

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
François Lestang <i>Ser Padre de todos. El proyecto de Dios según la Carta a los Efesios</i>	7
Rémi Brague Un único Dios – Un solo Salvador	17
Jean- Pierre Batut Unicidad de Dios y Paternidad divina	29
Magnus Lerch Cuando nada falta sin Dios. La indiferencia religiosa. como desafío a la teología sistemática	45

PERSPECTIVAS

Cardenal Angelo Scola ¿Qué futuro para los cristianos?	67
Luis Baliña Naturaleza en tiempos de Fratelli tutti	77
Alberto Espezel Las series danesas. <i>After virtue?</i>	81

Números del Año 2021

- Dios
- Las lágrimas
- Las mediaciones

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 395257 Impreso en Argentina -
Printed in Argentina

Suscripción 2021

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 1500.-; Extranjero: U\$ 50.-

Estudiantes: \$ 900.- Número suelto: \$ 600.-

Sánchez de Bustamante 2662 - 2° A (1425) - Bs. As. - Tel. 4801-7335

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 2000.-

Editorial

—

Dios Padre

El Padre es puro don subsistente al Hijo y al Espíritu. Eterno manantial, pura actualidad, fuente del Hijo y del Espíritu, manantial que nunca comenzó ni ha dejado ni deja de manar.

En la eterna y simultánea generación del Hijo y espiración del Espíritu, el Padre abre espacio a las otras dos personas trinitarias. Nunca engendra el Padre al Hijo sin espirar al mismo tiempo al Espíritu: genera siempre en el Espíritu.

El Padre es entrega, puro don de amor, puro acto que se dona, y en su entrega, relación subsistente (o subsistencia relacional), muestra su identidad hacia el Hijo y el Espíritu en una mutua reciprocidad. La identidad y alteridad de las personas se articulan en la recíproca relación de Padre, Hijo y Espíritu.

El Padre es sin origen, aunque existe eternamente en una recíproca relación (también receptiva) ante el Hijo y el Espíritu. Nunca existió el Padre sin el Hijo y sin el Espíritu. El orden de las personas trinitarias (*taxis*) no es cronológico sino lógico y ontológico, si así podemos expresarnos hablando de Dios, que es acto puro, ser simple, existencia más allá de todo lo creado.

Al interior de Dios hay una fecundidad y plenitud de vida de amor interpersonal. No necesita del mundo para ser Dios: lo crea libremente por amor. El mundo resulta de una libre decisión del Dios unitrino de participarse, de donarse por amor.

A su vez, el Padre es fuente y principio de todo ser creado, de toda creación (hombre y mujer, mundo angélico, mundo animal, cosmos) en el Hijo y en el Espíritu. La creación se atribuye especialmente al Padre, por ser éste origen sin origen, sin desmedro de que ella sea también realizada en el Hijo y en el Espíritu, obra *ad extra* del Dios unitrino.

Dios Hijo

Dios es Padre del Hijo unigénito, único, que existe *en recepción* del Padre: toda su persona subsistente es don recibido del Padre en el Espíritu.

Recepción como aceptación, reconocimiento, escucha y agradecimiento al Padre.

En el don aceptado de su persona recibe y obtiene su alteridad, su identidad: el ser figura, imagen, palabra y expresión del Padre en el Espíritu. Todo lo que el Hijo tiene y es, ha sido recibido y donado por el Padre en el mutuo Espíritu. Nunca existió el Hijo antes o sin el Espíritu: siempre recibió su identidad y subsistencia en el Espíritu, de modo que también recibe el poder co-espírar desde siempre (eternamente) el Espíritu.

A su vez, el Hijo (*filiatio*) se devuelve al Padre en disponibilidad, gratitud y entrega, y en la mutua comunicación y espiración del Espíritu.

El mundo es creado libremente en el Hijo (el Otro), según su prototipo. El es nuestro lugar filial en el interior de la vida de las personas trinitarias. En el Hijo y su Espíritu decimos y clamamos *Abbá*, Padre. Y en el Hijo nos recibimos y agradecemos al Padre. La venida del Hijo al mundo se dirige justamente a que recuperemos nuestra filiación (adoptiva: *'uiothesía*) en El, que pasemos de huérfanos en Adán a hijos en el Hijo.

