías que como Palabra encarnada de Dios. Si identificamos estos dos conceptos en lo que propiamente quieren decir, desaparece esta dificultad. ¿Por qué podemos identificar ambos conceptos?

Dios que se da a Sí mismo

Sobre este punto, sugeriremos brevemente la siguiente reflexión: Si Dios se manifiesta a través de una realidad puramente creada, entonces esa realidad que en cierto modo le desvela es algo puramente creado, algo finito, algo que (por ser finito) da o puede dar cabida junto a sí a otra cosa distinta o a otra cosa que venga después; esa realidad es siempre, por necesidad, una cosa provisional.

De ahí, creo yo, se puede deducir y comprender la siguiente proposición: Toda realidad que es simplemente finita en la historia del mundo como creación de Dios, no puede en absoluto proclamar nada definitivo, insuperable, irrevocable. Por consiguiente, cuando Dios quiere decir en el mundo algo que ya no es provisional, algo que es definitivo e irrevocable, naturalmente no por medio de meras palabras sino por medio de realidad y hechos, entonces esa realidad tiene que poseer tal unión con Dios que esa realidad sea Dios mis-

mo. No simplemente idéntica con El, porque entonces el Dios infinito no sería en Sí inmutable y eterno, sino unida de tal forma con El y hasta tal punto hecha una sola cosa con El que, si esa realidad fuera superada realmente por otra cosa distinta, Dios mismo tendría que sufrir mudanza. O inversamente: Si Dios quiere dar al mundo una promesa definitiva e irrevocable de Sí mismo, entonces esa manifestación tiene que estar tan unida con El en unión real que —si dicha manifestación quedase superada— Dios mismo dejaría de ser quien es. No puede haber en el mundo nada realmente irrevocable, definitivo, sino en el caso de que tenga con Dios mismo una unidad en la que Dios esté «implicado» como lo que es.

Los profetas religiosos ordinarios, las personas religiosamente creadoras —con razón, y precisamente cuando su mensaje es auténtico y en la medida en que lo es— han vivido siempre, en el fondo, con la conciencia de que podían ser superadas; de que, ante la infinita plenitud óptica y las posibilidades infinitas de Dios, el profeta *no puede* en absoluto decir la última palabra. Tal vez uno de esos profetas diga una palabra inspirada por Dios. Pero parece que, por principio, es imposible que diga una palabra última, una palabra no superable ya frente a la plenitud infinita de la realidad divina, frente a la ilimitación de sus posibilidades. Precisamente cuando se trata de Dios,

una de dos: o lo definitivo es El mismo, o no puede haber nada definitivo. Sin embargo, si ha de haber en el mundo una realidad que sea insuperable, entonces esa realidad, a diferencia de todas las demás cosas creadas, tiene que pertenecer al Dios santo como realidad propia suya; y en esa realidad creada, pero que le pertenece a El mismo, tiene Dios que prometerse a Sí mismo para el mundo: en su gloria divina más genuina y como el don más íntimo.

Yo creo que esto ha acontecido precisamente en Jesús, y sólo en El, por título propio. El es el profeta que, sin hacerse por ello religiosamente inaceptable, hace valer su título de ser la Palabra última, insuperable y definitiva en la historia entre Dios y el hombre, y hace valer también el título de que esa Palabra última y definitiva es la promesa genuina y real que Dios hace de Sí mismo; una promesa en la que Dios no da algo creado por El, por muy glorioso que sea, sino que se da realmente a Sí mismo. Podrá creer alguien que este enunciado es muy metafísico y abstracto, pero en el fondo es lo que ha acontecido en la manifestación de Jesús. Dios viene aquí y nos redime, y esta redención —así aparece en el Nuevo Testamento, particularmente en Pablo y en Juan— no es precisamente la restauración y perfeccionamiento de un mundo finito en sí mismo, sino que es Dios que se da a Sí mismo. Tal es el conocimiento del mensaje mesiánico: la co-

municación irrevocable que Dios hace de Sí mismo en Jesús.

Naturalmente, Dios tiene que vérselas siempre y por doquier con el hombre, en la historia del individuo y de las colectividades humanas. Y así ocurre especialmente en el Antiguo Testamento. Pero todos estos encuentros fueron más bien «ensayos de aproximación», aunque pudieran estar sustentados en lo íntimo por la desbordante esperanza de que tales aproximaciones eran los heraldos que anunciaban la cercanía definitiva y bienaventurada por la que se iba a estar cerca de Dios mismo. Estos encuentros no tuvieron en absoluto el valor de esperar *con seguridad* que pudieran ser ya irrevocables. Se aguardaba «la nueva y eterna alianza», pero no como alianza tangible en la historia, como alianza irrevocable. Ahora bien, en Jesús se da esa alianza.

Entonces, la realidad humana tangible de Jesús tiene que ser la realidad misma de Dios, no en cuanto que deje de ser realidad finita y humana, no en cuanto que desaparezca —por decirlo así— absorbida en la incomprensibilidad de Dios. Nada de eso. Sino que esta realidad de Jesús, en cuanto creada, tiene que poseer con Dios una relación distinta de la relación que, por lo demás, existe en el mundo. Jesús, como demuestran los acontecimientos históricos, ha tenido con Dios una relación de criatura absolutamente auténtica. Jesús oró,

luchó en torno a la voluntad de Dios, tuvo experiencias religiosas. Pero precisamente toda esa realidad humana era, ni más ni menos, la realidad en la que Dios podía estar ahí, El mismo, genuinamente, y en la que Dios —en los acontecimientos históricos de ese hombre (incluida su muerte y resurrección)— se prometió a Sí mismo irrevocablemente en beneficio del mundo.

2. Problemas de la cristología tradicional

La cristología tradicional trata de expresar esta relación singularísima y única entre Dios y la realidad de Jesús, relación en la cual Jesús es la Palabra insuperable y definitiva de Dios al mundo. Y para ello habla de la «unión hipostática» y trata, a su vez, de hacer comprensible esa unión hipostática mediante la llamada «comunicación de idiomas». Con ella se dice que hay tal unidad (lo que no significa «identidad») entre el Logos eterno de Dios y la realidad humana de Jesús que *los predicados* de la realidad humana de Jesús pueden enunciarse con toda verdad acerca del Logos eterno (el Logos se hizo hombre, el Logos eterno sufrió, el Hijo del Padre sufrió, etc.); y que, por el contrario, allá donde se comprende la realidad humana de Jesús en su concreción definitiva, en la cual no debe concebirse en absoluto

como separada de Dios, pueden enunciarse también de Jesús predicados divinos (Jesús es Dios, etc.). Esta doctrina de la comunicación de idiomas nos obliga realmente a comprender de manera singular y sumamente realista la unidad entre la Palabra (el Verbo) eterna de Dios y la realidad humana, y en este sentido es doctrina verdadera. En una cristología cristianocatólica no podemos renunciar a tal comunicación de idiomas.

Pero tiene también sus dificultades, lo mismo que todos los enunciados humanos. De hecho, induce constantemente, al cristiano que piensa a base de esa comunicación de idiomas, a representarse no una *unidad* entre Dios y la realidad humana de Jesús, sino una identidad, una absoluta identidad entre la divinidad y la humanidad en Jesús. Claro está que, en el pensamiento cristiano, no es posible mantener consecuentemente ese error, porque de lo contrario desaparecería en absoluto la realidad humana de Jesús. Pero el malentendido que, contra su intención original, puede llevar consigo esa comunicación de idiomas hace una y otra vez que Jesús, o lo que nosotros llamamos Jesús, se conciba como una especie de librea de la Palabra (Verbo) eterna de Dios, y que se desatienda la diferencia real (decimos «diferencia real» y no «separación») entre la divinidad y la humanidad en Jesucristo.

Si preguntamos a un cristiano corriente:

¿Concibes realmente que el Hijo eterno de Dios, que es Jesucristo, ore al Padre; que se halle ante la incomprendibilidad de la voluntad de Dios; que pueda tener experiencias no sólo sobre cosas terrenas, sino también sobre las intenciones de Dios; que sea obediente y que incluso pueda aprender obediencia, como dice la Carta a los Hebreos? El cristiano corriente tratará, por lo menos, de decir que todo eso no es posible, porque Jesús es Dios. Vemos por ello que la comunicación de idiomas, por irrenunciable que sea, tiene también sus dificultades. Su problemática podríamos reducirla abstractamente al denominador siguiente:

Dogmas de la diferencia y de la unidad

Por la comunicación de idiomas, o en la comunicación de idiomas, se enuncia un «es». Jesús «es» Dios y «es» hombre. En el lenguaje normal de los hombres, semejante «es», cuando se enuncia en el sujeto y en el predicado una realidad sustancial, predica una *identidad*. «Pedro es hombre»: esta proposición significa que hay identidad real entre ser hombre y ser Pedro. Tal identidad no existe en los enunciados en que hay «es» en la comunicación de idiomas, ni tampoco la afirma la cristología ortodoxa. Pero sí se afirma y se enuncia una *unidad* de índole singular y que no aparece en ningun-

na otra parte. Esta unidad, que no es identidad, la enuncia y explica la comunicación de idiomas, *pero* al mismo tiempo la oscurece. La oscurece, porque el «es» con el que se expresa la comunicación de idiomas enuncia en los demás casos una identidad y no una unidad, porque tal unidad no existe en ningún otro caso.

Todo ello es, objetivamente, la doctrina enseñada clara y distintamente por el Concilio de Calcedonia. Es, por tanto, una verdad de fe y no una opinión que pudiera sostener un cristiano al tratar de pensar racionalmente. Nada de eso. Es una verdad que el cristiano *tiene que* aceptar por principio como verdad revelada. Para decirlo con otras palabras: en Jesús no se ha llegado sólo a una unidad singularísima entre la divinidad y la humanidad, sino que es un dogma que tal unidad no constituye identidad, sino que la divinidad y la humanidad se dan en este Jesucristo sin mezcla ni confusión, aunque no estén separadas la una de la otra. Y este dogma acerca de la diferencia tendría que aceptarlo un cristiano que quisiera hablar rectamente, con arreglo a la fe, acerca de Jesucristo, con la misma claridad con que acepta el dogma acerca de la unidad inseparable entre la divinidad y la humanidad en Jesucristo.

Por consiguiente, está claro también que, cuando hablamos de que en Jesucristo hay una sola «persona» y decimos que, para la fe cristológica de la Iglesia, esa sola «persona» es la

persona de la Palabra (Verbo) eterna de Dios, no negamos con ello que al hombre Jesús, por lo que se refiere a su humanidad, le correspondan *aquellas* realidades que se entienden y se enuncian por el término moderno, corriente entre nosotros, de persona. Hoy día «persona» significa para nosotros un centro subjetivo de actos: de actos de conciencia de sí mismo y de libertad. En este sentido es obvio que en Jesucristo existe también una personalidad *humana*, finita, creada, un centro de actividad subjetivo, consciente de sí mismo, que actúa libremente, el cual de manera obvia y necesaria pertenece a la «naturaleza» humana —como expresa la vieja fórmula de la Iglesia—, lo mismo que cualquier otra cosa. Quien olvidara esto, caería —expresándonos en lenguaje de historia de los dogmas— en un moderno «apolinarismo»: una vieja herejía que afirmaba que el alma propiamente humana y creada había sido sustituida en Jesucristo por el Logos divino, y que Jesucristo no poseía, por tanto, ningún centro subjetivo, creado, de actividad, sino que dicho centro habría sido sustituido por el Logos divino.

Jesús es capaz de orar, Jesús es capaz de ser humilde, Jesús puede enmudecer ante la incomprendibilidad de Dios, Jesús puede ser obediente, Jesús puede tener experiencias nuevas; en cuanto *hombre*, Jesús no se halla ante su propia historia como el que, en cierto mo-

do, lo contempla ya todo y puede decir: « ¡Todo eso lo he sabido ya siempre, de antemano! » Toda esta historia y realidad humana de Jesús no es sólo el material (como muñeco de guiñol movido por la mano del artista) por medio del cual un «yo» divino atrajera la atención. Evidentemente, esta personalidad humana subjetiva tiene en realidad una relación con Dios exactamente igual de activa que cualquier otro hombre y pertenece *de esta manera* (y no en forma menguada) a Dios como realidad propia de El. La unidad radical de esta realidad humana (juntamente con su ser subjetiva) no disminuye, sino que eleva y radicaliza este carácter subjetivo del hombre Jesús. Porque cuanto más cerca está uno de Dios, tanto más hombre se es, incluso en el aspecto de la libertad humana.

Tolerancia para las cristologías modernas

A las reflexiones precedentes añadiremos, a modo de epílogo, unas cuantas observaciones. El lector a quien no le interesen las controversias teológicas puede saltárselas, sencillamente. Para otros podrán ser quizá de alguna utilidad, aunque no ofrezcan novedades muy particulares.

No hay que proceder como si el concepto de unión hipostática estuviera claro sin más

en todos sus aspectos y la cuestión consistiera únicamente en aceptarlo con fe o rechazarlo. La cosa no es tan sencilla. Si no nos preguntáramos de nuevo, una y otra vez, qué significa este concepto; si no se admitiera el derecho y la obligación de intentar decir siempre de nuevo lo que este concepto significa y de emplear, por tanto, necesariamente otros conceptos y fórmulas, entonces, de la aceptación de este dogma de la unión hipostática haríamos una proposición que sólo sería válida para comprobar la pertenencia formal a la Iglesia. Ahora bien, ¿cómo pondremos en claro lo que quiere decir exactamente esa unidad expresada por la unión hipostática?

En efecto, hay muchas «unidades» [uniones] de realidades que no son sencillamente idénticas. Hay que decir, por tanto, a qué unidad se hace referencia *aquí*. Tengo la sospecha de que a no pocos (incluidos los teólogos) les parece que esta unidad apenas necesita ulterior explicación, porque tales personas, aunque no de manera totalmente clara y explícita, consideran que esta unidad consiste en que el Logos soporta la existencia de esa realidad humana de Jesús y hace por sí mismo que esa realidad *sea*. Pero aun prescindiendo de que, hoy día, la mayoría de los teólogos admiten seguramente que la realidad humana de Jesús tenga una «existencia» creada, esta interpretación de la unidad constituiría a lo sumo un

«theologúmenon» no obligatorio, que puede ser rechazado por cualquiera.

Por consiguiente, esta representación no es una explicación del sentido del dogma enmarcado por ella. Las representaciones de la unidad que involuntariamente se orientan por unidades del mundo de nuestra experiencia (la unidad entre el cuerpo y el alma, la unidad entre porciones que tienen conexión en una realidad material) siguen siendo también inútiles y ponen en peligro el verdadero sentido de la unión hipostática.

Parece, pues, que no queda más que la explicación que trata de hacer comprensible la unión hipostática por medio de la comunicación de idiomas: Esta unidad sustancial es de tal índole que soporta ontológicamente la comunicación de idiomas. Yo creo que esta forma de explicación es legítima e inevitable. Pero hay que conceder, no obstante, que la comunicación de idiomas, en sí misma, no es nada fácil de entender, como podría parecer a primera vista. Porque cuando se predicán de la «persona» las propiedades de una «naturaleza» que hay en Jesús, como propiedades que realmente corresponden a la persona, «en cuanto que» esa misma y única persona es denominada según la otra naturaleza (eso es lo que quiere decir la comunicación de idiomas), entonces surge la pregunta acerca de lo que quiere decir ese «en cuanto que» y qué es lo que significa

ontológicamente. Si se respondiera que es preferible no decir: «en cuanto que», sino decir sencillamente: «la» («la persona de Jesús, que es también Dios, murió»), entonces vuelve a surgir la pregunta de qué es lo que significa ese «es también». Reaparece la pregunta acerca de la esencia de esta unidad. Para decirlo con otras palabras: Si ese «es», la «comunicación» de idiomas, esa unidad hipostática, no enuncia precisamente una identidad, entonces ¿qué es lo que enuncia y qué es lo que ciertamente no enuncia, para que siga siendo verdad el «*asynchytōs*» [*inconfuse*, sin confusión] de Calcedonia?

Puede que tenga razón el que rechace como insuficientes los intentos de formulación llevados a cabo, por ejemplo, por Schillebeeckx, Küng y Schoonenberg. No emitiremos un juicio sobre este punto. Pero a quien haga este rechazo habría que pedirle que investigara y propusiera formulaciones ortodoxas mejores, porque no podemos afirmar sin más que esa unidad singularísima, que indudablemente existe en Jesús, entre la divinidad y la humanidad, se presente hoy día con suficiente claridad a nuestra comprensión. No se objete que se trata en todo ello de un misterio fundamental del cristianismo que sólo puede ser adorado, pero sobre el que no debemos seguir elucubrando. No hay que descartar el misterio. Evidente-

mente, no. Pero ¿nos dispensa eso de reflexionar sobre él para evitar malentendidos?

Pues bien, si en realidad no se puede decir que el concepto de la unión hipostática sea un concepto de la vida cotidiana diáfano por sí mismo, entonces *hay que* explicarlo y hay que contar con que, en tal intento de explicación, surjan nuevas preguntas y deseos de aclaración. No podemos afirmar que la historia de la cristología, que indudablemente ha existido, haya llegado hoy día a su fin sencillamente porque a algunos teólogos ya no se les ocurre nada más.

Ahora bien, si esta historia debe continuar, deben ensayarse nuevos intentos de formulación. Y habrá que contrastarlos y compulsarlos, desde luego, con la Escritura, con las definiciones de los Concilios y con la manera como la Iglesia comprende la fe. Pero tales intentos deberán preguntarse también si son verdaderamente útiles para que el hombre de hoy día, con su horizonte de comprensión, entienda la fe. No se puede decir de antemano que, cuando tal o cual teólogo tiene la impresión de que una nueva formulación no recoge la antigua verdad obligatoria de la cristología, tenga razón con toda seguridad en esa impresión suya. (Pío X tenía la impresión de que admitir la existencia del yahvista era incompatible con las enseñanzas vinculantes de la Iglesia; Juan Pablo II no tiene ya tal impresión). Por ejem-

plo, quien está convencido de que la unidad de dos amantes es una unidad más real, más henchida de realidad que la unidad entre el tablero y las patas de una mesa o que la unión de dos moléculas en la unidad de un pan (que el Tridentino concibe como sustancia), a ese tal no se le puede prohibir de antemano, por este supuesto, describir con categorías «psicológicas» o «morales» la unidad que se da en Cristo (suponiendo que no pierda de vista la singularidad e inconmensurabilidad de esa unidad) ni opinar al mismo tiempo que ha enunciado esa unidad de manera más radical que si intentara enunciarla en conceptos «más ontológicos»; en conceptos que él luego explica (aunque no quiera) con modelos intuitivos tomados de la física.

Con ello surge otra cuestión que no vamos a discutir aquí, a saber: si las formulaciones de esa unidad dimanadas de tales presupuestos existenciales son admisibles en la Iglesia, dada la inevitable reglamentación del lenguaje, o si hay razón para suprimirlas de la proclamación que efectúe la Iglesia. El número *reducido* de teólogos que consideran acertadas esas formulaciones nuevas podría ser un argumento a favor de que tales formulaciones no son necesariamente falsas, pero que debieran evitarse porque sus presupuestos no pueden ser entendidos por la mayoría de los cristianos que hay en la Iglesia, de lo cual es in-

dicio, a su vez, el número de teólogos que rechazan esas formulaciones. En tales reflexiones, que aquí no hemos hecho más que sugerir, estaría justificada en la Iglesia una mayor tolerancia que la que ha reinado hasta ahora. En efecto, la historia nos enseña que muchas de las cosas que una vez se rechazaron como herejías —el verdadero Nestorio, quizás Pelagio, la doctrina de la justificación enseñada por los reformadores protestantes, algunas teorías sobre la formación del Antiguo Testamento, etc.— se han enjuiciado luego de manera mucho más benigna, por buenas razones aceptadas incluso por la parte contraria. ¿No podríamos hacer que reinara desde un principio tal flexibilidad en el pensamiento y en la crítica?

En Jesús se me ha acercado Dios totalmente

Claro está que alguien tendrá la impresión de que todo lo que acabamos de decir es muy complicado y difícil y, con gesto de duda, puede plantear la pregunta de si hay que ocuparse de todos esos arduos enunciados y cuestiones para ser verdadero cristiano. Por el contrario, de cuanto hemos expuesto hasta ahora se podría deducir: Si estoy realmente convencido de que, en Jesús, Dios mismo se me ha prometido —y lo ha hecho de manera insupe-

rable como en ninguna otra parte— (y yo creo que esto cualquier cristiano podrá entenderlo y seguirlo con relativa facilidad), entonces, de esa manera llana y sencilla he abarcado y comprendido toda la cristología. Pero aun esa comprensión sencilla de que, en Jesús, Dios se me ha prometido a sí mismo de manera definitiva e insuperable, puede y debe ser objeto de reflexión por parte de la conciencia de fe de la Iglesia y puede y debe aclararse por medio de otras formulaciones y liberarse de malentendidos que simplifiquen y allanen en exceso.

Por este motivo, toda la larga historia cristológica de la fe, desde los sinópticos —pasando por San Pablo y San Juan— hasta llegar a los concilios de la Iglesia antigua, es una historia acertada, necesaria e inevitable. Podríamos decir incluso que es conveniente que esa historia continúe hoy día de manera más clara y explícita, más valiente y serena, para que la Iglesia, precisamente siendo fiel a su antiguo dogma, intente con valentía decir de nuevo lo que ese dogma significa; para que la Iglesia no se limite a seguir transmitiendo de forma fosilizada aquellas verdades cristológicas rectas, pero que se conservan en proposiciones humanamente limitadas. La vieja cristología sigue siendo nuestra cristología, pero tenemos el derecho y la obligación de reflexionar constantemente sobre ella; de apropiárnosla realmente; de intentar decir, quizá de otra mane-

ra, lo que esa cristología quiere decirnos, cuando nos resulte difícil comprender; y de meditar a fondo sobre ella bajo otros aspectos distintos.

Habría, con toda seguridad, muchos de esos aspectos. Habría posibilidades de partir de una moderna ontología existencial, entendida rectamente, para formular en términos nuevos la cristología entendida en el antiguo sentido. Quizá se pudieran formular de nuevo los datos valiéndose de una cosmovisión evolutiva al estilo de Teilhard de Chardin y considerar a Cristo Jesús como el punto Omega de la evolución cósmica, que se encuentra ya activo en el mundo y en su evolución. Se podría quizá formular de nuevo la antigua cristología mediante una teodramática, rectamente entendida y prudentemente formulada, y proyectarla desde el punto de vista de una teología de la historia, cristianamente entendida y que no comprometiera la inmutabilidad eterna de Dios, etc. Ahora bien, el cristiano sencillo, llano, que trabaja en su propia salvación con humildad y esperanza, puede y debe decirse a sí mismo: «En Jesús se me ha acercado Dios totalmente, Dios en persona, y ha obrado en la historia de la humanidad algo que no puede ya anularse, porque Dios no puede ya volverse atrás; y en Jesús, Dios ha hecho algo consigo mismo. En este acercamiento de Dios en Jesucristo, Dios me ha dicho: Aquí estoy como tu

propia gloria definitiva, irrevocable, liberadora, perdonadora, ahora todavía en la historia que tiene que consumarse en ti, pero por mi parte he obrado ya en tu vida lo definitivo de mi amor, precisamente porque Jesús existe y permanece eternamente».

3. ¿Qué sucede cuando amamos a Jesús?

Contemplemos ahora nuestra relación con Jesús desde el otro polo de esta relación, es decir, desde el hombre que por medio de su amor crea unión con Jesús. Está claro que tal relación del hombre con Jesús está sustentada por lo que llamamos la virtud (sobrenatural) divina [teologal] del amor. Está claro que, cuando adoptamos esta relación de amor con Jesús, no somos nosotros —en el fondo— los que tomamos la primera iniciativa, sino que somos siempre los que respondemos, aquellos a quienes se les ha anticipado ya el amor de Dios: ese amor que hace que nuestro amor sea posible. El radicalismo del amor a Jesucristo llega necesariamente a ser posible —como podemos afirmar teológicamente— por el poder *del* amor que se ofrece siempre anticipadamente a nuestra libertad, y que en último término es Dios mismo, porque El nos ama y ese amor es una realidad en la que Dios se comunica al

centro más íntimo de nuestro ser. *Por eso* somos capaces de amar a Jesús.

Pero, una vez presupuesto esto, resulta ya posible y necesario describir más exactamente ese amor a Jesús y explicar de nuevo con más claridad lo que, por la fe, captamos como la realidad de Jesús. Es obvio que ambas perspectivas —la que contempla las cosas desde Jesús y la que las contempla desde el amor a Jesús— se condicionan siempre la una a la otra y que, por tanto, la descripción de nuestro amor a Jesús tiene que hacer constantemente que hable también la otra perspectiva. A tal reflexión no habrá nada que reprocharle por ello.

Amamos a Jesús. Ya hemos considerado antes por qué era eso fundamentalmente posible, a pesar de todas las limitaciones de tiempo y de espacio. Pero la prueba suprema y realmente decisiva de la posibilidad de este amor es que tal amor realmente existe: que hay personas que hacen efectivamente que Jesús sea el centro de su pensar, de su querer, de su amar, de toda su existencia. De la existencia efectiva de una cosa se deduce, también en este caso, su posibilidad. Y toda la problemática en torno a esa posibilidad tendrá que referirse abiertamente, una y otra vez —por difícil que sea analizar tal posibilidad—, a que esa posibilidad tiene que existir, porque *se ha*

realizado. Pues bien, ¿qué sucede cuando amamos a Jesús?

Incondicional y definitivo

En primer lugar, diremos con toda franqueza que amamos a una persona real, la buscamos, pensamos en ella, hablamos con ella, nos sentimos cerca de ella, tenemos la sensación de que nuestra propia vida se halla plasmada esencialísimamente, entre otras cosas, por esa persona, por su pensar y sentir, por su vida, por su destino, etc. De la misma manera que amamos a otra persona, así —por lo menos— amamos a Jesús. La cuestión, por tanto (ya que aquí no tenemos que describir extensamente el amor genuino y personal entre dos personas en general), consiste únicamente en saber qué características, qué singularidad y radicalismo tendrá este genuino amor humano a Jesús, y precisamente a Jesús, a diferencia del amor a otras personas.

A esta cuestión podemos tratar de responder, claro está, desde los ángulos más diversos. Aquí partimos del hecho de que, en general, un amor humano —por muy incondicional, radical y definitivo que *quiera* ser— está co-determinado de algún modo por una secreta reserva: el temor del amante de no agradar al amado y el temor de que el amado pueda fallar

en su propio amor, ese amor que es necesario para amarle a su vez a él; el temor horrible de amar a una persona en la que finalmente se ve que no hay en ella, sencillamente, nada que la haga amable; la amenaza interna de que el amor ha de ser sin reservas, a pesar de que ese amor *pudiera* no ser tan incondicional como desearía serlo; la cuestión de hasta qué punto es firme ese amor que pretende ser incondicional, de saber si es sólo un enamoramiento pasajero, de si no irá languideciendo poco a poco, matado por el tiempo. Todas estas secretas reservas y temores, y otros parecidos, están asociados —confiésete o no— con los amores humanos a otra persona. Y están asociados de manera necesaria e inevitable. Hasta tal punto que, si uno de esos amores terrenos, por su voluntad de incondicionalidad y definitividad, pretendiera negar esa amenaza interna, tal amor —en el fondo— traicionaría su propia esencia. Porque sería inauténtico. Se atribuiría a sí mismo y al amado una incondicionalidad y una validez absolutas que no les corresponden. Fingiría una seguridad que no posee en realidad. Angustiado en lo más hondo por esa ficción, se excedería en forzarse a sí mismo.

Mas, por otra parte, ese amor precisamente, a pesar de su amenaza, a pesar de la circunstancia de que no puede dar de sí garantía absoluta, es, no obstante, un amor que tiende

a la incondicionalidad, a la definitividad y a la entrega radical y real. No podemos ni necesitamos reflexionar aquí sobre cómo se supera ese dilema interno que se da en el amor humano, sobre cómo puede darse en un amor humano —tal como existe en la vida diaria— la tranquila seguridad de que ese amor permanece, es definitivo, se logra realmente en su esencia suprema. De todos modos, vemos por ello —al menos hasta cierto punto— lo que significa el amor a Jesús. En él tiene que darse un amor *definitivo* en el que se superen las últimas reservas e inseguridades de todo amor humano: un amor que pueda ser realmente incondicional hasta en lo último y en todas las dimensiones y que consiga serlo efectivamente. Puede atribuirse a sí mismo la incondicionalidad y definitividad, el derecho a la inmoderación y a la ausencia de reservas, porque sabe que en Jesús, con quien está indisolublemente unido, se da la razón de tal incondicionalidad, ya que El es el Dios fiel, y ésa es *su propia* incondicionalidad. Claro está que, en nuestra vida, ese amor a Jesús está siempre en sus comienzos; nunca es un amor consumado; tiene que crecer; tiene que aprender; tiene que conquistar y ocupar las diferentes dimensiones del hombre. Pero, por principio, ese amor a Jesús es incondicional y posee ese carácter de absoluto que es capaz de llenar plenamente al hombre y hacer que éste se entregue real y

completamente a Jesús como al único ser amado.

Amor hasta la entrega suprema

No es preciso que nos detengamos aquí a describir ese amor. Dedicuémonos, más bien, a estudiar inmediatamente qué condiciones previas hacen posible tal amor, para que se pueda pensar seriamente en él y pueda existir tanto en la persona que ama como en Jesús, que debe ser amado de esta manera. Porque hay que decir, ciertamente, que tal amor no puede darse en la persona amante sino cuando es sustentado por el poder de la incondicionalidad misma de Dios. Eso es lo que quiere decir la Teología escolástica cuando afirma: Este amor salvífico a Jesús tiene lugar en el poder —y como actuación— de la virtud sobrenatural infusa del amor divino [la virtud teológica de la caridad], en el que Dios —por su gracia antecedente— es el principio, el garante y el sustentador de ese amor del hombre hacia El. El amor a Jesucristo tiene una incondicionalidad que es precisamente la incondicionalidad del amor del hombre a Dios, por lo que requiere la misma gracia divina que se precisa para ese amor del hombre a Dios, amor en el que el hombre se entrega a Dios de manera suprema y radicalísima, se pone en sus manos

y —por decirlo así—, en una eclosión extática, sale de sí mismo sin posibilidad de retornar a sí de nuevo.

Pero aquí, en nuestro contexto, es importante saber qué condición previa debe tener en Jesús ese amor para que sea realmente el amor radical, incondicional, seguro de sí mismo, que no puede extraviarse y que nosotros exigimos de nuestro amor a Jesús. Porque hay que decir, precisamente, que una persona sólo puede y debe ser amada así, sin reserva alguna, cuando esa persona tiene una unidad absoluta y definitiva con Dios. A menudo se expresa la vehemencia e incondicionalidad de un amor humano diciendo que el amante tiene la voluntad de compartirlo todo incondicionalmente con la persona amada, de identificarse con su destino, cualquiera que sea, y de estar dispuesto a ir con ella hasta la más densa oscuridad y llegar incluso a la condenación del infierno. Si concebimos esto como la formulación, un tanto patética, de la incondicionalidad legítima del amor humano, entonces serán válidas tales descripciones del amor.

Pero en la seriedad suprema de la realidad podemos y debemos afirmar: Únicamente podrá ser amado con amor incondicional y absolutamente desinteresado, que llegue hasta la entrega de la última fibra de la propia existencia, aquel que posea aquella pureza, claridad, incondicionalidad e inamisibilidad que única-

mente se dan allí donde la persona amada está unida de tal modo con la incondicionalidad, pureza, claridad e ilimitación de Dios, que todas esas propiedades divinas se puedan predicar en verdadero sentido, aunque sea por participación, de esa persona amada. Todo amante dice al amado: Yo te amo incondicionalmente. Pero si este amor no ha de pervertirse por esa incondicionalidad, entonces tiene que asociar dicha incondicionalidad con una reserva, porque nadie, sin destruir en el fondo su amor, se atreverá a querer ir con otro al infierno. O ese amor, por su carácter incondicional, sabe ya que la persona a la que se ha de amar incondicionalmente ha sido ya aceptada incondicionalmente por Dios. Pero tal cosa no la sabemos de nadie en este mundo: únicamente de Jesús de Nazaret (o, deduciéndolo de El, lo sabemos también de aquellas personas que con seguridad le pertenecen y que quedan asumidas en la afirmación que se hace de Jesús).

Jesús es amado anónimamente

Para aclarar un poco y superar una dificultad que surge en este punto, hay que hacer algunas indicaciones más. Podría objetarse: Si se llega a saber (sea por el camino que sea) que una persona está, de hecho, unida indisolublemente con Dios (por una predestinación

de carácter absoluto), podría amarse también a esa persona con amor incondicional: con ese amor que parece que reservamos para Jesús. Pensemos, por ejemplo, en María, para ver un caso de estos. Semejante amor podría ser distinto, por otras razones, del amor que reclamamos para Jesús (y para El sólo), pero la argumentación que acaba de hacerse no sería acertada tampoco, porque hace que la unión radical de la persona amada con Dios sea la razón de lo incondicional del amor hacia esa persona. ¿Qué hay que decir sobre todo esto?

El carácter definitivo de la unión con Dios de una persona permite, sí, que tenga carácter definitivo el amor hacia ella (aunque, por otras razones, ese amor sea más pequeño que el amor que se profesa a otra persona).

Pero ¿en qué *se basa* el carácter definitivo de la unión con Dios que constituye la razón para semejante amor? ¿Se basa en la conversión de Dios hacia nosotros: esa conversión que crea amor y que únicamente en Jesús se ha hecho claramente palpable en el mundo y se ha hecho irreversible en cuanto a la historia de la salvación! Porque sólo cuando Dios ha prometido al mundo su amor, haciéndolo de manera real (y no como un teorema) y en forma para El irrevocable, es ya posible aquella fiabilidad incondicional y confianza absoluta del amor a una persona. Pero esta promesa se ha dado únicamente en Jesús. Para ex-

presarlo teológicamente: La unión entre un ser humano y Dios que no sea unión hipostática, «compromete» a Dios —por sí sola— de manera sólo condicionada y revocable. Por consiguiente, cuando se ama radicalmente a una persona porque está unida con Dios, persiste, sin embargo, la reserva a que nos referíamos; de lo contrario, esa persona es amada en el marco de un amor absoluto, lo cual es legítimo, pero supone (tácitamente) que Dios ha incluido a la persona amada dentro de su promesa absoluta, dada por El en Jesús (y únicamente en El), y debería suponerse realmente que tal persona ha sido incluida en esa promesa (cosa que en esta vida no puede saberse con seguridad absoluta). Se puede, por tanto, experimentar y ensalzar la incondicionalidad de un amor humano, pero el cristiano sabe que ese amor se basa, por lo menos «anónimamente», en la incondicionalidad de la promesa del amor de Dios hacia los hombres, amor que únicamente en Jesús y sólo por El se ha hecho absoluto e irrevocable.