Dios Espíritu Santo

El Espíritu Santo también es recepción y *glorificación* agradecida, lazo de amor del Padre y del Hijo, que asegura su identidad y diferencia. La vida interpersonal trinitaria es siempre perfecta actualidad y plenitud de ser.

El Espíritu es vínculo que une, es causa y también es resultado, origen y fruto del amor interpersonal del Padre y el Hijo, como tercero vinculante y necesario, co-amado, *condilectus*.

A su vez, y también como el Hijo, el Espíritu se encuentra abierto en disponibilidad a su envío, libre *missio* al mundo y a la historia, al hombre, a participar tanto en la creación como en la salvación y en la consumación en Dios. En nosotros clama y guía en Cristo hacia el Padre y nos hace participar de la filiación adoptiva y obra la gracia creada. Es agente de nuestra entrada en la filiación, para pasar, como dijimos, de huérfanos a hijos.

El Padre es origen, el Hijo es término, el Espíritu Santo es centro. El Padre es donación, el Hijo es recepción, el Espíritu Santo es comunión. El Padre es el amante, el Hijo es el amado, el Espíritu Santo es el amor. Este gran misterio se nos ha revelado gratuitamente, inmerecidamente. Y llevamos este tesoro en vasijas de barro.

Creación y Salvación

El Dios unitrino es eterna comunión interpersonal de amor, que se participa libremente (no por necesidad: Plotino, Hegel) en la creación y salvación del hombre. Dios crea libremente al hombre dándole su aliento vital (Gn 2,7), poniéndolo en el ser y en la historia, en la que El ejerce su presencia y provi-dencia creadora y salvadora.

Dios es origen de toda identidad de la creatura, de toda libertad, de todo logos, de toda meta y consumación del varón y la mujer. El asume el riesgo de la libertad, del pecado del hombre y del ángel, del mal. Dios es el sostén providente y permanente de la creación hacia su consumación y plenitud en Dios. Las libres misiones (envíos) trinitarias del Hijo y del Espíritu al tiempo y al espacio, a la historia, al mundo, se dirigen a que el hombre viva y reciba su nueva filiación en el Hijo hacia el Padre en el Espíritu (*Abbá*: Rom 8,15; Gal 4,6).

Todo se dirige finalmente a la libre consumación del mundo por Cristo en el Espíritu hacia Dios Padre. Entonces Dios será todo en todos (1 Co 15,28).

La Trinidad en la conciencia de los fieles

La revelación de Jesucristo culmina en la Trinidad, el misterio mismo de Dios. Por el Hijo hecho carne tenemos noticia y experiencia del amor eterno, subsistente, que es uno y trino en la comunión de personas. No obstante, todavía sigue vigente la pregunta que formuló Karl Rahner hacia la mitad del siglo XX: ¿creen los fieles efectivamente en la Trinidad, o el Dios al que invocan es básicamente *una* persona, a saber, el Padre? ¿cuánto cambiaría la vida de los cristianos sin el dogma de la Trinidad?

Estas preguntas nos obligan a volver la mirada al misterio más grande de todos, el inasible, el de un Dios que no es uno al modo judío, ni trino al modo pagano, sino que es uno y trino de un modo nuevo, inaudito. Uno en esencia y trino en personas. Ofrecemos este número dedicado a Dios como un aporte a la maduración trinitaria de la conciencia cristiana, que ciertamente necesita razones pero que depende mucho más de la oración. En efecto, es en el trato asiduo con las personas divinas que ellas nos abren el misterio de su comunión. Sólo el Espíritu Santo puede introducirnos en la verdad total (cf. Jn 16,13).

Quisiéramos también llamar la atención sobre el “único necesario”. Décadas atrás la existencia o inexistencia de Dios podía dar lugar a debates acalorados, pero en los tiempos que corren la cuestión de Dios ya no se percibe como algo decisivo en la cosmovisión de cada persona. En este nuevo escenario creemos importante mantener vigente la pregunta por Dios que, si bien nunca desaparece del todo, está con frecuencia relegada a un segundo o tercer plano.