Quizá pueda decirse todo esto (y acaso hubiera que decirlo) de manera más cuidadosa, exacta y precisa; pero puede decirse también con brevedad y sencillez: allí donde el amor puede prescindir realmente, con seguridad definitiva y absoluta, de todas las reservas; allí donde el amor puede vivir realmente hasta el fin su esencia más auténtica y original como

entrega incondicional a la otra persona: allí —en el fondo— se ama también a Jesús como tal, aun en el caso de que el amante no conozca todavía ese Nombre bendito. Pero nosotros, los cristianos, que podemos llamar por su nombre a ese Amado originaria y radicalmente, nosotros —los cristianos— decimos: Jesús de Nazaret. Y cuando se sabe realmente qué es lo que acontece en ese amor; cuando se sabe a qué condiciones previas se ajusta necesariamente en la persona amada ese amor, para no ser la más monstruosa perversión o el supremo absurdo de la existencia, entonces, en las condiciones previas y presupuestos de tal amor en la persona amada, se da ya —en el fondo— todo lo que la fe cristiana confiesa acerca de Jesús de Nazaret como de quien existe en unidad absoluta, de índole sustancial, con Dios. Como dijimos, esta afirmación, en la que se explica tal correspondencia entre el amor a Jesús y la realidad de Jesús enunciada en la cristología cristiana, podría y debería tal vez estudiarse ahora más detalladamente. Pero lo que hemos dicho bastará por el momento.

Abandonarse a la incomprendibilidad de Dios

Pero hay que añadir, por lo menos, *otra cosa más*. En este amor a Jesús, de índole incon-

dicional y radicalmente única, no sólo sucede la consumación del hombre dentro de lo humano, sino que también acontece precisamente aquel acto de la existencia humana, aquel acto que, en último término, es el unico incondicionado y radical, en la cual existencia el hombre se entrega a *Dios* y acepta su misteriosa incomprendibilidad, eternamente radiante y radical. En efecto, el que ama a Jesús ama a Aquel cuyo destino quiere él compartir en este amor y, precisamente al hacerlo así, se entrega al destino de la muerte de Jesús. Está dispuesto a abandonarlo todo, con el Señor moribundo, en manos de la incomprendibilidad de Dios. Abandonar todo el mundo y abandonarse a sí mismo. Tácitamente y sin condiciones, aunque ese Dios parezca ser más oscuro que el absurdo, por ejemplo, en Sartre o en Camus, si bien este acto cristiano de entrega con Jesús a Dios no es el resultado del puro absurdo, que sólo existe como voluntad de condenación (si es que pudiera darse de hecho esa voluntad, lo que es de temer que suceda, pero que en último término no podemos saber), sino que está siempre iluminado por una luz suprema y oculta y humildemente confesada (como la aceptó Jesús, en su abandono por Dios, diciendo « ¡Padre! »).

Cuando se afirma que lo absoluto, lo absolutamente incondicional, solamente puede acontecer (si es que puede acontecer en el hombre)

en la entrega principalmente en manos de la incomprendibilidad de Dios, se está diciendo la verdad. Porque todo lo que no se identifica con Dios, es —considerado únicamente en sí mismo— finito y condicionado y puede ser sustituido y desplazado por otra cosa; puede ser amado, pero se le puede rehusar también ese amor, precisamente porque es un ser finito.

Ahora bien, si la suprema incondicionalidad y la absoluta radicalidad de la existencia humana puede acontecer únicamente en el abandonarse a la incomprendibilidad de Dios, entonces la afirmación de que se ama a Jesús definitiva e incondicionalmente, en forma absolutamente singular, no contiene una contradicción con lo que acaba de decirse. Porque precisamente ese Jesús, como el Crucificado y el Resucitado, es aquel hombre que, por un lado, realizó esta capitulación incondicional ante Dios, y de El, y sólo de El, sabemos con certeza de fe que esa capitulación fue realmente aceptada, que toda la existencia de ese hombre ha sido objeto de entrega total y sin reservas a Dios y que ha sido aceptada por Dios.

Esto se conoce al creer en Jesús como el Resucitado. El amor incondicional a Jesús, que no quiere llegar a nada ni a ninguna parte sino a Jesús, y la entrega incondicional del hombre a Dios, entrega que es lo único absoluto de la existencia humana, son —en el fondo— una misma cosa. Porque este Jesús es el

Crucificado, el que se abandona a la muerte, a la incomprendibilidad de Dios, y es el que es Aceptado por ello bienaventuradamente. Lo absoluto del cristianismo es Dios, y lo absoluto de la entrega de la existencia humana a Dios se llama —en el fondo— Jesús de Nazaret; y ambas son precisamente una misma cosa en lo que en cristología escolástica llamamos la unión hipostática de la Palabra [Verbo] eterna con la realidad humana de Jesús.

3

Jesucristo, sentido de la vida

Hoy día, la palabra «sentido» es como un término clave en las reflexiones filosóficas y religiosas. Si el amor a Jesús no ha de ser un sentimiento accidental e inocuo, sino el acontecimiento que en nuestra vida significa la salvación, entonces tendrá sentido recoger esta pregunta acerca del amor a Jesús y, para responder mejor a ella, transformarla en la pregunta acerca de si Jesucristo es, y en qué sentido lo es, el sentido de nuestra vida. De este modo podrá quedar más claro lo que significa amar a Jesús.

Este tema es tan universal que abarca propiamente la totalidad de la fe cristiana. Por tanto, de esa inmensa totalidad de la fe cristiana diremos tan sólo unas pocas cosas —y éstas de modo fragmentario y con una selección que, inevitablemente, será un poco arbitraria—; y las orientaremos hacia nuestra pregunta acerca del sentido. Muchas de las cosas que tal vez podrían y deberían decirse signifi-

cativamente sobre este tema, se omitirán, quizá para desencanto del lector.

Como es obvio, trataremos aquí de dar respuesta a nuestro tema a base de toda la fe cristiana ortodoxa y normal. Pero no podrá evitarse el toque innegable de una teología individual y, por tanto, un poco subjetiva y que no tiene la obligatoriedad de las enseñanzas del Magisterio. Cuando el autor tenga conciencia expresa de esta subjetividad, no dejará de señalarlo, como es natural. Pero este toque de teología individual (en el lenguaje, en la acentuación de determinadas proposiciones de la fe cristiana, en la selección y enlace de las enseñanzas del magisterio cristiano, etc.) puede darse aun en casos en que el autor no se dé cuenta, o no lo haga notar expresamente para no ser demasiado prolijo.

Tal vez esta reflexión decepcione a más de uno, porque no tiene tanto el tono de un himno triunfal a la respuesta cristiana a la pregunta acerca del sentido de la vida, sino que señala, incluso con claridad, los límites de una respuesta cristiana a dicha pregunta. Porque, en última instancia, lo único que hace es invitar a confiar ese ansia infinita del hombre por un sentido que llene su vida al misterio incomprendible de Dios, mediante la decisión de una fe que espera, y a aceptar la entrada en la oscuridad divina como único amanecer de la luz verdadera.

Finalmente, en una respuesta cristiana a la pregunta acerca del sentido total de la existencia humana, hay que tener en cuenta de antemano que la respuesta total no nos ahorra la tarea de buscar respuestas a preguntas parciales y particulares acerca del sentido. Y no debemos sentirnos decepcionados de que, en esta historia del acontecer terreno, la respuesta a la pregunta sobre el sentido total no deje de ser siempre muy formalista, no sacie el hambre insatisfecha de una interpretación concreta, aunque sea parcial, del sentido. El deseo de que el café de la taza esté dulce, no se satisface mediante la explicación de que Dios es el Bien infinito que encierra en sí todas las dulzuras.

1. La pregunta acerca del sentido

Al hablar de Jesucristo como del sentido de la vida, hay que hacer primero algunas aclaraciones. Por «sentido» no entendemos, claro está, relaciones particulares e individuales entre realidades que también son particulares, como por ejemplo la relación significativa que puede apreciarse entre la capacidad para volar y la estructura de las alas de las aves, o también la inteligencia de que una determinada vivencia artística tiene sentido en sí misma, legítima su existencia por sí misma y no sólo por

la utilidad que tiene para otra cosa. Por sentido entendemos aquí el sentido único y total, universal y definitivo de toda la existencia humana. Partimos del supuesto de que existe tal sentido; de que es conocible en su esencia y de que puede realizarse en su existencia.

Este presupuesto no es evidente. Los agnósticos y escépticos dirán, sí, que el hombre camina a través de la finalidad y la significabilidad cuando se fija a sí mismo metas y las realiza y cuando obtiene resultados que él valora como positivos, satisfactorios y placenteros. Pero no sería posible hallar y alcanzar un sentido total y definitivo. La vida se desvanece últimamente en el vacío. La pregunta y el anhelo de un sentido definitivo y universal sería, desde un principio, carente de sentido. El cristiano está convencido de lo contrario. Cree en la posibilidad de una realización del sentido universal; esa realización es, para él, tarea de su propia libertad mediante la consumación de esa historia del acontecer de su propia libertad; y es al mismo tiempo don de Aquel a quien llamamos Dios; precisamente en esa acción de buscar la realización de un sentido universal se nos puede desvelar qué es lo que significa la palabra «Dios».

Nos llevaría muy lejos ponernos a fundamentar ahora esta convicción básica del cristiano y a probar que es una convicción digna

de fe. No obstante, hay que hacer aún dos observaciones sobre este sentido total.

Búsqueda de sentido que tiene consecuencias

En primer lugar, salta a la vista inmediatamente que este sentido de la existencia —sentido total que lo abarca todo y que satisface todas las exigencias del sentido— no se puede montar pieza por pieza a base de interpretaciones parciales del sentido. El intento de *tal* interpretación del sentido no haría sino llevarnos a una serie interminable de interpretaciones parciales de sentido; cada una de ellas ofrecería sólo la promesa, constantemente insatisfecha, de una interpretación del sentido total. El cristiano busca «fuera» del curso de la historia la interpretación del sentido total, y la busca como la vida eterna dada por Dios mismo, aunque esta interpretación del sentido sea, al mismo tiempo, el fruto eterno de esa historia, en la que ésta se sobrepasa a sí misma. Con ello, el cristiano da una contestación a su pregunta acerca del sentido total, junto a la cual sólo sería concebible la simple renuncia a una respuesta. Ahora bien, aunque es «transcendente», la contestación acerca del sentido, por ser la única total, tiene plena significación para la vida que vivimos aquí y ahora; no debemos dejar tranquilamente a los

visionarios y soñadores la esperanza de eternidad, como si lo que hemos de hacer aquí no pudiera cambiarse por medio de tales sueños metafísicos. En efecto, allí donde el hombre de este tiempo realiza seriamente, en la fe, una suprema apertura hacia Dios y hacia su vida eterna como esperanza propia suya, allí se cambia también —en sentido liberador y exonerador y comunicador de sobria claridad —la relación del hombre con las realidades y tareas del más acá. Tampoco podemos detenernos aquí a exponer esto con más detalle. Pero hay que hacer constar que nuestra búsqueda de sentido, aquí y ahora, por mucho que tenga a Dios por objetivo, a Dios que domina nuestra experiencia práctica, no es pregunta de especulación ociosa, sino que tiene consecuencias que son realísimamente palpables.

Por el contrario, sigue siendo verdad, y hay que acentuarlo, que nuestra pregunta acerca del sentido total tiene como objetivo a Dios, el cual no aparece en nuestra experiencia empírica cotidiana, tal como ésta es definida principalmente por las ciencias naturales modernas. Sin embargo, esta definición o deslinde no significa, ni mucho menos, que se dé respuesta negativa al problema acerca de la experiencia metafísico-existencial de Dios: una experiencia que, por tanto, sea también empírica en cierto sentido.

Sentido que se convierte en misterio

En segundo lugar, hay que decir que este Dios, a quien el cristiano declara como respuesta a la pregunta acerca de la interpretación del sentido total, es el misterio inabarcable, jamás penetrable, jamás manipulable, y lo sigue siendo por toda la eternidad. Aquí no podemos ofrecer el fundamento en que se basa esta proposición, que establece que el conocimiento del hombre está orientado absolutamente, en último término, hacia este misterio y «fracasa» en él (por decirlo así) y únicamente de esta manera halla su satisfacción y cumplimiento. Damos aquí por supuesta la convicción cristiana acerca de la incomprendibilidad de Dios, que subsiste misteriosamente. A esta incomprendibilidad, el hombre —en última instancia— sólo puede acercarse con entrega de amor, pero no con un conocimiento que haga comparecer lo conocido ante el tribunal supremo del conocer.

Ahora bien, si Dios es el misterio infinito, jamás abarcable, entonces la cuestión acerca del sentido total desemboca en una extraña crisis: Anhelamos el sentido y, con razón, el sentido total. Pero, en este anhelo, hemos intentado (de manera casi involuntaria e irrefleja) comprender este sentido como lo «transparentable y transparentado», como lo aclarado y que aclara así la oscuridad de nuestra existen-

cia. Anhelamos luz e involuntariamente nos imaginamos esa luz, que ha de iluminar y dar sentido a todo, al estilo de nuestras propias luces que utilizamos para andar a tientas en medio de nuestras tinieblas. Creemos que es conocido algo cuando penetramos en las relaciones mutuas de sus pormenores y cuando esa correlación podemos integrarla en la correlación más amplia de nuestras necesidades y curiosidades. Pero *no puede* tratarse de eso cuando conocemos a Dios como misterio inabarcable; porque esta experiencia del incomprendible no constituye precisamente el lamentable residuo de un conocimiento penetrante, sino la esencia suprema y originalísima del conocimiento.

Cuando se trata del sentido total y definitivo de la existencia humana, y si este sentido ha de ser el Dios incomprendible, entonces el sentido se convierte en el misterio al que hay que entregarse calladamente, con amor y adoración, para aproximarse a él. Esta significación enteramente distinta, inesperada, no quiere expresar un sentido que nosotros podamos penetrar, captar y dominar. Este sentido es el misterio que se apodera de nosotros mismos; su bienaventuranza se nos regala únicamente cuando nosotros afirmamos y amamos ese santo misterio por sí mismo, no por otros; cuando nos entregamos a nosotros mismos y

no convertimos secretamente a Dios en instrumento de nuestra propia autoafirmación.

2. La pregunta acerca de Jesús

Partiendo de estos presupuestos, hay que plantearse la pregunta acerca de si Jesucristo es, y hasta qué punto lo es, la respuesta cristiana a la pregunta humana acerca del sentido.

Naturalmente, la respuesta auténtica y última a la pregunta acerca del sentido es Dios, y por cierto en la significación que acabamos de indicar. En la medida en que por Jesucristo entendamos el Logos eterno de Dios, que es de la misma y única naturaleza divina que el Padre (consustancial con el Padre), la proposición de que Jesucristo es la respuesta suprema a la pregunta acerca del sentido del hombre es idéntica a la proposición de que Dios es esa respuesta. Jesucristo: El y nadie más y nada más. Pero, evidentemente, no es ésta la significación de la proposición de que Jesucristo es la respuesta a la pregunta acerca del sentido del hombre; porque no enunciaría nada nuevo, característico, específicamente cristiano. Por Jesucristo se entiende, ciertamente, el Logos eterno de Dios, pero precisamente en cuanto se hizo carne, como dice San Juan; precisamente en cuanto entró en unidad real, sustan-

cial, con toda la realidad humana de Jesús de Nazaret.

Nos preguntaremos, por tanto, hasta qué punto este Jesús de Nazaret, como hombre con historia humana concreta, como muerto y resucitado, tiene significación constitutiva (así lo vamos a formular) para el sentido total de nuestra vida. Esto no coincidirá sencillamente con la proposición de que el Logos eterno es el sentido de nuestra vida. Por eso Jesucristo —en su realidad e historia humanas— no puede ser del mismo modo el sentido total de nuestra existencia que cuando tal cosa se enuncia de Dios.

La humanidad de Jesús y el sentido total del hombre

Esta pregunta es, manifiestamente, de significación fundamental para la fe y la vida cristiana. Por un lado, Jesucristo —en su humanidad— no se identifica sencillamente con Dios, sino que es uno con Dios en unión hipostática (como se la suele llamar); esta unidad, en la que creemos, enuncia al mismo tiempo la distinción entre la realidad humana y la realidad divina. Por otro lado, únicamente Dios puede ser el objetivo del sentido final del hombre. En realidad, es una cuestión acuciante para los cristianos la de saber qué significa exac-

tamente esa humanidad de Jesús en orden a la verdadera salvación, en orden al sentido total del hombre.

Claro está que tal pregunta tiene una respuesta en la Sagrada Escritura, en la tradición cristiana y en diversas fórmulas que en parte se completan y en parte vienen a decir lo mismo. Y así, se dice: Dios, en la encarnación del Logos eterno en Jesús de Nazaret, asumió a toda la humanidad y con ello, por ser consustancial con nosotros [=de la misma naturaleza que nosotros], se solidarizó con toda la humanidad. El Logos eterno nos redimió en la pasión y la muerte obediente de su historia humana; porque de esta manera dio satisfacción a la justicia eterna de Dios y fundamentó su voluntad salvífica; dio fundamento para que Dios, a pesar del pecado de la humanidad, nos otorgara su gracia perdonadora, que es El mismo. Jesús de Nazaret, en cierto modo, es el acontecimiento histórico que no sólo es sustentado —lo mismo que toda la historia— por el Dios eterno y suprahistórico, sino en el que Dios mismo actúa con el mundo en el escenario de la historia y padece conjuntamente su tragedia. Jesús, por la obediencia de su pasión, como persona absolutamente inocente y pura en su amor, nos abrió acceso al Padre, siendo nosotros pecadores; porque Jesús se solidarizó enteramente con nosotros.

Tales y parecidas interpretaciones de la

significación salvífica de Jesucristo —es decir, de su significación y función constitutivas para el sentido total de nuestra existencia— se encuentran en gran número.¹

Pues bien, los enunciados soteriológicos de la tradición cristiana (relativos a la redención) pueden clasificarse en dos categorías: los que más bien se orientan hacia el calcedonismo puro y los que más bien se orientan hacia el neocalcedonismo. Lo que queremos decir con estos tecnicismos teológicos abstrusos es lo siguiente: La unidad entre la divinidad y la humanidad, en cuanto es fundamento para la redención, es entendida por algunos teólogos hasta tal punto como unidad que, aun manteniendo el dogma calcedonense de que en Jesús no se mezclan ni se confunden la divinidad y la humanidad, consideran el destino de Jesús como un destino deparado por Dios para Sí mismo. Interpretan, por tanto, el dogma calcedonense desde la perspectiva teológica de Cirilo de Alejandría: Dios padeció, el Logos eterno

¹ Prescindimos aquí de que tales fórmulas —como sucede a menudo, y con razón— se puedan dividir en enunciados que emplean más bien conceptos y esquemas ónticos y en enunciados tomados más bien de la esfera de lo moral; se dividen, por consiguiente, en enunciados acerca de la unidad óntica del Logos con la criatura (unidad que, en sí, es concebida no sólo como presupuesto, sino como el suceso mismo de la salvación) y en enunciados que hablan del sacrificio, de la sangre, de la obediencia, etc., en los que se contempla propiamente el acontecimiento salvífico.

de Dios experimentó personalmente nuestro destino y nuestra muerte, y con ello quedan salvados y redimidos ese destino nuestro y esa nuestra muerte; el Logos mismo del Padre tomó sobre Sí nuestro destino con la hipoteca del pecado y de la muerte, y con ello lo redimió.

También en nuestros días se propugna esta teoría «neocalcedonense» de la redención, pero en la mayoría de los casos, como es natural, sin referirla expresamente al neocalcedonismo. El enunciado, en sí, es una de las verdades de fe del cristianismo católico, porque contiene, en sí mismo considerado, la doctrina de la comunicación de idiomas, es decir, la doctrina de que lo que se enuncia acerca del hombre Jesús hay que enunciarlo también acerca de Jesucristo, que es Dios (esto no quiere decir: «en cuanto» es Dios). Ahora bien, aparece una sutil diferencia, apenas perceptible y, no obstante, profunda, con respecto a la interpretación «neocalcedonense» antes descrita, en cuanto leemos tal enunciado a la luz del «calcedonismo» puro de que no se mezclan ni se confunden las dos naturalezas.

La interpretación «neocalcedonense», aun manteniendo el misterio, desearía entender la redención en el sentido de que Dios padeció y murió, y de esta manera nos redimió; aunque sabe muy bien que esto es un misterio, entiende este enunciado de la «muerte obediente de

Jesús» como algo que se predica también de la divinidad. Ahora bien, el seguidor del calcedonismo puro insistirá, en relación con este punto, en que —aun manteniendo la unión hipostática entre la divinidad y la humanidad— hay que salvaguardar al mismo tiempo la verdad de que no se mezclan ni confunden ambas naturalezas; la muerte y la finitud pertenecen únicamente a la realidad creada de Jesús y se hallan del lado de acá de la distancia infinita que existe entre Dios y la criatura, del lado creado del Dios-hombre, que es uno; pero el Logos eterno, en su *divinidad*, no puede sufrir, como tal, ninguna historicidad, ninguna muerte obediente.

El calcedonismo puro sospecha siempre que la otra soteriología hace secretamente de la comunicación de idiomas (entre las dos naturalezas) una identidad de idiomas (de los idiomas de ambas); se haría que el Dios eterno, que se halla por encima de toda la historia, que no puede padecer, padeciera en sí mismo (en sentido gnóstico o de Schelling o como quiera que sea); se creería que se redime nuestro destino trasladándolo a la interioridad misma de Dios. El calcedonismo puro (aun admitiendo la unión hipostática y, con ello, la posibilidad de la comunicación de idiomas que, sin embargo, se entiende precisamente en sentido calcedonense) acentuará que la finitud y la muerte son, ante todo, nuestro destino, que

ha de ser redimido. Queda redimido por el hecho de haber sido también el destino de Jesús; y en El (es decir, en Jesús), se puede y se debe predicar tal destino, con toda razón (en virtud de la unión hipostática), del Logos, pero no de modo que esa predicación identifique el sujeto y el predicado, la eternidad de la divinidad y la pasión de la humanidad. La unión hipostática enuncia aquella unidad singularísima que no se da en ninguna otra parte, que por lo demás nos es desconocida, que incluye en sí misma la distinción, la no confusión [la no mezcla], que se proclamó como dogma en Calcedonia. Por eso, para el teólogo del calcedonismo puro sigue existiendo la pregunta acerca de la manera en que esa unidad entre Dios y hombre lleva en sí su función y su significación redentoras.

Del «Cristo para nosotros» al «Cristo en sí»

Queda por investigar por qué somos redimidos cuando Dios carga sobre la realidad humana de Jesús nuestra existencia determinada por la culpa y la muerte. El destino de Jesús es, en sentido verdadero, el destino propio de Dios; pero esa suerte deja intacta la vida propia de Dios con su suprahistoricidad y su estar libre de sufrimiento y con su bienaventuranza libre de culpas; porque la realidad de Dios y la creaturidad de Jesús permanecen sin con-

fundirse ni mezclarse. El «calcedonense puro» dirá siempre que la santa e «impasible» *felicidad* de Dios nos ha redimido «formaliter». Eso es lo que nos ha redimido, y no algo terreno y finito que, por medio de especulaciones, hubiera sido introducido en el interior de Dios —como tal—; la muerte de Jesús, sea cual sea el modo en que haya que seguir explicándola, no puede ser sino la causa de por qué y de qué manera nos permite Dios apropiarnos de su santa e «impasible» felicidad, pero no es ya en sí misma (es decir, «formaliter») tal redención.

Aunque aquí hemos sugerido algunas objeciones y cierta perplejidad ante la soteriología neocalcedonense, no quiere esto decir, ni mucho menos, que la doctrina de la unión hipostática sea la base de la significación soteriológica, del significado de «redención» del destino sufrido por Jesús, y que represente un elemento necesario de la redención misma.

Sigue en pie la pregunta de si no se presta mejor servicio a la comprensión del dogma cristológico —y también a la comprensión de la unión hipostática— cuando se procede en sentido inverso al que es corriente en la teología tradicional; es decir, cuando no se parte de la divinidad de Jesús, de su unión hipostática, para preguntarse acerca de la realidad de la redención, sino que, partiendo del significado soteriológico que tienen para nosotros Je-

sús y su destino, se intenta llegar a comprender lo que significa la unión hipostática. Por consiguiente, el camino propuesto conduce del «Cristo para nosotros» al «Cristo en sí». Para decirlo sencillamente: la unión hipostática se comprende como el presupuesto, que en sí no es quizás enteramente dilucidable, de lo que experimentamos en Jesús, a saber, que El es la Palabra [Verbo] última e irrevocable del perdón y de la promesa con que Dios se nos promete. El dogma cristiano acerca de Jesús como Dios y hombre debe comprenderse como formulación de la significación salvífica —única e insustituible— de Jesús para nosotros; la unión hipostática es, por tanto, el presupuesto que se encierra siempre en éste enunciado acerca de la significación salvífica de Jesús.

3. Jesucristo, sentido y salvación del hombre

Comencemos desde el principio a explicar la significación salvífica —insuperable y definitiva— que Jesús tiene para nosotros. En Jesús tenemos a un hombre que vive en actitud de insuperable cercanía de Dios, en pura obediencia a Dios y, al mismo tiempo, en solidaridad incondicional con los hombres, cualquiera que sea la relación que ellos adopten con respecto a El. Esta doble solidaridad con Dios

y con los hombres es mantenida incondicionalmente por Jesús. El destino que de ella resulta para Jesús es la muerte, en la cual El se entrega definitiva y totalmente a Dios y a su disposición incomprendible, manteniendo su amor incondicional a los hombres. Ahora bien, en esta caída en la total impotencia de la muerte, Jesús es el Afirmado y Aceptado definitivamente por Dios, y como tal lo experimentamos nosotros: como el «Resucitado». (Esta es la fe cristiana nacida de la experiencia de los discípulos de Jesús y de la Iglesia; pero en este lugar no podemos detenernos a justificarla).

Por consiguiente, el destino y la persona de Jesús tienen, más allá de su humanidad usual, una significación particular. Este Jesús declara que, con El, el amor de Dios que perdona y se entrega se ha vuelto hacia nosotros de manera definitiva e irrevocable; que el «Reino de Dios» ha llegado irrevocablemente; que el triunfo del amor divino perdonador se impone por parte de Dios insuperablemente en la historia de la humanidad. Dado que este Jesús, por su resurrección, ha sido aceptado definitivamente por Dios, queda también reconocido el título que Jesús presenta de que, con El, se impone definitivamente y queda legitimada y sellada la autocomunicación de Dios al mundo, a pesar del pecado y finitud de ese mundo y de su caída en la muerte.

Pero, entonces, Jesús es —en su interpre-

tación de Sí mismo y en su muerte y resurrección— la Palabra definitiva e insuperable con que Dios da testimonio de Sí al mundo. Si esto se entiende radical y seriamente, contiene ya en sí la doctrina tradicional de la unidad sustancial, hipostática, del Logos con la realidad humana de Jesús; si aceptamos a Jesús como la autopromesa irreversible y definitiva de Dios a nosotros, le confesamos ya como el Hijo de Dios, consustancial con El.

¿Por qué así? Toda realidad creada y finita se halla siempre, por sí misma, dentro de un espacio mayor de posibilidades; junto a este tipo de realidad, siempre es posible otra realidad, incluso contradictoria; en esa realidad no se ha establecido nunca Dios, su libre Hacedor, de manera definitiva. Todo lo finito, histórico, considerado en sí como tal, sigue siendo retirable, revocable, objeto siempre de una libertad divina que no se fija nunca definitivamente por medio de lo finito como tal, ni que tampoco puede hacerlo. Por eso, toda revelación en la que Dios objetiva y manifiesta su voluntad por medio de una palabra creada o de un suceso histórico, queda abierta hacia adelante, es revisable y provisional.

Algo puramente finito, como tal, es incapaz por sí solo, debido a su esencia, de significar una comunicación insuperable de Dios y de transmitírnosla; seguirá siendo siempre provisional ante la infinitud de las posibilidades de

Dios y ante lo soberano de su libertad. Ahora bien, cuando Dios nos comunica su promesa de Sí mismo como irrevocable y definitiva, entonces la realidad creada, a través de la cual eso acontece, no puede estar sencillamente a igual distancia de Dios que las demás realidades creadas, sino que tiene que ser de manera tan singular la realidad misma de Dios que El se desacreditaría *a sí mismo* si la sobrepasara o superara por su finitud de criatura.

Sólo una realidad finita aceptada por Dios como su *propia* realidad puede hacer que su puesta en el mundo sea irrevocable. La Palabra insuperable de la revelación de Dios para nosotros tiene que ser la propia realidad de Dios, porque de lo contrario quedaría prendida en la condicionalidad y superabilidad de lo que es finito. Un simple profeta puede hablar, sí, en nombre de Dios; pero la declaración finita que él comunique con sus hechos y con su palabra sólo podrá proclamar algo que quede abierto hacia adelante y sea superable. Únicamente el Hijo (en el sentido bíblico), que es la Palabra [el Verbo] de Dios, y que no sólo la declara en finitud, puede ser el profeta definitivo, último, insuperable ya. Ahora bien, Jesús afirma que El es la autopromesa definitiva de Dios: autopromesa incondicional e irreversible; y esta interpretación que Jesús da de Sí mismo y ese título que El hace valer han sido confirmados por Dios mediante la definitivi-

dad de su existencia en la muerte y en la resurrección; por eso, su realidad humana, a pesar de su historicidad y finitud, no puede ser simplemente algo «añadido» por el Dios trascendente, sino que tiene que ser la realidad propia de Dios —aunque a nosotros no nos sea dado comprender del todo cómo una realidad divina, que es Dios en identidad, puede distinguirse de una realidad de Dios, que es Dios por asunción, por tanto en unidad sin identidad.

Si estas reflexiones, en su intención fundamental y a pesar de la imperfección de sus fórmulas, están en lo cierto, entonces podemos afirmar: Jesús es el Hijo de Dios, consustancial con El, y su realidad humana, a pesar de su genuina, libre y humana subjetividad, es la del Logos eterno de Dios; porque Jesús es autopromesa de Dios a nosotros: una autopromesa irrevocable, insuperable y definitiva; y esto puede únicamente serlo en cuanto que es el Hijo consustancial.

4. La fe en Jesucristo

Con esto queda claro que es enteramente posible una cristología que parta desde abajo, desde la experiencia adquirida con respecto a Jesús; que le experimente a El como nuestra salvación (es decir, como la experiencia histórica acerca del Dios que se promete a Sí mis-

mo) y que, a partir de ahí, lleguemos enteramente a los enunciados metafísicos de la cristología clásica. La proposición de que Jesús es la promesa definitiva con que Dios se nos promete a Sí mismo y la proposición de que Jesús es el Logos encarnado de Dios son intercambiables, con tal de que la primera proposición se entienda radicalmente y la segunda, acerca de la verdadera *unidad* entre el Logos y la realidad humana de Jesús, se entienda calcedónicamente y no monofisitamente (como si se tratara de simple identidad).

Hay una cristología ascendente (que parte del hombre Jesús) y que viene a parar a la cristología descendente clásica (Dios se hace hombre). Con esto se comprende cómo y por qué una relación, aparentemente inocua, de confianza incondicional en Jesús puede contener implícita, de manera total, la cristología clásica. Y esta relación de confianza es enteramente posible y se le puede pedir a un cristiano normal que no sea teólogo especializado. A un cristiano así le resulta conveniente y, si es persona culta, incluso se le puede pedir que conozca un poco las formulaciones de la cristología clásica. Pero, si le cuesta trabajo y siente que es un esfuerzo metafísico un tanto arduo, no debe considerarse a sí mismo como un mal cristiano cuya ortodoxia pudiera ponerse en duda. Si tiene confianza en que en Jesús de Nazaret, en su vida, en su doctrina, en su muer-

te abismal, en su victoria (llamada «resurrección»), Dios se le ha prometido a Sí mismo y le ha prometido su perdón, su propia vida que supera toda perfección de lo finito; si cree que esa promesa es —por parte de Dios— incondicional, irreversible, definitiva; que no será sustituida ni superada ya por ninguna otra época nueva y que tampoco puede ser superada, porque es la última Palabra de Dios; si un cristiano confía y cree abiertamente en ello y hace que esa esperanza insuperable sea más válida que todas las dudas, escepticismos y reservas, entonces será cristiano ortodoxo; entenderá existencialmente la cristología clásica; hallará y aceptará realmente a Jesús, rectamente entendido, como su salvador.

2.ª Parte

¿Quién es tu hermano?

Las siguientes páginas contienen esencialmente el texto de una conferencia que pronuncié el 10 de noviembre de 1980 ante los estudiantes y profesores católicos de la Universidad de Graz. El tema anunciado era el de la fraternidad, tema central, por otra parte, del «*Katholikentag*» de la diócesis de Graz-Seckau.

El margen de una hora que se me había dado ya constituía, de por sí, una gran limitación. ¿Qué se puede decir en tan breve tiempo sobre un tema tan vasto y tan importante?

Quien lea el texto de esta conferencia, refundido ahora para su publicación, comprenderá por qué me limito a estudiar tan sólo unos cuantos aspectos, escogidos un poco al azar, de todos cuantos sugiere la pregunta: «¿Quién es tu hermano?». Pienso que la indulgencia del lector también formará parte de esa fraternidad que en la Iglesia hemos de ofrecer unos a otros.

Karl Rahner

Presupuestos

1. Del amor a Dios y del amor a los hombres

Cuando, partiendo de la pregunta «¿Quién es tu hermano?», se ve uno precisado a estudiar el tema de la fraternidad cristiana —en su esencia y en sus posibilidades y dificultades actuales—, tiene uno ante sí un tema tan ilimitado y tan general que, a la hora de hacer la inevitable selección, se corre un gran peligro de hablar precisamente sobre algo que tal vez no sea lo que el lector espera. Podría suceder entonces que el lector se sintiera defraudado por la obra y, frustrado, la dejara de lado. Es un riesgo evidente que, sin embargo, asumo plenamente.

En primer lugar, haremos algunas *reflexiones teológicas* de carácter general sobre el tema (cap. 1). Señalaremos después el hecho de que, para esta fraternidad cristiana, la *situación* de hoy es enteramente *nueva* (cap. 2). Y finalmente, de aquellos presupuestos y esta situación, deduciremos una serie de *conclusiones* (cap. 3) para la vida cristiana concreta.

Lo primero será dar algunas indicaciones acerca de la relación fundamental existente entre el amor a Dios y el amor a los hombres.

En la comprensión cristiana habitual, que se manifiesta por ejemplo en la predicación y en la enseñanza de la religión (admitiendo, claro está, que hay excepciones), se contempla muy superficialmente tal relación. Al hombre se le pide una recta relación salvífica con Dios, que es descrita sumariamente como amor a Dios sobre todas las cosas. Esta relación exige luego el cumplimiento de los mandamientos de Dios, sin lo cual no se puede amar de verdad a Dios. Entre dichos mandamientos se encuentra también el del amor al prójimo.

En esta manera de comprender las relaciones entre el amor a Dios y el amor al prójimo, puede parecer este último como algo relativamente obvio y también, no obstante, como algo muy difícil, de manera que dicho amor se considere —en la vida práctica— como prueba del amor a Dios. Pero esa es una manera muy

superficial de comprender las relaciones entre el amor a Dios y el amor al prójimo.