Presentamos ahora brevemente el contenido de este cuaderno. Para empezar, el biblista François Lestang estudia el fundamento divino de la paternidad humana desde Efesios 3,14-15. En segundo lugar, Jean-Pierre Batut, obispo de Blois, medita sobre la unicidad de Dios y la paternidad divina, lo cual significa aventurarse en el misterio mismo del Dios unitrino, que es uno pero no solitario. Por su parte, Rémi Brague intenta distinguir –como en otras ocasiones– lo propio de Dios según se trate del cristianismo, del judaísmo o del islam. Su propósito es conjurar el “espectro” de los tres monoteísmos que recorre el mundo ofreciendo una imagen monocorde, y por ende errónea, de las tres grandes religiones abrahámicas. Luego, desde Colonia (Alemania), Magnus Lerch reflexiona sobre el fenómeno contemporáneo de la indiferencia religiosa. El artículo muestra que el progreso secular no explica suficientemente el olvido de Dios, e invita a pensar una respuesta desde la teología sistemática.

En la sección *Perspectivas* el lector encontrará tres contribuciones. La primera es del cardenal Angelo Scola, que traza un panorama sobre el presente y el futuro de la Iglesia. La segunda y la tercera pertenecen a miembros de nuestro Consejo. Mientras que Luis Baliña lee la encíclica *Fratelli tutti* como una oportunidad para repensar la naturaleza de manera menos unívoca, Alberto Espezel comenta las series danesas destacando elementos reveladores de una cultura nórdica cada vez más secularizada.

Ser Padre de todos

El proyecto de Dios según la *Carta a los Efesios*

—
François Lestang *

“Señor, muéstranos al Padre, y nos basta”,¹ exclama el apóstol Felipe (Jn 14,8). Si se quiere contemplar al Padre en las cartas paulinas, conviene dirigirse a *Efesios*, que en seis capítulos ofrece más apariciones del término *pater* aplicado a Dios² que la larga *Carta a los Romanos*. Además, presenta la peculiaridad de ser la única del corpus que menciona al Padre en su saludo final: “Llegue a todos los hermanos la paz, el amor y la fe, que proceden de Dios, el Padre, y del Señor Jesucristo. La gracia permanezca con todos los que aman a nuestro Señor Jesucristo con un amor incorruptible” (Ef 6,23-24). Finalmente, invita a la investigación cuando uno lee que Dios es “Padre glorioso” (Ef 1,17), que es “Padre de todos, sobre todos, por todos y en todos” (Ef 4,6), o cuando el “Pablo” de *Efesios* concluye la primera parte de su carta escribiendo: “Doblo mis rodillas ante el Padre (*pros ton patera*), de quien toda la familia (pasa *patria*) recibe su nombre, en el cielo y en la tierra” (Ef 3,14-15).

Para contemplar al Padre en su plan de “adopción filial” (Ef 1,5), de “recapitular todo en Cristo, tanto lo que está en el cielo como en la tierra” (Ef 1,10), emezaremos por estudiar lo que se nos dice sobre la relación entre el Padre y el Hijo, y luego veremos qué implica para los creyentes su adopción filial. Entonces seremos capaces de comprender lo que puede significar el nombramiento de toda *patria* según el *pater*, en el seno de una teología marcada por lo que Chantal Reynier llama elegantemente “escatología del

*Nacido en 1965, es sacerdote del Instituto Chemin Neuf, profesor de Nuevo Testamento en la Université Catholique de Lyon y formador en el Institut de Théologie des Dombes..

¹ Salvo indicación en contrario, las traducciones bíblicas proceden de la *Nouvelle Bible Segond* (Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle 2002).

² Todas las cartas paulinas mencionan a Dios Padre en su saludo, hasta tres veces para Gálatas. En el conjunto de cartas, Dios es descrito como *pater* 7 veces en Efesios, comparado con sólo 4 en 2 Corintios, 3 en Romanos, Colosenses o 1 Tesalonicenses, 2 en 1 Corintios y Filipenses, 1 vez en 2 Tesalonicenses y nunca en 1 y 2 Timoteo, Tito y Filemón. Jesús es descrito como “su Hijo” 4 veces en Gálatas, 3 veces en Romanos y 1 vez en 1 Corintios y 1 Tesalonicenses. En cuanto a la expresión “Hijo de Dios” aplicada a Jesús, sólo aparece en Gálatas 2,20 y Efesios 4,13. Se puede medir así la importancia de la presencia de Dios como *pater* en la Carta a los Efesios.

crecimiento”.³ Una última palabra antes de emprender nuestro recorrido: con muchos investigadores,⁴ consideramos que la *Carta a los Efesios*, obra maestra de la teología paulina, no es de la mano del apóstol sino de uno de sus discípulos, quien ofrece en esta presentación del misterio de la voluntad del Padre (ver Ef 1,9) muchas razones para “celebrar la gloria de su gracia” (Ef 1,6).