El amor a Dios como lo único y total

En primer lugar, es casi inevitable que se comprenda ya mal la esencia del amor a Dios cuando dicho amor se considera como cumplimiento de un precepto particular junto a otros preceptos. De la misma manera que no se comprende bien a Dios cuando se le considera como una realidad particular, como una realidad parcial dentro de la suma de todas las realidades, así tampoco se puede depreciar el amor a Dios como si fuera una obra particular junto a muchas otras obras que se realizan en la existencia humana. El amor a Dios es la totalidad de la libre realización de la existencia humana.

El amor a Dios no es, en último término, el contenido de un mandamiento particular, sino que es a un mismo tiempo el origen y la meta de todos los mandamientos particulares. Y únicamente será lo que tiene que ser cuando Dios sea amado por sí mismo; es decir, no cuando se viva el amor de tal forma que el hombre, por el cumplimiento de unas concretas prestaciones que él se auto-exige, se afirme y se perfeccione a sí mismo, sino cuando, en ese amor, el hombre —sin buscarse a sí por encima de todo— salga de sí, se olvide de sí

por Dios y se pierda a sí mismo realmente dentro del Misterio inefable al que se entrega voluntariamente.

El hombre alcanza su perfección en el único acto total de su existencia, amando a Dios por ser El quien es. Pero esta perfección tan sólo se alcanza cuando no es ella lo que se busca, sino que se busca a Dios. En tanto que ese amor constituye la totalidad de cuanto realiza la existencia humana, no hay nada que sea más obvio que él, porque sólo la totalidad, y no una parte, puede explicarse y hacerse comprensible a sí misma. En tanto que este amor es la entrega a Dios, al Misterio jamás abaricable y que permanece por toda la eternidad, este mismo amor, tan obvio, es también incomprensible, es decir, no puede dissociarse en elementos que, uno por uno, podrían comprenderse mejor. Cuando desde el púlpito se ensalza el amor a Dios como la condición para la salvación, entonces no se piensa en una acción particular del hombre, sino en la única autorrealización total, la cual es obvia e incomprensible al mismo tiempo, y en la que el hombre se apropia a sí mismo para entregarse a Dios.

Cuando se reflexiona sobre esto y, al mismo tiempo, se descubre uno a sí mismo como pura subjetividad vuelta hacia sí misma, que quiere venir a parar constantemente a sí misma, entonces ese amor a Dios por ser El quien es, esa evasión de la cerrada estrechez de nuestra pro-

pia existencia se nos manifiesta necesariamente como el milagro que, al fin y al cabo, sólo el propio Dios puede regalarnos. Si esperamos la salvación de todos los hombres, lo que esperamos, entonces, es ese milagro inefable del amor de Dios a nosotros: un Dios que nos regala lo que es el único acto salvífico de nuestra vida. Esto hay que esperarlo aun en contra de todas las apariencias de un egoísmo masivamente pecador (o altamente sublime, si se quiere) por parte del hombre. Debemos tener en perspectiva este verdadero amor a Dios cuando nos preguntemos acerca de la relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo; precisamente ese amor, y no una determinada prestación moral individual.

Relación mutua entre el amor a Dios y el amor al prójimo

Pues bien, el amor a Dios tiene relación con el amor al prójimo no sólo porque este último ha sido preceptuado por aquél y, en cierto modo, hace las veces de ensayo práctico del mismo. La relación es mucho más estrecha: el amor a Dios y el amor al prójimo se condicionan mutuamente; el amor al prójimo no es sólo una obra exigida por el amor a Dios y subsiguiente a ese amor, sino que en cierto sentido es una condición que lo precede.

Esta relación de condicionamiento mutuo, de inclusión recíproca, no debe entenderse, claro está, en el sentido de un humanismo secularizado, como si el amor a Dios fuera un término pasado de moda, una expresión mitológica que sirviera para designar el amor al prójimo: una expresión de la que podría hoy prescindirse cuando se quisiera hablar de un amor riguroso y desinteresado al hombre. Dios es más que un hombre, infinitamente más. Es el Dios que se halla por encima de toda realidad humana y que ha de ser amado en adoración. Y, no obstante, se da una relación mutua entre el amor a Dios y el amor al prójimo, por cuanto que ambos se condicionan de veras mutuamente. No hay amor a Dios que no sea ya en sí mismo amor al prójimo y que, sin la práctica de este último, pueda llegar a serlo realmente. Sólo quien ama al prójimo puede saber quién es realmente Dios. Y a fin de cuentas, sólo quien ama a Dios podrá (que lo haga de manera refleja o no, es ya otra cuestión) darse incondicionalmente a la otra persona y no convertirla en medio para la afirmación de sí mismo.

Si, por consiguiente, en el amor incondicional al prójimo se da ya conjuntamente el amor a Dios, ello no significa ni mucho menos una mengua o falsificación del verdadero amor al prójimo. Dios no hace la competencia al hombre, sino que Dios es quien hace que se pueda

comprender al hombre, quien le da su suprema significación y dignidad radical, estando al mismo tiempo de manera muy íntima dentro del hombre y descollando infinitamente por encima de él. La ex-sistencia* hacia Dios es la interioridad más íntima del hombre. Cuando el hombre es amado con una orientación hacia Dios, es amado en su supremo ser y esencia; y cuando el hombre se abre realmente en el amor al prójimo, se da para él la posibilidad de salir de sí mismo con verdadero amor, para amar a Dios.

Propiamente, habría que reflexionar con mucha exactitud y perspicacia acerca de esta relación mutua entre el amor a Dios y el amor al prójimo para comprender lo que es la fraternidad cristiana. Si dicha fraternidad, en última instancia, no es más que un término distinto para designar el amor al prójimo, y si dicho amor al prójimo encierra en sí el misterio del amor a Dios, que es la totalidad de la verdadera actuación de la existencia, entonces hay que pensar también en esa incomprendibilidad, que es evidente, cuando hablemos en lo sucesivo acerca de la fraternidad cristiana.

* «Ex-sistencia» (en alemán, *Ek-sistenz*) es un término inspirado en la filosofía de Heidegger y tiene el significado de «salir extáticamente de sí para entregarse a la verdad del ser» (en este caso, a Dios). Hay un juego de palabras, casi intraducible, entre «salir de sí en éxtasis» y permanecer en la «interioridad más íntima» (Nota del Traductor).

2. La unidad entre los sentimientos y la acción

Para la antropología católica hay unidad y diversidad entre los sentimientos y la acción. Por acción se entiende aquí un acto concreto, especificable y controlable, que racionalmente se puede deslindar, describir y organizar. Los sentimientos significan, en último término, la relación única y total del hombre con Dios y con el prójimo. Los sentimientos y la acción no se pueden separar entre sí ni tampoco son idénticos. Los sentimientos supremos lo son realmente cuando se concretan en una acción, sin que por ello sean absolutamente palpables y controlables *a posteriori* en sí mismos. Lo que ocurre, más bien, es que en tal acción los sentimientos llegan a su manifestación (una manifestación que es absolutamente necesaria para ellos) y llegan también a un ocultamiento, ya que, en su necesaria objetivación en hechos, no pueden ser captados ni determinados adecuadamente por la reflexión del autor de la acción ni por los demás observadores.

A causa de esta relación de unidad y diferencia que hay entre los sentimientos y la acción, no pueden contemplarse una «ética de los sentimientos» (o «de las intenciones», como se dice a veces) y una «ética de las obras» como dos magnitudes que en último término fueran idénticas, o entre las que uno pudiera escoger.

Y por eso, en lo que se refiere al amor al prójimo, a la fraternidad cristiana no le resulta lícito tampoco efectuar una elección entre la «ética de los sentimientos» y la «ética de las obras». Los sentimientos [= las intenciones] no pueden prescindir de la acción, pero tampoco pueden compensarse mediante obras.

3. La fisonomía histórica del amor al prójimo

El amor al prójimo muestra una verdadera historicidad que ha de realizarse en actos. El amor concreto al prójimo adquiere incesantemente en la historia, por necesidad, nuevas y distintas formas, según sean las diferentes personas y las diferentes situaciones históricas. Ahora bien, si la historia no es sencillamente un «desarrollo» de lo dado anteriormente y que ya se conocía, sino que ofrece incesantes sorpresas, entonces habrá que decir lo mismo con respecto a la historia del amor cristiano al prójimo. También este amor entra constantemente en situaciones históricas completamente inesperadas, con las que no había contado hasta entonces, y que no se dan tradicionalmente en el lenguaje cristiano-religioso usual ni se siguen transmitiendo en ese lenguaje. Hay verdadera historicidad en el amor cristiano al prójimo. Por eso, también en esto la Iglesia expe-

rimenta constantes y nuevas sorpresas y descubre incesantemente exigencias y tareas para el amor al prójimo, ese amor que está vivo en ella. Son tareas con las que la Iglesia no había contado hasta entonces, sobre las que no había predicado desde el púlpito en los buenos tiempos antiguos, y cuyo peso va entrando poco a poco en la conciencia del mundo cristiano.

Este hecho es, en el fondo, consecuencia evidente de la historicidad del hombre y de la verdadera historicidad de la Iglesia y de su predicación del Evangelio. No basta con abrir sencillamente el Evangelio para leer en él de manera clara y distinta lo que hoy día tienen que hacer el amor al prójimo y los sentimientos cristianos de fraternidad. Pero existe un tradicionalismo que piensa, más o menos expresamente, que tan sólo tiene que conceder a las exigencias del amor al prójimo aquello que siempre se había predicado expresamente. Ahora bien, en realidad se anuncian hoy día tareas y exigencias de amor al prójimo que hace cien años no se habían mencionado nunca en ninguna carta pastoral y que, no obstante, son tan obligatorias como las antiguas exhortaciones a no robarle al prójimo. Las exigencias de la no-violencia cristiana, de la protección del medio ambiente, de la planificación familiar responsable, de la asistencia sanitaria, de la responsabilidad política, etc., podrían ser —por lo me-

nos— tan imperativas como los preceptos particulares del amor al prójimo, sobre los cuales antes se reflexionaba y predicaba por considerarlos el contenido del mandamiento del amor al prójimo.

La situación

1. Nueva situación de la fraternidad cristiana

Dice así la primera proposición, bien sencilla, de nuestras reflexiones propiamente tales sobre el amor cristiano al prójimo: La fraternidad cristiana ha entrado hoy día en una nueva fase histórica, de lo cual es ya somero indicio la elección del término «fraternidad», en vez de «amor al prójimo».

Cuando se dice que la fraternidad cristiana ha entrado hoy día en una nueva situación histórica, no es posible cronometrar exactamente cuándo ha comenzado ese «hoy día». Una nueva fase histórica se abre camino tal vez lentamente, se anuncia de antemano por muchas cosas y —aunque en el fondo se dé ya clarísimamente— no se presenta de tal modo que toda la Iglesia, a una, pueda verla muy reflejamente como nueva. Lejos de eso, el pasado no se extingue por las buenas, sino que sigue estando presente en sus elementos (que perviven necesaria o fácticamente), encubriendo a la concien-

cia de los hombres —una conciencia de breve duración— la novedad de la situación.

Ahora bien, para la Iglesia hay cambios mayores y cambios menores de situación que no sólo modifican la situación profana exterior de la Iglesia, sino que constituyen momentos internos de una transformación histórica eclesial (aunque permanezca toda su identidad esencial). La transición de la Iglesia del judeo-cristianismo al cristianismo gentilico, el cambio de la Iglesia que pasó de la patrística a la cristiandad medievo-occidental, así como el ejemplo del penoso cambio de la Iglesia que comienza con la Ilustración, son cambios de situación de índole muy profunda. Entre estos cambios se cuenta lo que se designa con el nombre de democracia en una época racional y técnica y en la unidad cada vez más intensa de la civilización mundial; lo que significa la emancipación de la mujer, y muchas otras cosas más. Estos cambios de situación van abriéndose camino poco a poco; en algunas circunstancias tropiezan con fuerte resistencia, incluso dentro de la Iglesia (principalmente por parte de un sector muy tradicional del cristianismo de la Iglesia), e incluso, cuando logran imponerse, se amalgaman con residuos de tareas anteriores que hay que seguir realizando.

Esta situación actual de la Iglesia, que aquí no podemos detenernos más a describir, tiene también gran importancia para la fraternidad

cristiana. El cambio de situación de la fraternidad cristiana, que viene determinado por la nueva situación general de la actualidad, puede caracterizarse tal vez de dos maneras. Es la situación de una humanidad global y unificada; y es también la situación de una nueva clase de interioridad del hombre.

La humanidad se va unificando más y más

Vivimos en una situación en que la humanidad se va unificando en grado cada vez mayor y se va concentrando más y más. Esto no significa, en absoluto, que este mundo histórico del hombre, que se va haciendo más y más un solo mundo, signifique un mundo armónico y pacífico, con la interdependencia global de todas las realidades culturales del pensamiento y de las ciencias naturales profanas y de la técnica. Antes al contrario: en un mundo en que las distintas historias de los pueblos y de las culturas no están ya separadas por espacios vacíos y por tierras de nadie, las situaciones conflictivas llegan a ser incluso mucho más peligrosas y amenazadoras que en tiempos anteriores.

Pero existe una unidad de la humanidad que se ha ido formando lentamente en nuestra era moderna. La invasión de los mongoles o la amenaza que constituía el sitio de Viena por los

turcos hace trescientos años, fueron grandes acontecimientos de la más honda significación para nuestra historia occidental, pero no fueron factores reales e inmediatos que tuvieran importancia decisiva en la historia del sudeste asiático. Hoy día, un acontecimiento histórico en cualquier punto de la tierra tiene su peso y su importancia, para bien o para mal, en cualquier otro espacio histórico. Hoy se da en la humanidad una fuerza centrípeta que comprime los diversos espacios culturales e históricos, convirtiéndolos —aunque en distinto grado— en un solo espacio común de existencia para todos los hombres.

Podríamos referirnos a la historia de la construcción de la torre de Babel, en el Génesis, para hacer ver claramente que la separación de los pueblos fue, para la teología de la historia del Antiguo Testamento, un método providencial de la dirección divina de la historia para impedir de antemano que la rebelión contra Dios fuera una decisión de los hombres con carácter de fenómeno humano universal. Y podríamos partir de ahí para preguntarnos qué significa teológicamente el hecho de que esta humanidad, que primero había estado dispersa, haya vuelto ahora a alcanzar la unidad de la interdependencia de todos con respecto a todos; de forma que hoy, por ejemplo, el ateísmo organizado se haya convertido en la religión oficial del Estado en vastos territorios de la hu-

manidad. Podríamos preguntarnos cuáles son los diversos elementos que han contribuido a esta unificación de la humanidad. Podríamos mostrar cómo, con tal unificación de la humanidad, se da también, por vez primera, un humanismo más universal y universalmente aceptado (al menos en sus ideas y exigencias) y cómo pudo llegar a hacerse la proclamación de los llamados «derechos humanos», que tan sólo en nuestros días se ha convertido en verdadero programa para la Iglesia.

La fraternidad en una nueva Iglesia universal

En esta nueva situación de la humanidad se da también una nueva situación de la Iglesia y de su fraternidad. La Iglesia puede y debe ser ahora realmente la Iglesia universal, en el sentido actual de la palabra, y vivir así su fraternidad en forma enteramente nueva y original.

A partir del siglo XVI, y coincidiendo con la corriente del colonialismo europeo, la Iglesia se dedicó efectivamente a su tarea de misión universal. Pero hasta nuestros días, y de un modo ciertamente no culpable y hasta inevitable, el cristianismo que la Iglesia deseaba comunicar al mundo lo estuvo transmitiendo, más o menos (en la práctica, que no en la teoría), como artículo europeo de exportación. Los her-

manos de países que quedaban fuera de Occidente eran tratados —si bien involuntariamente— como los niños menores de edad dentro de una familia. Se les enseñaba teología latina, se les daba una liturgia latina, se edificaban en Japón iglesias neogóticas, se les hacía cantar himnos religiosos europeos, se les proporcionaba obispos europeos o se elegían en Roma obispos indígenas, pero cortados por patrones europeos.

Hubo en todo ello, seguramente, buena intención. Y además, fue algo inevitable en buena parte. No obstante, los europeos, que también somos siempre cristianos pecadores, hemos de admitir que en todo esto hubo, al mismo tiempo, su buena parte de arrogancia europea y de sentido de superioridad. Pero hoy, en la época de una humanidad integrada que pretende reconocer a todos sus miembros la igualdad de derechos y la mayoría de edad, la Iglesia no puede seguir siendo ya una Iglesia europea que exporta a todo el mundo productos cristiano-occidentales. Sino que tiene que llegar a ser realmente Iglesia universal. Y la realización de esta tarea consiste en una nueva forma de fraternidad cristiana que viene dada hoy día por nuestra situación y que debe reinar en las iglesias y en los hombres, todos los cuales constituyen una sola Iglesia. Para ello no hace falta negar ni oscurecer la unidad de la Iglesia, sus orígenes en todo el mundo, que se remontan al

judaísmo y al Occidente, y su centro en Roma. Pero la fraternidad, como exigencia cristiana, conlleva también hoy día la tarea de hacer efectiva una Iglesia universal que lo sea de veras.

Es verdad que en el Concilio Vaticano II (y en todo lo que anteriormente estuvo orientado hacia él) se comenzó ya a cumplir esta tarea. Por primera vez estuvo congregado en un concilio un episcopado mundial; por primera vez, representantes de prácticamente todos los pueblos y culturas de la Tierra cooperaron activamente en las decisiones de la Iglesia. La teología dejó de ser la teología neoescolástica del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Al renunciar al latín como la verdadera lengua de la Iglesia para todo el mundo, ha quedado ya expedito básicamente el camino para un pluralismo en la liturgia: un pluralismo que tiene que existir, si la única Iglesia universal se compone de hermanos que gozan realmente de los mismos derechos y de iglesias particulares que gozan también de iguales derechos. Pero en la marcha hacia el desmantelamiento del predominio occidental en toda la Iglesia, hay todavía mucho camino por recorrer.

Existen incluso peligros y síntomas de un movimiento de retroceso en esta evolución de la Iglesia hacia una universalidad efectiva. El nuevo Código de Derecho Canónico corre peligro de ser un código eclesiástico romano para

todo el mundo. Las iniciativas de las grandes iglesias particulares (en Latinoamérica, en el Oriente asiático, en Africa) consistentes en contemplar y realizar sus nuevas tareas —propias de ellas— para que el cristianismo esté verdaderamente aculturizado, y en asumir una nueva responsabilidad sociopolítica, parece que en Roma encuentran más sordina que estímulo.

Una fraternidad que acoge confiadamente en la única Iglesia a los individuos y a las iglesias particulares, que no los vigila con recelo, que les permite realizar formas concretas de lo cristiano (formas que tal vez a los europeos nos extrañan al principio y nos parecen casi incomprensibles), una fraternidad así tiene todavía muchas tareas que cumplir para que los sentimientos fraternos en la Iglesia se traduzcan suficientemente y se objetiven en hechos reales.

Por muy extraño que suene, la consecuencia de la uniformación del mundo —como situación profana de la Iglesia— es un mayor pluralismo dentro de la Iglesia, porque sólo él realiza de veras la igualdad de derechos de todos los fieles y de todas las iglesias particulares. La uniformidad europea de la Iglesia, que quizá fuera inevitable en otros tiempos, tiene que ceder su puesto a una genuina unidad de la Iglesia universal. Ahora bien, esta unidad no es realizable sino cuando los sentimientos fraternales, sin arrogancia paternalista, hacen de

veras que todos los miembros de la Iglesia gocen de igualdad de derechos.

2. Un mundo de intercomunicación

Creo que otra nota característica de la fraternidad cristiana que viene dada por la situación actual es la mayor posibilidad de que haya intercomunicación entre los hombres de hoy. No es fácil expresar claramente lo que quiero decir con ello, y tal vez me falta para expresarlo un término conciso y significativo.

El acercamiento de los otros

Si reflexionamos sobre las posibilidades que existían antes y de las que los hombres disponían para intercambiar los contenidos de su conciencia (con conocimiento y libertad), no podremos negar que tales posibilidades eran muy limitadas si se las compara con las actuales. Había mucha gente que no sabía leer ni escribir. No había periódicos ni mucho menos existían otros medios de comunicación entre los individuos. Además, la amplitud de los conocimientos, por muy grande e importante que fuera el viejo saber de los sabios de la antigüedad, era enormemente pequeña en comparación con todo lo que se sabe hoy día objetivamente

desde todas las ciencias y con todo lo que uno puede asimilarse subjetivamente. Se han desarrollado mucho y se han afinado los medios de investigar las subjetividades de las personas. Las vías de acceso a la conciencia del otro están mucho más abiertas que antes. El hombre de hoy día se ha hecho más comunicable, porque es más lo que se puede enunciar de él.

Pero en este terreno ocurre lo mismo que en otros, a saber: que las nuevas posibilidades que se abren son objeto de abuso, más que de buen uso. De todas las posibilidades de intercomunicación que existen hoy día, se abusa inmediatamente para la masificación del hombre, para el control refinado de la conciencia universal por poderes que no tienen sentido de la responsabilidad que les incumbe, para el lavado anónimo de cerebro que se lleva a cabo aun en las sociedades aparentemente democráticas.

En el *buen* aprovechamiento de estas posibilidades, los cristianos van renqueando detrás de lo que otros hacen. El «aparato de propaganda» (digámoslo así) de la Iglesia parece que está muy pasado de moda. Aquí lo único que nos interesa es la pregunta acerca de la posibilidad de hacer que esos nuevos medios produzcan eficazmente una intercomunicación más amplia e intensa que esté al servicio de una fraternidad más honda y viva. Claro está que hay ya principios de eso. Un cristiano de hoy día que viva un poco la vida de la Iglesia, sabe

más cosas, y de manera más intuitiva, acerca de sus hermanos de tierras lejanas, acerca de su vida, de sus tareas y dificultades, que lo que podía saber un cristiano medio de tiempos anteriores; y sabe todo eso por sus lecturas, por la voz de la radio, por las imágenes de la televisión, por sus viajes al extranjero. Si sabe más cosas acerca de esos hermanos lejanos, entonces puede ayudarles más intensamente con la oración, con ayuda financiera, con un interés real y más claramente manifestado por su vida cristiana y eclesial. Estas nuevas posibilidades de fraternidad dentro de la Iglesia significan mayor responsabilidad de realizar de veras, con la mayor intensidad posible, los aspectos de esa fraternidad que hoy son posibilidades y, por tanto, tareas.

Encuentro fraternal

Pero yo creo que, además de las posibilidades de intercomunicación fraternal que se acaban de indicar, existen otras muy distintas que se traducen en la necesidad de la cercanía mutua y que exigen la satisfacción de esa necesidad. Desde luego, en el amor recíproco se dieron ya antes formas muy intensas de cercanía e intercomunicación humana. Pero, en comparación con las posibilidades de hoy, tales posibilidades de antes eran muy limitadas en mu-

chos aspectos. Antes, en muchos sentidos, era obligado permanecer unos junto a otros y sufrir juntos, guardando más silencio y en forma más callada que hoy día; más aún, se desarrolló a menudo la religión y la espiritualidad cristiana como la posibilidad de permanecer lo más posible a solas con Dios. Y así, hoy día surge la pregunta acerca de la posibilidad de que las potencialidades modernamente desarrolladas de intercomunicación social sean también eficaces para un intercambio fraternal de espiritualidad personal, para encontrar la voluntad individual de Dios con respecto a la propia vida, para comunicar y transmitir genuina entereza cristiana y los consuelos del Espíritu de Dios. La oración común en grupos carismáticos es, ciertamente, una forma posible de cultivar esta fraternidad cristiana: una forma que, aunque por principio ha sido siempre posible, ha adquirido nuevas posibilidades por la situación nueva de las actuales posibilidades de intercomunicación y, por tanto, ha adquirido nueva urgencia.

Es verdad que hay siempre una última y exclusiva responsabilidad y tarea, que procede de aquella libertad que ya no es participable ni transferible, y que constituye una de las notas esenciales necesarias de la espiritualidad cristiana, en la que cada individuo, con todo su amor al prójimo y a través precisamente de ese amor, debe llegar a ser esa persona que no se

da más que una vez, que es irrepetible; y sólo de esta manera hace una aportación definitiva para que sea realidad la comunión de los santos, que no es la aglomeración por docenas de una mercancía llamada «especie humana». Pero todo esto no excluye que exista hoy día una situación en la que tiene nuevas posibilidades y adquiere nueva urgencia una sublime fraternidad como comunión, realizada concretamente, del Espíritu y del amor.

En la Iglesia y en su espiritualidad hay tal vez posibilidades a este respecto, en las que hoy ni siquiera pensamos. Si en la esfera social profana nos incumben tareas de socialización del hombre que todavía no se han realizado en absoluto (sin que por eso haya que ser socialista), entonces quizá puedan darse también en la Iglesia formas de una sociedad espiritual superior que son prácticamente desconocidas para la reflexión de nuestra conciencia y que serían capaces de sublimar también aquellas formas de intercomunicación eclesial que ya conocemos y por las que a menudo sufrimos. Se concibe perfectamente, además, que hayamos descuidado y dejado que se atrofien formas de intercomunicación y de convivencia eclesial (por ejemplo, en la liturgia y en las costumbres eclesiales) que conocíamos, evidentemente, por tradición, pero que subestimábamos en su significado para una auténtica intercomunicación fraternal.

En la intelectualidad y espiritualidad de la sociedad profana y de la Iglesia ha habido hasta nuestros tiempos una subjetividad que, casi obviamente, descansaba y se cerraba (y hasta se encerraba) en sí misma, que se consideraba en cierto modo a sí misma como absoluta, y que sentía que la sociabilidad, a flor de piel, de los hombres en la Iglesia era una turbia concesión, más que una genuina realización de la vida espiritual. Aunque propiamente no pretendemos ser «socialistas espirituales» dentro de la Iglesia, no podemos afirmar que esta mentalidad individualista del siglo XIX, que se dio también mucho en la Iglesia como cosa evidente, goce de la promesa de validez y permanencia eternas. La espiritualidad interna y originaria no tiene en sí nada que ver con la subjetividad autárquica. El individuo que piense que hoy día le basta consigo mismo y con desempeñar su tarea cristiana del modo más aislado posible (siguiendo, eso sí, el estilo de la Iglesia de la era moderna), tal vez no tenga por qué cambiar su modo de proceder, pero al menos sí deberá dejar abierto a otros el espacio para un estilo de vida distinto, incluido lo espiritual: para un estilo de vida más fraterno.

Conclusiones

1. El riesgo de la verdadera fraternidad

El amor cristiano al prójimo, la fraternidad, adquiere una categoría y una dignidad enteramente distintas cuando se vive como forma concreta del amor personal a Dios, en vez de entenderla simplemente como una obligación exigida secundariamente: como una obligación impuesta por Dios en un mandamiento. En nuestro vivir cristiano corriente parece como si, en el fondo, uno mismo tuviera que procurarse su propia salvación simplemente por medio de la oración, de la recepción de los sacramentos, de la participación en la eucaristía, evitando los pecados o borrándolos, y con este fin hubiera que evitar grandes violaciones de la obligación que uno tiene con respecto al prójimo. Pero ¿no aparece la vida cristiana a una luz enteramente distinta cuando el axioma «Salva tu alma» se entiende —espontáneamente y sin quererlo— como «Salva a tu prójimo»?

Cuando contemplamos lo que es la vida cristiana corriente, nos parece que en la conciencia moral normal del cristiano predomina

la idea de que hemos amado al prójimo cuando no le hemos hecho nada malo y cuando hemos cumplido aquellas exigencias objetivas que se nos pueden plantear justificadamente. Pero, en realidad, el «mandamiento» cristiano del amor al prójimo, en su unidad con el mandamiento del amor a Dios, exige que se haga pedazos el propio egoísmo; que se supere la idea de que el amor al prójimo, considerado en el fondo, es tan sólo una razonable reglamentación de nuestras exigencias mutuas y que pide únicamente que se dé y se reciba en forma armónica. De hecho, el amor cristiano al prójimo no alcanza su verdadera esencia sino cuando ya no se hacen cálculos, sino que vence la prontitud para amar sin recompensa, cuando en el amor al prójimo se acepta también la necesidad de la cruz.

Cuando se comprende realmente la unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo, este último abandona su carácter de precepto particular que exige la realización de una obra bien definida y controlable, para adoptar la condición de un acto existencial total en el que —en la totalidad de nuestra vida— sentimos una exigencia y superexigencia totales, y así, y sólo así, conseguimos la libertad más alta que hay: la libertad de vernos libres de nosotros mismos. Si, entonces, entendemos el amor al prójimo y la fraternidad como dos términos que en el fondo significan lo mismo, y si preferimos hablar

de fraternidad, porque este término se presta menos que la expresión «amor al prójimo» a ser erróneamente entendido como exigencia de que se realice una obra que dispense al corazón de su tarea suprema, entonces podemos afirmar tranquilamente que con la fraternidad —en su necesaria unidad con el amor a Dios— se expresa la totalidad única de la tarea de todo el hombre y del cristianismo.

Pero, entonces, el término de «fraternidad» tendría que defenderse del malentendido sentimental y barato de que sería una exigencia que pondría a la conciencia cristiana normal en un estado de considerable inquietud. Tendríamos que preguntarnos horrorizados: ¿He amado yo alguna vez sin hallar resonancia, recompensa, reconocimiento, autosatisfacción de ese amor?; ¿con la horrible sensación de estar haciendo el tonto, de estar llevándome un chasco, de que se estaban aprovechando de mí? Estas experiencias y pruebas del amor desinteresado no son, ciertamente, todo lo que hay en el amor, el cual puede ser en sí una experiencia serena y placentera. Pero allí donde el hombre, en su amor, no puede soportar callada y como espontáneamente incluso sus amargas decepciones, tendrá que preguntarse a sí mismo si no estará tal vez confundiendo el verdadero amor con un egoísmo vividor que sabe comportarse muy decentemente; porque el verdadero amor hace al hombre verdaderamente desinteresado y le

mueve a echarse en brazos de la incomprendibilidad de Dios. Por consiguiente, la fraternidad bien entendida es una palabra muy peligrosa.

2. La apertura de la fraternidad

Otra conclusión que se desprende de la auténtica fraternidad —junto a muchas otras igualmente importantes— es la superación de la mentalidad sectaria en nuestra subjetividad religiosa. Cuando un industrial de Munich declaraba una vez que iba a darse de baja en la Iglesia porque los obispos bávaros querían introducir otra festividad religiosa que él consideraba un error desde el punto de vista de la economía nacional, tal declaración muestra que no se ha comprendido en absoluto lo que son el cristianismo y la Iglesia; que únicamente se entienden como servicio de asistencia para satisfacer las necesidades religiosas individuales; que no se ha entendido que la fraternidad, que es la que constituye la Iglesia, exige que cada cual se desprenda de sí mismo. Porque la fraternidad no está interesada últimamente en el propio provecho, sino que, con amor, afirma al otro por encima de todo provecho propio; y de este modo construye unidad y, en definitiva, Iglesia; y afirma a la Iglesia, aunque ésta no le produzca ventajas.

Fraternidad dentro de la Iglesia

Vivimos ahora en una Iglesia universal. Y esta Iglesia universal no está cortada a la medida de nuestro gusto individual, de la mentalidad del subjetivismo individualista y tardío del siglo XX. Hay ya demasiados europeos, y sobre todo africanos, latinoamericanos, etc., que con su mentalidad no nos caen simpáticos a nosotros (europeos occidentales, seguidores de un individualismo tardío), pero que en la Iglesia una tienen el mismo derecho de ciudadanía que nosotros. Su mentalidad, querámoslo o no, se refleja de tal modo en la Iglesia una, que también nosotros nos vemos afectados por ella. Esto nos resultará a menudo desagradable, sobre todo si esa mentalidad extraña se experimenta y se concibe a sí misma —involuntaria e inocentemente— como la cosa más natural y como sencillamente católica, aunque no lo sea tan sencillamente. El culto mariano en Polonia se siente a sí mismo como algo que se da sencillamente con la fe católica y, por tanto, como algo que es válido siempre y en todo lugar, por lo que tratará de hacer sentir su influencia en toda la Iglesia, aunque tal culto mariano pueda resultar extraño en algunos aspectos a nuestra individualidad y despierte en nosotros considerable resistencia.

Por tanto, si queremos vivir la fraternidad en la Iglesia, tenemos que superar estas difi-

cultades. Porque la fraternidad exige precisamente que aceptemos al otro con su propia mentalidad, aunque ésta nos resulte extraña y no tiene, sencillamente, por qué imponerse en nombre de una fe católica que obliga a todos. Podemos recibir la impresión de que muchos jóvenes de hoy día exigen radicalmente más fraternidad para la sociedad profana, pero que, con sus ruidosas protestas contra cosas que no les van, siguen difundiendo en la Iglesia un individualismo extrañamente pasado de moda; y lo consideran como un derecho obvio.

Evidentemente, hay mil cosas en la Iglesia que a uno no le van. Pero ¿por qué han de caernos bien necesariamente? Si la Iglesia tuviera que ser exactamente como a uno le parece bien, ¿qué harían entonces los otros? Los italianos, por ejemplo, que, tal vez por suerte para ellos y también para nosotros, no son demasiado meticulosos en cuestiones jurídicas. O los sudamericanos, que en el culto a la Virgen quizá tienen menos en cuenta que nosotros los límites que teóricamente impone la cristología. ¿Acaso nosotros, sin darnos cuenta, no corremos peligro de caer en un descarado individualismo y egoísmo, con el que queremos vivir en la Iglesia y enderezar las cosas a nuestro gusto? A un obispo que, quizá incluso con un poco de razón, «no nos cae bien», ¿lo tratamos como a hermano con quien tenemos que convivir para bien o para mal?

Por difícil que nos resulte, vivimos hoy día en la Iglesia universal concreta, con sus condicionamientos históricos, entre ellos la provisionalidad del momento en que esa Iglesia universal se encuentra ahora, por lo que no ha llegado aún a una fase futura y mejor. En esta Iglesia tenemos que vivir. Y tenemos que estar dispuestos a soportar en Roma un curialismo italiano, que es la cosa más natural para nuestros hermanos de allí, aunque nosotros debamos ser respetados, a nuestra vez, como hermanos y tengamos derecho a manifestar claramente en tales cuestiones nuestros deseos, preocupaciones y dolores.

Para decirlo sinceramente, entre los intelectuales alemanes católicos hay no pocos que sienten que el Papa, hoy día, es demasiado polaco. Pero ¿por qué el Papa no iba a poder ser polaco? ¿Por qué iba él a tener que realizar el truco (imposible, al fin y al cabo) de que en su estilo de gobierno no aparezca su origen, que tiene repercusiones inevitables sobre la realidad objetiva? El hecho de que tengamos en cuenta todo esto, con generosidad fraternal, no quiere decir ni mucho menos que estemos obligados a elogiar como sabiduría suprema todas las medidas de gobierno de un Papa. Y los fanáticos del Papa en la Iglesia (¡perdóneme la expresión!) no deben tomar a mal que haya alguien que acepte el Papado con un poco menos de entusiasmo, pero de manera indiscu-

tible, y manifieste con sinceridad sus particulares diferencias de opinión. Esta tolerancia mutua es también uno de los elementos de esa fraternidad dentro de la Iglesia que hoy necesitamos.