1. “Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo” (1,3)

1.1 Jesús y su Padre: aquel a quien le rezaba

Después del saludo inicial, la carta comienza con una bendición que se desplaza, rebotando de relativo en relativo para formar una sola oración, desde el versículo 3 al 14, en alabanza al Dios y Padre de Jesús. No es una plegaria, pues no se dirige directamente al Padre, sino como una invitación a que “nosotros” y “ustedes” podamos prepararnos para la alabanza, para la bendición.

Esta designación de Dios como Padre, que no está ausente de la revelación profética (cf. Is 63), constituye un punto central del mensaje de Jesús. Tanto la *Carta a los Gálatas* como la *Carta a los Romanos* afirman que el Espíritu de Dios clama a Dios en los creyentes llamándolo *abbá* (Gal 4,6; Rm 8,15), la misma palabra que Marcos pone en labios de Jesús en Getsemaní (Mc 14,35). Como sabemos, cuando los discípulos le piden a Jesús que les enseñe a orar, él los orienta al Padre (Lc 11,1s), que ve en lo secreto (cf. Mt 6).

Como en las otras cartas del corpus paulino, *Efesios* no nos relata ningún episodio de la vida de Jesús, sino que se concentra en el misterio pascual de la muerte, la resurrección y la ascensión. Pero la disposición general de la carta, que comienza con la bendición del Padre y termina pidiendo al Padre paz y amor, deja en claro que es al Padre, tanto para Jesús como para los creyentes, a quien se puede llamar en la prueba, aquel que nos recibe, aquel a quien de ahora en adelante “tenemos acceso” (Ef 2,18).

1.2 El Padre y su Hijo: obra de salvación en la resurrección

Como en todo el corpus paulino, el acento no está puesto en la encarnación del Hijo⁵ sino en la Pasión y la Resurrección. Pero incluso en este

³ “La era inaugurada por Cristo es la última. Pasamos de una escatología concebida como fin a una escatología de continuo crecimiento” (Chantal Reynier, *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens*; Lectio Divina 149; Paris, Cerf 1992, p. 227).

⁴ Como Jean-Noël Aletti sj, Edouard Cothenet, Romano Penna, Michel Quesnel o Benoît Standaert osb; contrariamente a ellos, Chantal Reynier opta por la autenticidad paulina.

⁵ Cabría preguntarse si el envío del Hijo mencionado en Gálatas 4,4 tiene como referencia la

misterio, si bien se menciona la cruz, así como la sangre derramada, la única acción del Padre a favor de su Hijo que se menciona es la de la resurrección: “la extraordinaria grandeza del poder con que él obra en nosotros, los creyentes, por la eficacia de su fuerza. Este es el mismo poder que Dios manifestó en Cristo, cuando lo resucitó de entre los muertos y lo hizo sentar a su derecha en el cielo, elevándolo por encima de todo Principado, Potestad, Poder y Dominación, y de cualquier otra dignidad que pueda mencionarse tanto en este mundo como en el futuro” (Ef 1,19-21). Lo que manifiesta el Padre es que Él da la vida, pero no una vida cualquiera sino aquella inscrita en la bendición inaugural: los “lugares celestiales”. Su obra es, por tanto, más redentora y escatológica que la creación: si hay una creación, ella queda relevada por la “nueva creación” (cf. Gal 6,15; 2 Cor 5,20).

1.3 El proyecto del Padre en el Hijo: adopción filial y recapitulación

Un elemento recurrente de la larga bendición dirigida al Padre que inaugura la *Carta a los Efesios* es el lugar que se le da al Hijo, por la repetición de la expresión “en él/en quien” (*en auto/en hô*) (Ef 1,4.6.7.9.11.13). La principal designación de Jesús en la carta es la de “ungido” (*christos*⁶), que evoca su misión; es llamado una sola vez “Hijo de Dios” (4,13), y una vez “amado” (1,6: *en tô agapêtô*), lo cual puede evocar la figura de Isaac dado que así se lo designa en Génesis 22,2: *labe ton huion ton agapêton*. El papel del Hijo es fundamental para llevar a cabo el proyecto de quien es designado como Padre, es decir, asociar a muchos creyentes a esta filiación, entendida como adopción filial (Ef 1,5; cf. Gal 4 ,5 y Rm 8,15,23; 9,4), término exclusivamente paulino. Este proyecto de asociación con la filiación del Único y de compartir la herencia señala la “riqueza de la compasión” (Ef 2,4) del Padre que da vida a los creyentes, otrora muertos por sus pecados. La *Carta a los Efesios*, en la línea de la *Carta a los Colosenses*, extiende el designio de Dios a toda la creación mediante el verbo “recapitular” (*anakephalaioô*); pero, contrariamente a lo que dice san Ireneo,⁷ el proyecto de recapitulación no está cumplido sino en marcha, en la