Excursus fraternal

En relación con todo ello, permítaseme una pequeña digresión que no pertenece estrictamente al tema. Quizá sea útil a alguien para que sienta, con respecto al Papa y al papado una fraternidad que, en la práctica, no sea sólo conclusión, sino también preámbulo de la convicción dogmática sobre el derecho y autoridad del papado.

Podríamos imaginarnos perfectamente que, en una Iglesia universal que lo es de hecho, dentro de una historia universal global que se ha unificado, el papado podría adquirir, en la realidad, una función positiva completamente nueva que no ha tenido hasta ahora, que andamos buscándola hoy tal vez instintivamente, sin encontrarla en ninguna parte, y que con esperanza y paciencia podríamos atribuirle al papado como consecuencia concreta y expresión —aquí y ahora— de lo que, como católicos, creemos acerca del papado.

Para decirlo con más claridad: ¿Dónde existe hoy día, en el mundo, alguien que, en cierto

modo, represente concreta, palpable y audiblemente la conciencia moral universal de la humanidad una, que hoy día vive más necesariamente que nunca en unidad? En esta cuestión no se trata de preguntar en teoría si nosotros, como católicos, podemos atribuir teóricamente al papado semejante función, y en qué sentido podemos hacerlo y con sujeción a qué límites. Sino que se trata, más bien, de saber hasta qué punto el papado ejerce o puede ejercer de hecho tal función en un mundo secularizado.

Por otra parte, el reconocimiento de hecho de tal función no es sólo posible para los que, en sentido teológico y dogmático, aceptan el papado. La función de tal representación, una vez que se diera de hecho, podría ser reconocida también por los que no son católicos en sentido teológico, de la misma manera que, por ejemplo, uno que no sea cristiano puede considerar importante también para el mundo no cristiano la significación moral del Consejo Mundial de Iglesias con sede en Ginebra.

Partiendo de este supuesto, no afirmamos aquí todavía que los Papas modernos ejerzan ya suficientemente esta función de representación de la conciencia moral universal. Pero en el papado, más que en ninguna otra instancia del mundo, se da de hecho la posibilidad (cuya realización podremos tal vez acelerar un tanto a base de paciencia, de oración y de otras muchas maneras) de que un Papa —en mucho ma-

yor grado que hasta ahora— encarne la función de representación de la conciencia moral universal y sea reconocido en esta función aun por los que no reconocen la sustancia dogmática del papado. Algo así se comprende perfectamente y parece muy de desear, porque tal concentración concreta y tangible de la conciencia moral universal (si se la reconoce) sería muy saludable y no podría ser ejercida por las Naciones Unidas, porque éstas (que son la concentración de los intereses y de sus diferencias) no representan en el mundo tal conciencia moral, sino precisamente la necesidad de ésta. Otra cuestión es si el papado actual podría contribuir (y cómo podría hacerlo) a encarnar tal función. Ahora bien, el papado —en su manifestación— tendría que aparecer claramente no como el Patriarcado de Occidente que ha establecido sucursales en todo el mundo, sino, desde un principio y claramente, como la representación y el principio de unidad de la Iglesia universal como tal.

Como dijimos, este «excursus» acerca de una hipotética posibilidad del papado futuro, y acerca de nuestra esperanza al respecto, no es sino una breve observación incidental, pero que está relacionada con la cuestión de la fraternidad que el cristiano debe sentir también hacia el Papa.

3. Misión cristiana de la fraternidad

Otra conclusión que se deduce de la situación actual para la fraternidad cristiana consiste, por trivial que pueda parecernos, en que los cristianos tenemos que encariñarnos con la misión universal de la Iglesia.

No hace falta decir que esa misión universal ha de llevarse a cabo hoy día de manera diferente que en el siglo XIX, en el que la misión podía beneficiarse de la expansión y del colonialismo europeo y no podía evitar por completo hacerlo así. Pero está claro también que, hoy, la misión universal, la evangelización, es y ha de ser sobre todo una tarea de toda la Iglesia en un mundo que se ha unificado; que, por lo tanto, nuestra fraternidad cristiana no puede limitarse al vecino de al lado ni al jardín contiguo, sino que tiene dimensiones verdaderamente universales, porque la situación concreta de nuestra fraternidad actual se ha hecho, querámoslo o no, universal.

Asimismo es evidente que nuestra fraternidad cristiana no puede orientarse únicamente al bienestar terreno de nuestro prójimo más lejano, a conseguir el derecho y la justicia en la sociedad profana, sino también a la auténtica salvación de ese prójimo, a que llegue hasta él la promesa incondicional e infinita que Dios hace de sí mismo a través de la tangibilidad histórica de Jesucristo. Cuando, hoy día, los

cristianos jóvenes se empeñan con razón en la lucha por la libertad y la justicia social en todo el mundo, no deberían olvidar que esta fraternidad universal no ha de detenerse allí donde, precisamente, comienza la unidad suprema de la humanidad: en Dios y en su gracia por medio de Jesucristo. Pudiera ser que, hoy día, una confesión y un compromiso explícitos en favor de la libertad y la justicia en todo el mundo fuera ya el primer paso, absolutamente necesario, para la evangelización. Pudiera ser que ese primer paso no se diera acertadamente sino en forma de acto totalmente desinteresado en favor de la fraternidad humana. Pero esto no excluye la responsabilidad fraterna de cada cristiano por la misión universal y la evangelización explícita. El católico no debería avergonzarse hoy de sentir ese interés por la misión universal; su responsabilidad con respecto al mundo entero no debe cesar allí donde comienza precisamente el cumplimiento del encargo supremo de su Iglesia.

4. Dimensión social de la fraternidad

Otra conclusión de la fraternidad cristiana, tal como ésta debe practicarse en la situación actual, consiste en entender que de la esencia de esa fraternidad cristiana brotan necesariamente una responsabilidad política, una Políti-

ca y, por tanto, también una teología política. No hace falta que expliquemos aquí lo que es la responsabilidad social y política y su ejercicio, es decir, la Política. Tampoco es preciso que tomemos parte en la controversia sobre lo que es la «teología política», sobre si es o no necesaria, y sobre las relaciones que guarda con la teología en general. Si nos pronunciamos a favor o en contra de una teología política en sentido propio, hemos de saber, desde luego, qué es lo que se entiende por este concepto. Pero aquí nos contentaremos con reflexiones más sencillas.

Existía antes una sociedad más o menos estática, que se modificaba sólo muy lentamente y de manera casi imperceptible en sus estructuras reales. Y apenas se reflexionaba sobre su esencia y, principalmente, sobre su mutabilidad y los cambios que debía experimentar. De ahí nacía el que las tareas de la fraternidad cristiana que expresamente se contemplaban estuvieran también fijas estáticamente y se redujeran, por tanto, más o menos, a las relaciones privadas o privatizadas de un individuo con otro individuo.

Hoy día ya no ocurre eso. Vivimos en un mundo dinámico en el que la sociedad no se limita sólo a existir —la sociedad que es el castillo fuerte de nuestra vida privada—, sino que, de forma más o menos irrefleja, experimenta los cambios de la historia. Vivimos en una so-

ciudad que ha convertido el cambio social y sociopolítico en el verdadero tema de sus reflexiones y actividades. No sólo determinamos nuestra existencia privada dentro de un sistema fijo de coordenadas de la sociedad, sino que modificamos nosotros mismos ese sistema de coordenadas. En consonancia con ello, corresponde al amor al prójimo y a la fraternidad un campo que hasta ahora no le había correspondido: el campo de la política propiamente tal, la responsabilidad por los principios estructurales de la sociedad que han de permitir una vida humana digna y una genuina vida cristiana en una sociedad adecuada para ello. Esta responsabilidad ya no puede ser asumida hoy día —a diferencia de lo que ocurría antes— por sólo unos pocos, sino que recae sobre todos los miembros de la sociedad. Por eso es una tarea que pesa de manera especial, ya que, en mayor grado que antes, hay que asumirla sobre el terreno de varias decisiones posibles entre las que hay que escoger y, por lo tanto, ya no es asunto simplemente de la inteligencia deductiva, sino de la libertad misma como tal. La política, hoy día, ya no es tarea exclusiva de una «autoridad a la que se debe sumisión» y que ha recibido para ello un indiscutible mandato de Dios, sino que es responsabilidad, aunque en mil formas diferentes, de todos y cada uno de los cristianos.

Incluso cuando existe la deseable estabilidad

de las estructuras sociopolíticas y cuando se pone el máximo empeño en que se respete una ley fundamental de constante vigencia, vemos que la situación sociopolítica está sometida siempre al cambio y al devenir, y en ello incumbe una responsabilidad política a todos y cada uno de los cristianos, aunque tales cambios se produzcan lentamente y sin llamar la atención. Por eso no debemos pensar que la tarea de los cristianos pueda consistir únicamente en defender las estructuras sociales y situaciones que ha habido hasta ahora. Pudiera ocurrir que un cristiano, desde una postura cristiana muy íntima, fuera conservador en tal o cual aspecto, y que, por ideas básicas teóricas, o también por libre decisión que le corresponde legítimamente, defendiera la permanencia de determinadas realidades sociales. Puede ser conservador en gran medida, y no tiene que avergonzarse de ello. Pero lo que no debemos hacer los cristianos es obrar como si la dinámica del cambio sociopolítico fuera simplemente asunto de otros, y pensar que la única tarea cristiana consiste en defender las estructuras sociales actuales, que, lo mismo que las futuras, se hallan bajo el pecado, la finitud y la decepción del hombre.

Nadie, probablemente, formulará una alternativa tan simple. Pero puede dar la impresión de que, entre nosotros los católicos, se halla subliminarmente difundida la mentalidad

de que el cristiano es obviamente conservador. ¿No es verdad, acaso, que todas o muchas de las cosas realizadas a partir de la Ilustración han topado, al menos al principio, con la enconada resistencia de los cristianos o del episcopado o del Papa? ¿Podrá explicarse todo ello por la única razón de que lo nuevo, por su propia culpa, apareció siempre en determinadas formas o amalgamado con determinadas ideologías que provocaron la lógica protesta de los cristianos? ¿O se explica todo diciendo —con humildad cristiana— que la providencia de Dios asigna a cada uno su propio papel en el concierto sinfónico mundial, escuchado únicamente por los oídos de Dios, y que por tanto no debemos protestar a veces de que, a partir de la Ilustración, se haya asignado al cristianismo eclesial el papel de conservador, papel que, por lo demás, es indispensable para la sinfonía divina de la historia universal? ¿O será preferible omitir todas las profundas justificaciones de cuanto han hecho la Iglesia y la mayoría de los cristianos durante estos dos últimos siglos en materia de política social, y decirnos, con espíritu de autocrítica, que en esos tiempos la Iglesia y los cristianos no sólo fueron laudablemente conservadores, sino también, no raras veces, inmovilistas y reaccionarios, y que tal mentalidad no debe continuar sin más? Si un Vicente Palloti (beatificado) dijo una vez que Pío IX tenía telarañas en los ojos; si nosotros

pudiéramos tener la impresión de que Pío IX había sido más prudente en 1848 que en 1870 y de que no debería haberse dejado impresionar tanto por el torpe anticlericalismo de los liberales de entonces, ¿seremos menos buenos católicos si deducimos conclusiones de esas experiencias y, en todos los ámbitos de la vida eclesial y social, sabemos elegir, con más prudencia y visión más amplia, entre las diversas posibilidades de adoptar una decisión en materia social, cuando estamos viendo que en la Iglesia hay más tolerancia fraternal que antes en lo que respecta a la libertad de opinión?

De ahí se deduce también la justificación de la teología política, que no se propone sencillamente exponer una doctrina cristiana acerca de la sociedad y de la economía, sino que también (junto a muchos otros objetivos) pregunta a la doctrina propiamente teológica cuáles son las repercusiones de los sistemas e ideologías, en su fisonomía concreta, nacidos de la historia de las ideas y de la política social, que han influido en el desarrollo de la doctrina cristiana. Tal pregunta, que abarca, con su crítica de las ideologías, todo el ámbito de la teología, determina ya de por sí una teología política y la justifica, aunque aquí no podemos detenernos más a exponer todos sus aspectos. Una de las exigencias de la tolerancia fraternal consiste en dejar hablar a esa teología política. No deberíamos rechazarla *a priori* con irrita-

ción, por el afán de descubrir en todas partes revolucionarios y modernistas.

En los siglos XIX y XX hay suficientes ejemplos que muestran que la falta de crítica con respecto a las ideologías sociales presueltas tácitamente y dominantes entre los cristianos —esas ideologías que dejan sentir su influencia en la teología y la política de la Iglesia— ha conducido a funestas decisiones. La renuncia a los Estados Pontificios ¿tuvo necesariamente que hacerse en tiempo de Pío XI? ¿Fue preciso mantener durante tanto tiempo en Italia el «non expedit»? ¿Fue necesaria la oposición de Pío X a los sindicatos cristianos en Alemania? ¿Fue inevitable que el integrismo político, en tiempos de Pío X, dejara sentir su influencia durante tanto tiempo y de manera tan poderosa? ¿No podrían haber tratado en Roma a Teilhard de Chardin con un poco más de fraternidad? Estas y otras preguntas vienen a la mente y constituyen el trasfondo de la pregunta acerca de la tarea y legitimidad de la teología política, aunque esta teología no deba ocuparse exclusivamente de la política ideológica interna de la Iglesia.

Como es natural, los propugnadores de una teología y de una política que opinan que hay que defenderse, en la Iglesia, contra una teología y una política que les parecen sospechosas de ideología y reaccionarias, se hallan también, a su vez, bajo la exigencia de ejercer una tole-

rancia fraternal con sus adversarios, y de lograr que esa fraternidad incluya también el saber esperar con serenidad, incluso contra toda esperanza.

El cristiano de hoy tiene una responsabilidad política como no ha tenido en tiempos anteriores. Hay ciertamente en esta sociedad y en la Iglesia gobernantes cuya autoridad no tiene que ser respetada necesariamente en cada caso. Pero la fraternidad, por estar desapareciendo el espíritu de sumisión a la autoridad, tiene que dejarse sentir hoy día más intensamente en el estilo concreto de gobierno de la Iglesia. Y tengamos en cuenta que el respeto a la autoridad de gobierno se basa —en el caso de la Iglesia— en una fraternidad más extensa y profunda, porque existe para todos un mismo Señor y una misma y única gracia.

5. Fraternidad en la comunidad

Las conclusiones siguientes de las reflexiones fundamentales se refieren principalmente al segundo aspecto que hemos destacado en la situación actual: a posibilidades nuevas de intercomunicación, a accesos nuevos a la interioridad subjetiva recíproca.

Hoy día, gracias a que la intercomunicación es más fuerte, puede haber una fraternidad mucho más intensa que antes; incluso en lo

propiamente religioso existe también la posibilidad, más aún, la necesidad real de interioridad y sentimientos fraternales. Pensemos tan sólo cómo muchos desean ardientemente las llamadas comunidades de base, hasta llegar a las «comunidades integradas». En ellas se tiende a establecer comunidades en las que no sólo se logre que muchas personas vean atendidas en el culto dominical sus necesidades religiosas privadas gracias al servicio de la Iglesia (aunque permaneciendo al mismo tiempo en aislamiento religioso unas de otras), sino que se quiere llevar conjuntamente, unos con otros, el peso de la vida, mediante motivaciones cristianas. Se quiere, a impulsos de una inspiración cristiana, convivir con verdadera fraternidad, experimentar la unidad de unos con otros y vivirla activamente.

Hay que poner en guardia, desde luego, contra el afán de dejarse llevar por la nostalgia de una vida sencilla y querer copiar simplemente las comunidades de base de Latinoamérica. Cuando, en la jungla brasileña, el único que puede ayudar en las enfermedades es el hermano cristiano que vive en la vecindad, porque el médico o el hospital están demasiado lejos, o quizá cuestan demasiado dinero, entonces se da allí obligatoriamente una situación de vecindad y comunión cristiana que, prácticamente, no hace al caso para nosotros, que tenemos a la vuelta de la esquina nuestro médico

y nuestro hospital y que contamos con la Seguridad Social. Para decirlo con otras palabras: hay ciertamente entre nosotros muchas funciones que una comunidad cristiana de base puede ejercer en otros países del mundo, pero que entre nosotros son llevadas a cabo por sociedades y organizaciones profanas y que entre nosotros, por consiguiente, apenas tienen que ver con una comunidad cristiana de base. Ahora bien, esto no quiere decir que, gracias a la fuerza imaginativa cristiana del amor y de la fraternidad, no puedan descubrirse muchas tareas y funciones para una comunidad cristiana de base, porque en una sociedad que se está haciendo cada vez más anónima y burocrática, las personas han de vivir en mayor aislamiento y en desamparo y abandono solitario con respecto a muchas necesidades e indigencias, en las que no puede ayudarles ni la sociedad profana ni la comunidad parroquial corriente de hoy día: en muchas necesidades e indigencias en las que ni el dinero ni la administración civil pueden ayudar, sino únicamente el corazón del vecino fraterno.

Hasta qué punto seguirá viviendo el hombre de hoy en el individualismo de la era moderna, o hasta qué punto querrá dejarse integrar voluntariamente en una comunidad de base, es seguramente una cuestión que entre nosotros debiera tantearse primero experimentalmente y a la que sospechamos que se pueda respon-

der con diversas soluciones. (Así, se dieron antes los numerosos estilos de vida de las órdenes religiosas, que diferían mucho unos de otros y que tan sólo en la edad moderna tendieron hacia una uniformidad común). También dentro de un cristianismo vivido radicalmente y con carácter genuino —y suponiendo que se den las mismas condiciones preliminares de orden social— son posibles muchos estilos de vida, sobre todo teniendo en cuenta que, dentro de una diferenciación social profana de los hombres, será también distinto el correspondiente dominio cristiano de la pertinente situación, y que incluso la fraternidad cristiana no exige sin más un estilo igualitario de vida por parte de todos los que viven en una comunidad. Por eso es de suponer que la Iglesia futura no se compondrá simplemente de comunidades integradas. Pero esto no cambia en nada el hecho de que la situación actual hace posible y necesaria una mayor intercomunicación de índole religiosa; que las comunidades de base son necesarias también entre nosotros; que las comunidades parroquiales tienen que transformarse, dejando de ser circunscripciones de la administración eclesial dirigida desde arriba y áreas de servicio para atender las necesidades religiosas puramente individualistas, para convertirse en verdaderas comunidades en las que los cristianos vivan

fraternamente a impulsos de un mismo Espíritu, que es quien edifica la Iglesia.

6. Fraternidad confesante

Junto con esta consecuencia y exigencia existe también una posibilidad de ejercer unos sobre otros una responsabilidad fraterna. Es una posibilidad que raras veces descubrimos y aprovechamos. Se trata del deber de confesar con alegría y espontaneidad nuestra fe: deber que no vemos ni aprovechamos en la medida en que deberíamos hacerlo.

Por lo general, seguimos actualmente siendo unos individualistas religiosos con mentalidad muy poco fraternal, y tenemos la impresión de que precisamente lo religioso hay que encerrarlo en la silenciosa interioridad del corazón y vivirlo a solas, sin decir nada de ello al hermano y la hermana. Podemos tener incluso la impresión de que aun en las órdenes religiosas crece, en vez de disminuir, este mutismo religioso. Claro que tanto en la Iglesia como en la vida pública ciudadana hay ejemplos de todo lo contrario. En efecto, hay movimientos religiosos y sectas fuera de la Iglesia que confiesan con gozo sus creencias y lo hacen con tanto desenfado y en voz tan alta que asombran y amedrentan incluso a quien no quiere ocultar bajo el celemín la luz de su vivir cristiano. Pero,

en general, predomina en nuestra sociedad un extraño mutismo religioso, especialmente allí donde ese mutismo no encubre una novedad sorprendente ni una fe extraña. ¡Cuántos padres se avergüenzan de orar con sus hijos! ¿Dónde existe el diálogo religioso fuera de la propaganda agresiva de las sectas religiosas? El diálogo religioso no está «de moda» hoy día; se avergüenza uno de él; lo encuentra uno fuera de lugar; es un diálogo indiscreto. Pero ese mutismo es absurdo, en el fondo.

Claro está que hemos de tratar de hablar religiosamente de tal manera que ese lenguaje religioso tenga cierta probabilidad de ser comprendido por los no creyentes y llegue hasta ellos, cosa que es muy difícil y que no se ejerce suficientemente en la Iglesia, porque ésta opina en exceso que hay que aferrarse absoluta y exclusivamente a las fórmulas religiosas tradicionales, porque de lo contrario existiría el peligro de oscurecer o de echar a perder la sustancia de la fe. No tenemos por qué hablar con el tono apasionado de un reaccionario conservador internamente amargado, que corre peligro de abusar de la fe en Dios para defender sus posesiones burguesas. Pero existen también una auténtica espontaneidad del discurso religioso, una apertura fraternal y un gozo de confesar realmente testimoniales y que reflejan el deseo de hacer partícipes a otros de aquello

que constituye la más íntima fuerza y luminosidad de la propia vida.

Recuerdo todavía la situación en que me vi en el aeropuerto de Nueva York cuando, en medio de todo aquel barullo, se me acercó un empleado del aeropuerto vestido de uniforme y, arrodillándose en medio del gentío que pasaba a su lado, me dijo: *Bless me, Father!* («¡Padre, bendígame!»). Tanta espontaneidad religiosa (yo casi diría: tanto descaro religioso) no hay por qué imitarlo. Pero el sentimiento obvio de comunicar a sus hermanos y hermanas un poquito de sus motivaciones cristianas supremas, de sus angustias y dificultades y de lo que a uno le hace feliz, eso también tendría que formar parte hoy de esa fraternidad cristiana que actualmente es posible y constituye una exigencia.

Antiguamente sí se daba esa espontaneidad entre los hermanos cristianos para hacerse confidencias unos a otros. No sólo en el confesionario o en el sofá del psicoterapeuta se atrevía uno a salir de sí y confiarse a otro, a ponerse en sus manos. Ignacio de Loyola, antes de su conversión, era un militar un tanto violento y había tenido sus aventuras amorosas y sus excesos nada edificantes (en compañía de un hermano suyo clérigo: todo ello muy «medieval», como se ve). Pero tenía que entrar en combate con los franceses y, antes de la batalla, no había a mano ningún sacerdote. Entonces hizo con-

fesión de sus pecados a un compañero de armas. No tenemos por qué imitar esa confesión hecha a un laico, aunque a veces pudiera ser tan espiritual y beneficiosa como una confesión sacramental, que fácilmente corre peligro de degenerar en un acto legalista. Pero este pequeño ejemplo nos muestra que antes había mucha más intercomunicación espiritual que ahora entre los hermanos cristianos: algo que entonces se hacía como lo más natural y que ahora se consideraría indiscreto exhibicionismo religioso.

Cuando los cristianos tienen sentimientos religiosos íntimos, pueden comunicárselos unos a otros, en la medida en que sea razonable. Seguramente, en el futuro habrá diversos estilos de esta comunicación confesante; uno podrá sentir más gozo en manifestarse que otro; pero, en general, debería cundir hoy en la Iglesia este gozo espontáneo de confesar los sentimientos religiosos unos cristianos con otros, y también frente al mundo profano.

Además de la posibilidad de intercomunicación fraternal que hemos examinado hasta ahora principalmente, hay también otras posibilidades que hemos descuidado. ¿Nos atrevemos a solicitar a otra persona sus oraciones y tomamos realmente en serio esta petición tan tradicional? Un intelectual culto que se sigue considerando cristiano ¿ora realmente por su hermano? Las promesas en el sentido de que se va

a orar por otra persona, las peticiones que se hacen de tal intercesión ¿serán únicamente restos fosilizados de épocas anteriores que se siguen transmitiendo porque así lo aconseja la costumbre, pero que, en el fondo del corazón, ya no se toman en serio? Una misa de «requiem» por un difunto, si se examinan las cosas honradamente, ¿acaso es algo más que una de esas ceremonias tradicionales que se perpetúan en una sociedad religiosa a pesar de que hayan perdido hace ya mucho tiempo su espíritu y su vida?

Hay muchas otras tareas parecidas en las que, en medio de la vida cotidiana, se encuentran y coinciden la espiritualidad y el amor al prójimo. Lo único que hay que hacer es descubrirlas.

Epílogo.

Sobre el misterio de la fraternidad desinteresada

Hemos mencionado muchas ocasiones concretas en las que se puede ejercitar la fraternidad, el amor cristiano al prójimo, y hemos dado al respecto buenos consejos que a menudo han podido parecer bastante banales y obvios y como exigidos por el sentido común. Mas, para terminar, vamos a evocar una vez más el misterio de esta fraternidad; misterio insondable, porque se identifica propiamente, aunque sólo en un determinado aspecto, con la totalidad de la existencia humana.

Tan sólo en la fraternidad el hombre se encuentra realmente con el hombre en cuanto tal, porque un mal encuentro priva siempre a una persona de captar dimensiones esenciales en la otra persona, cegándola para que no vea tales dimensiones. Ahora bien, el hombre, en último término es un misterio; mejor dicho, es *el* misterio. Porque el hombre no llega a ser él mismo sino cuando, con apertura ilimitada, se abandona libremente —como pregunta infinita— en manos del misterio inabarcable al que llama-

mos Dios. Y se abandona con confianza y amor. Así que el misterio del hombre se halla condicionado por el misterio de Dios y fundamentado en El, a quien últimamente se puede experimentar no por un conocimiento que quiera hacer conquistas teóricas, sino tan sólo en el milagro del amor. Este hombre tiene que ocuparse, en el amor al prójimo, de este otro hombre. Este amor al prójimo hace que la persona que ama se entregue a la otra persona no sólo en cuanto a esta o aquella propiedad perceptible y manipulable (la utilidad, el rendimiento objetivo, lo vitalmente agradable, lo estéticamente encantador, etc.), sino en su totalidad, como «sujeto», con toda su magnitud imposible de abarcar con la mirada, con la amplitud sin límites de una conciencia y una libertad indeslindables, con su decisión de abandonarse en Dios. Y este amor al prójimo acepta también al otro como este sujeto concreto que es, incalculablemente misterioso. El amor al prójimo es la interpenetración mutua de dos de estos misterios, en los que está presente el misterio por excelencia —Dios—, que consiguientemente hace en definitiva irreconocibles todos los límites entre esos dos sujetos, ya que al menos lo que denominamos cristianamente «gracia» hace que Dios mismo, como tal, sea el destino interno del sujeto finito, y de este modo llega Dios a ser un destino interno en el intercambio

de los dos sujetos por medio del amor al prójimo, por medio de la fraternidad.

Ahora, a este elogio casi patético y encarecido del amor al prójimo hay que añadir en seguida algo que es originalmente cristiano, algo que resulta extraño. Hay o, por lo menos, es concebible que se desarrollen antropologías sublimes y que además se consideren a sí mismas como caminos hacia la perfección humana, en las que acontecen parecidos encuentros de dos infinitudes misteriosas dentro del misterio infinito por excelencia —llamado Dios— y que tal vez se denominan «amor al prójimo» o que alcanzan tal amor al prójimo en su auténtica y sublime esencia. Pero tales antropologías, como caminos de vida, estarán siempre en peligro de entender esa intercomunicación completa de dos misterios infinitos, ese beso de dos eternidades, como algo que, para la vida normal de las personas corrientes, significa tan sólo un pequeño ejercicio preparatorio que, como tal, puede volver a ser dejado de lado por el Señor de la historia.

Una antropología de esta índole, emprendida por cuenta propia, se atreverá a pensar —comprensiblemente— que aquello a lo que ella tiende y ensalza con énfasis es un acontecimiento que se ha producido en unos cuantos santos, héroes, sabios sublimes, gurus y místicos, mientras que las personas corrientes —muchas, demasiadas— se quedan rezagadas deses-

peradamente. Parece que una antropología «sublime» está condenada forzosamente a ser para una clase selecta. Parece que, en lugar de esa sublime fraternidad de sujetos infinitos, para las personas normales no queda más que la despotenciada fraternidad de una decorosa convivencia mutua en la que las personas únicamente se comuniquen en tal o cual esfera determinada de lo útil y, en alguna medida, de lo agradable, pero no en su infinito ser de sujetos. Esto es comprensible, porque tal antropología autónoma de fraternidad sublime cuenta únicamente con las posibilidades del hombre limitado, y no con el poder de la gracia de Dios y de su autocomunicación, la cual realmente puede hacer que las posibilidades infinitas se conviertan en realidades plenas.

La antropología de la fraternidad cristiana sabe hacerlo mejor. Tiene el inverosímil coraje de afirmar acerca del hombre la más inverosímil sublimidad y de exigírsela como posible, sin caer en el «elitismo». La teología cristiana de la fraternidad está convencida de que esta fraternidad de la comunicación infinita de dos subjetividades ilimitadas, abarcada y sustentada por el misterio absoluto del Dios infinito, puede darse en todos los que son personas. Y está convencida de que tal fraternidad es una tarea posible para todos, y de que es incluso una tarea santa y exigida inexorablemente y, por tanto, exigida también al promedio normal

de los hombres, a los que llevan penosamente su vida y cuyos horizontes parecen horriblemente estrechos y parecen estar impulsados únicamente por la angustiosa y mezquina solicitud por su propia vida. La antropología cristiana no excluye tampoco a éstos; tiene el inverosímil optimismo de que también en ellos puede acontecer aquel amor, y tiene que acontecer y de hecho acontece: ese amor que la más sublime antropología ensalza y jamás puede sondear.

Cuando se contempla lo que, según la sensibilidad humana, es a menudo una masa tan horriblemente burda de personas cuya corriente se arrastra con fatiga y torpor a través de la historia, entonces podría uno pensar con verdadera resignación y escepticismo que en ese fango de egoísmo y tosquedad se dará rarísimas veces, si es que se da alguna vez, el milagro de ese amor sublime. Pero el cristianismo está convencido (prescindimos aquí de la cuestión de los niños que mueren antes del uso de razón y de otros casos que se pueden subsumir en éste, porque en definitiva no sabemos ni necesitamos saber nada acerca de esta cuestión) el cristianismo, decíamos, está convencido de que en cada una de esas personas «adoceadas», entre las que también nos contamos nosotros, se da el acontecimiento insondable de semejante amor, a no ser que la persona se

haya perdido, sencillamente, por su propia y personal culpa.

Este optimismo cristiano, opuesto a la arrogancia de todos cuantos creen constituir una «élite», tal vez no ha reflexionado hasta ahora suficientemente acerca de cómo puede producirse ese milagro en una persona corriente, porque se ha considerado con demasiada frecuencia la cuestión de la salvación de los hombres con ayuda de modos legalistas de pensar, creyendo que la salvación y la perdición acaecían por el cumplimiento de unos cuantos mandamientos particulares, cumplimiento que propiamente tiene poco que ver con esta consecución del amor supremo: del amor supremo de unos con otros y con Dios. Ahora bien, este optimismo cristiano puede y debe oponerse a la idea de la «clase selecta» en la conciencia de fe del cristianismo, aunque dicho optimismo no sepa demasiado cómo se puede representar como posible lo que él, lleno de confianza, afirma.

Pero se puede reflexionar también sobre algunas cosas que, al menos remotamente, nos permitan comprender que en nuestra vida cotidiana, que aparentemente sólo es insípida y mísera, puede acontecer entre nosotros —pobres burgueses— ese milagro de amor inmenso. Tal milagro tiene que ser, desde luego, un acto de libertad consciente, pero no por ello es preciso que el hombre lo realice de manera explícita y reflexiva y que lo acompañe de esos

conceptos inevitablemente patéticos que nosotros hemos utilizado aquí inevitablemente, claro que sin llegar con ello a la realidad, que siempre es mayor y más honda que todo cuanto pueda decirse con tan enfáticas palabras.

Es perfectamente comprensible, por lo demás, que aun en la vida más mediocre haya instantes que permitan (no de un modo reflejo, pero no por ello menos real) la presencia de semejante amor. Incluso en el transcurso de la más vulgar de las vidas burguesas, absorta en las preocupaciones de la vida cotidiana (entre las que se cuentan también nuestras actividades culturales), de uno u otro modo siempre se dan esos instantes en los que, en cierta manera, se interrumpe ese tipo de ajeteo; se producen grietas y aberturas que permiten vislumbrar un aparente vacío (el infinito, en realidad); lo único que en apariencia es real se convierte en punto de partida y marco de referencia para la mirada —perdida en ese infinito— de la conciencia y de la libertad; y deja de existir aquello de lo que exclusivamente se ocupa el hombre «sensato y realista». Y lo que es aún más importante: probablemente en toda vida humana se dan de vez en cuando momentos en los que el razonable amor a lo cotidiano, que apenas puede distinguirse de un «sensato» egoísmo, se ve de pronto frente a la alternativa de amar sin esperar correspondencia, de confiar ciegamente, de arriesgarse a algo que apa-

rentemente no es más que una aventura absurda y que no puede producir beneficio alguno.

En tales momentos la libertad del hombre se ve ante la siguiente alternativa: o se es prudentemente cobarde y se echa atrás y no se arriesga o, de lo contrario, con atrevida confianza (lo cual es aparentemente absurdo y, sin embargo —¡oh milagro!—, ocurre a veces), se arriesga uno, sin seguridad de ningún tipo, a amar de veras, en el auténtico sentido de la palabra. Entonces ya no hay terreno alguno cuya firmeza pueda comprobarse previamente; la libertad se arriesga más de lo que una fría y calculadora sensatez podría aprobar: se arriesga a sí misma y arriesga al propio sujeto, cayendo en lo insondable, en lo ilimitado, en donde habita Dios, a quien, en último término, sólo se puede experimentar en esa caída sin fondo. Naturalmente, esa libertad, en su caída en picado al misterio insondable de Dios, no piensa ni por un momento en sí misma; porque, evidentemente, esa caída, en definitiva, es originada, posibilitada e iniciada por lo que denominamos la «gracia de Dios», que es lo único que proporciona gratuitamente la libertad necesaria para dar ese salto incondicional. Pero todo ello no cambia en absoluto el hecho de que semejante milagro de libertad y amor infinitos y, consiguientemente, de fraternidad, pueda acontecer en medio de la vulgaridad de la vida cotidiana. Puede que en este punto la «rampa

de lanzamiento» (si se nos permite llamarlo así) sea demasiado exigua y apenas se destaque sobre la trivialidad de lo cotidiano. Pero estas pequeñeces (en términos bíblicos, el vaso de agua al sediento), como la palabra de aliento pronunciada junto al lecho del enfermo, la renuncia a una pequeña y mezquina ventaja, incluso frente a aquel cuyo egoísmo le hace a uno enfurecerse, y otras mil insignificancias de la vida diaria pueden constituir la modesta aportación a través de la cual se haga efectivo el auténtico carácter de la fraternidad desinteresada, que es la verdadera proeza de la vida.

La fe cristiana tiene el convencimiento de que únicamente el amor a Dios y al hombre —que es más que un mandamiento y que el ejercicio de un deber— conduce al hombre a la salvación; que ese amor constituye la totalidad de la Ley y los Profetas; que puede darse incluso en la humildad de una rutinaria cotidianidad, en la cual —y de un modo perfectamente inadvertido— puede incluso tener lugar aquella suprema renuncia y entrega a Dios que nos permite participar en la última y definitiva proeza de Jesús en la cruz. La fraternidad, que se sustenta y se realiza en el amor a Dios, es lo más elevado que pueda darse. Y esta suprema elevación es la posibilidad que se ofrece a todo ser humano.