Encarnación o la Pasión. La liturgia católica romana usa este versículo para el 25 de diciembre y el 1 de enero, pero probablemente llevando el texto más allá del contexto del contexto paulino, que solo quiere conocer a Jesús y a Jesús crucificado (ver Gálatas 3,1; 6,14). Surgen preguntas similares acerca de la alabanza a Cristo presentada en Filipenses 2,6-11, que probablemente no trata de la preexistencia del Hijo. Cf. Camille Focant, «La portée de la formule *to einai isa theo* en Ph 2.6», *New Testament Studies* 62 (2016) pp. 278-288.

⁶ El nombre propio de Jesús aparece 19 veces, casi siempre referido como “Señor” o “Cristo” (excepto en 4.21). El adjetivo sustantivo *christos* aparece 46 veces, 28 veces precedido por el artículo y 17 veces asociado con Jesús. Tenemos 10 veces el orden “Cristo Jesús” y 7 veces el orden “Jesucristo”.

⁷ Las palabras “recapitulación” y “recapitular” aparecen 51 veces en *Adversus haereses*, especialmente en los libros III (16 veces) y V (26 veces). Por ejemplo: “Cuando se encarnó y se hizo

lógica de una “escatología del crecimiento” que no concierne sólo a los creyentes, sino a todos el universo creado, que será puesto bajo un solo jefe, Cristo, cabeza de la Iglesia (cf. Col 1,18-20). Así es como los creyentes, “creados en Jesucristo para las buenas obras” (Ef 2,10), deben “mostrar en los tiempos venideros las riquezas sobreabundantes de la gracia” del Padre. Es decir que la historia no está concluida, sino que supone por el contrario un compromiso de los creyentes, y que el efecto cósmico de la recapitulación se sitúa también en un “tiempo por venir”, aunque ya iniciado.

2. “Imitad a Dios, como hijos amados” (5,1)

2.1 ¿Imitar al Padre?

En sus cartas a las comunidades que fundó, Pablo insta a que lo imiten a él y a quienes se comportan como él, testigos de la Cruz de Cristo. Así escribió a los corintios: “Les advierto como mis amados hijos. Porque, aunque tengan diez mil preceptores en Cristo, no tienen muchos padres: soy yo el que los ha engendrado en Cristo Jesús, mediante la predicación de la Buena Noticia. Les ruego, por lo tanto, que sigan mi ejemplo” (1 Cor 4,14-16; cf. 1 Cor 11,1; Gal 4,12; Flp 3,17; 1 Tes 1,6). La imitación⁸ permite el crecimiento de la comunidad en una etapa fundacional: habiendo sido engendrados en la vida del Evangelio, necesitan modelos para saber comportarse “en Cristo”, y esto es lo que propone Pablo a través de su ejemplo. Así los “niños” serán como su “padre”, el que les anunció el Evangelio y los introdujo por la fe en el “ahora” de la nueva creación, pero que también los trata como una “nodriza” (1 Tes 2,7), que sufre nuevamente por ellos los dolores del parto (Gal 4,19). En otras palabras, el modelo paulino incluye rasgos tanto femeninos como masculinos.

Quizás nos sorprenda leer en las exhortaciones de la segunda parte de la *Carta a los Efesios*: “Por el contrario, sean mutuamente buenos y compasivos, perdonándose los unos a los otros como Dios los ha perdonado en Cristo. Traten de imitar a Dios, como hijos suyos muy queridos. Practiquen el amor, a ejemplo de Cristo, que nos amó y se entregó por nosotros, como ofrenda y sacrificio agradable a Dios” (Ef 4,32-5,2). Ya no se trata de imitar a Pablo, cuya

hombre, recapituló en sí mismo la larga historia de los hombres y nos dio la salvación en forma abreviada, de modo que lo que habíamos perdido en Adán, es decir, ser a imagen y semejanza de Dios, lo recuperamos en Cristo Jesús” (III, 17). (Sources Chrétiennes 210-211; Paris, Cerf 1974).

⁸ Tomamos la mimesis paulina en un sentido positivo, más cercano a Aristóteles que a Platón. Véase el análisis de Jo-Ann A. Brant, “The place of mimesis in Paul’s thought” *Studies in Religion/Sciences religieuses* 22 (1993) 286-300.

figura en adelante se reduce a la del “prisionero de Cristo Jesús” (Ef 3,1; cf. 4,1) portador de una comprensión particular del “misterio escondido desde siempre en Dios, el creador de todo” (Ef 3,9).

Imitar al Padre a quien nunca hemos visto es compartir sus rasgos de comportamiento percibidos. Aquí la imitación consiste principalmente en el perdón, con el verbo *charizomai*. Se trata de conceder la gracia como el Padre, cuya gracia abre a una vida de resurrección con Cristo (cf. Ef 2, 4-6), pero también de amarnos como Él nos amó, asociándonos a su Hijo.

2.2 La obra del Padre a favor de los creyentes

Estar con Cristo es, de hecho, gozar del mismo favor del Padre. Fue resucitado de entre los muertos y el Padre lo hizo sentar en los lugares celestiales (Ef 1,19-21). Los creyentes también pueden confesar: “Por el gran amor con que nos amó, a nosotros, que estábamos muertos a causa de nuestros pecados, nos hizo vivir con Cristo; es por gracia que ustedes han sido salvados. Él nos resucitó juntos (*sunegirein*) y nos hizo sentar juntos (*sunekathisen*) en los lugares celestiales, en Jesucristo” (Ef 2,4b-6). Esta asociación con Cristo, marcada por el prefijo verbal *sun* (con), muestra la realización del proyecto de adopción filial: el favor de la vida dado al Hijo es el mismo que aquel dado a los hijos. Pero esta asociación no se detiene ahí, ya que se extiende a las categorías étnicas, para trascenderlas, para asociarlas en adelante con el mismo culto ofrecido al Padre, para “celebrar la gloria de su gracia” (Ef 1, 6).

2.3 Judíos y no judíos en la misma filiación, en la misma oración

La bendición inicial, después de exponer el proyecto de recapitulación en Cristo, continúa distinguiendo entre “nosotros” y “ustedes” (Ef 1,11-13), entre los que “de antemano han puesto [su] esperanza en Cristo” y los que, habiendo oído el Evangelio, han “llegado a la fe”. La distinción es ciertamente temporal, pero también étnica, ya que designa por un lado a los hijos de Israel y por otro a las naciones. La obra de paz de Cristo, según el plan del Padre, reconcilia a unos y a otros con Dios (Ef 2,16) y así, de ahora en adelante, “por medio de él, ambos tenemos acceso al Padre por un mismo Espíritu” (Ef 2,18). Este acceso al Padre es de tipo cultural, como se especifica al final del capítulo 2, donde se habla del “santuario santo” (*naon hagion*) y de la “morada de Dios” (*katoiketerion tou Theou*) que son los creyentes. El Padre es aquel hacia quien va la oración común de los creyentes judíos y de los creyentes de las naciones, estos últimos asociados con los primeros, según el misterio revelado en el capítulo 3: “Los no judíos tienen la misma herencia (*sugkléronoma*), somos un solo cuerpo (*sussôma*) y participamos de la misma promesa (*summetocha tês*

epaggelias), en Jesucristo, por medio de la buena noticia” (Ef 3,6). La obra del Padre, realizada en los que creen en su Hijo, es compartir la herencia, formar parte de un solo cuerpo, es decir, la Iglesia, y recibir la misma promesa. Nótese que el uso repetido del prefijo *sun* indica claramente que en *Efesios* no se trata de fundar “un solo pueblo”, sino más bien de “crear un hombre nuevo” en el que la identidad judía o la identidad no judía no queden suprimidas sino más bien asociadas,⁹ en la misma gracia filial, en la misma intimidad con el Padre. La dimensión escatológica es, de nuevo, preponderante en relación con las distinciones relativas a la creación y a la historia. Esto es lo que permite ampliar aún más la visión, considerando cómo el proyecto de recapitulación del Padre se dirige a toda *patria*, que “recibe su nombre” (Ef 3,15) de Él, el “Padre de todos” (4,6).

3. “Un Dios, Padre de todos” (Efesios 4,6)

3.1 Un antiguo tema helenístico

Después de exhortar a los creyentes a mantener la unidad (*henotés*) dada por el Espíritu a los creyentes, la *Carta a los Efesios* enumera siete elementos que son “únicos” (*heis-mia-hen*): el Cuerpo, el Espíritu, la esperanza, el Señor, la fe, el bautismo, el Padre. Partiendo del cuerpo que es la Iglesia (cf. Ef 1,22-23), la lista culmina con el Padre, llamado “un solo Dios y Padre de todos” (*pater pantôn*), que está sobre todos, para todos y en todos” (Ef 4,6). Como escribe Jean Noël Aletti: “El interés de la progresión de los vv. 4-6 es mostrar cómo Pablo parte de la Iglesia para llegar a una afirmación sobre lo creado: del *eschaton* se remonta al *prôton*. En otras palabras, dado que la Iglesia, como *nueva humanidad*, vive realmente lo que es, ella puede comprender y decir mejor cómo Dios es el creador”.¹⁰

¿Cómo entender esta expresión de una paternidad universal que es al mismo tiempo superioridad e interioridad? ¿Se trata de un origen omnipresente que deja huella en todas las realidades generadas? Desde Homero y Hesíodo, la mitología griega sabe afirmar de Zeus, dios supremo del panteón, que es “padre de los hombres y los dioses” (*Odisea* I,28). Después de poetas y autores trágicos, muchos filósofos griegos han retomado esta afirmación, desde

⁹ En nuestra opinión, así es como se debe leer Gálatas 3,28 sobre el significado de “ni judío ni griego”. Sobre la paradójica unión de creyentes de origen judío y pagano, cf. Jean-Noël Aletti, «Les difficultés ecclésiologiques de la Lettre aux Éphésiens. De quelques suggestions», *Biblica* 85.4 (2004) 457-474, spécialement pp. 465-667.

¹⁰ Jean-Noël Aletti, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens* (Études bibliques. Nouvelle série 42; Paris, Gabalda 2001) p. 213.

Pitágoras y Platón hasta Filón de Alejandría, incluidos los estoicos, considerando al dios alabado como origen universal y soberano.¹¹ Pero en nuestra carta, que confiesa a Dios como “el creador de todo” (Ef 3,7), el misterio revelado es que por medio del Cuerpo del Hijo, que tiene la vocación de recapitular todo, el Padre es “padre de todos”, sin caer en la inmanencia ni en el panteísmo: es único, el Padre de Jesús, en cuyo Cuerpo quiere reunir todo lo creado, en la tierra y en el cielo. Para decirlo de otra manera: *Efesios* pone más énfasis en el proyecto divino de ser “padre de todos” que en un origen común. La distinción entre Dios y las criaturas está marcada por el “sobre todo”, alejando así la comprensión del “en todos” como panteísmo, mientras que el “para todos” retoma la *patria* del cap. 3, tanto terrenal como celestial, nombrada por el Padre único, a quien ahora nos dirigimos.

3.2 Toda *patria* recibe su nombre de Él, en el cielo y en la tierra

Si la adopción filial de los creyentes les ha dado “acceso al Padre”, es para hablarle, para escuchar su voz, en una palabra, para rezar. Esto es lo que dice “Pablo” cuando escribe al final del capítulo 3: “Doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma su nombre toda familia (*pasa patria*) en el cielo y en la tierra”. ¿Cómo conviene entender el término *patria*? ¿Cómo se asocia el nombre del Padre con cada una de estas realidades?

Observemos primero que *patria*, aunque tiene la misma raíz que *pater*, no asume en el uso del idioma griego del comienzo de nuestra era el significado abstracto de “paternidad”, traducción elegida por la Biblia de Jerusalén y conservado por la Traducción Litúrgica de la Biblia, en seguimiento de la Vulgata. Todos los comentaristas recientes sobre *Efesios*¹² indican que esa traducción es inapropiada para el griego de la Septuaginta o de la Koiné. Además, cuando la carta llega a los consejos domésticos, en lo referido a los padres (*pateres* - Ef 6,4) no menciona para nada al Padre, sino sólo al Señor. Estamos lejos de la afirmación de Plutarco, “los padres son las efigies (*agalmata*) del Padre de todos, de Zeus” (*Fragmenta* 46), o de las declaraciones de Flavio Josefo diciendo que Dios toma en serio la causa de los padres humanos porque él mismo es “el padre de todas las razas de hombres” (AJ 4.262).

¹¹ Véase el grueso dossier preparado por George H. van Kooten, «The Divine Father of the Universe From the Presocratics to Celsus: The Graeco-Roman Background to the “Father of All” in Paul’s Letter to the Ephesians» dans: Felix Albrecht & Reinhard Feldmeier (ed.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in biblical narrative 18; Leiden, Brill 2014), pp. 293- 323.

¹² Con la excepción de F. F. Bruce (1984). El término abstracto *patrotés* parece tener su origen en la pluma de Basilio el Grande.

El término *patria*, bien atestiguado en la Biblia griega, designa allí grupos de individuos, sea que tengan un ancestro común (de ahí “familia”, “descendencia”, cf. Lc 2,4), o sea que compartan un territorio común (de ahí “patrias”, “naciones”; cf. Hch 3,25 citando Gn 12,3). Lo que complica la tarea del traductor de nuestro verso es que la *patria* debe ser tanto celestial como terrenal. También Chantal Reynier¹³ sugiere traducir por “configuración”, mientras que Jean-Noël Aletti¹⁴ prefiere mantener el término “familia”, para establecer el vínculo con la adopción filial mencionada anteriormente –ciertos textos rabinicos consideran a los ángeles como la “familia de arriba”.¹⁵

En la lógica de la recapitulación proyectada por el Padre, toda unidad parcial, sea en la tierra o en el cielo, se da como tal sólo por voluntad del Padre, que la nombró y la hizo ser. Como señala Jean-Noël Aletti, “al decir que es él quien nombra (y por lo tanto da existencia) a todos los seres, el texto rechaza elegantemente la idea de paternidad por generación”. Decir que toda *patria* “toma su nombre” (*onomazetai*) del Padre, implica que todas las diferencias pueden reconciliarse en Cristo, este Hijo de quien se ha dicho que está “sobre todo principado, sobre toda autoridad, sobre todo poder, sobre todo señorío, sobre todo nombre que se pueda pronunciar (*onomazomenou*)”.

Conclusión

Hacia el final de su primer capítulo, el autor de la *Carta a los Efesios* reza “para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, Padre glorioso (*ho pater tês doxês*), les dé un espíritu de sabiduría y revelación que les haga conocer” (Ef 1,17). La revelación dada por el Padre es ante todo su obra de gracia para con Cristo, a través de la resurrección y la entronización en el cielo. Nos gustaría saber más sobre la vida intratrinitaria, pero para eso tendríamos que escudriñar los escritos joánicos, especialmente el discurso posterior a la Última Cena (Jn 13-17).

¹³ Chantal Reynier, *L'épître aux Éphésiens* (CbNT 10; Paris, Cerf 2004) p. 122. En el mismo sentido, Ernest Best (1998) tradujo *patria* por «social grouping».

¹⁴ Aletti, *Éphésiens*, 193. También esa es la elección de Michel Bouttier [*Saint Paul aux Éphésiens* (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 9b; Genève, Labor et Fides 1991) p. 155], así como la de Lincoln (1990) y Hoehner (2010), mientras que Romano Penna (2001) prefiere *estirpe*, “linaje, descendencia”. En cuanto a van Kooten (ver nota 11), quien comienza su texto traduciendo *patria* por “linaje o paternidad”, al final elige “linaje”.

¹⁵ TB Berakhot 17a : “Haz que la paz reine en la familia (*pamalia*) arriba y en la familia (*pamalia*) abajo”. La palabra aramea, una transferencia del latín *familia*, vuelve en el tema de los ángeles en TB Sanedrín 38b y 67b, y ya en el Targum en Ct 1,15. El significado es cercano al griego *oikeia*, “hogar”, afirmado por los creyentes en Efesios 2,19: “miembros de la casa de Dios”.

El plan de gracia del Padre para con los creyentes, asociados con Cristo en su resurrección, es su predestinación para formar un solo Cuerpo y bendecir al Padre por esta gloriosa manifestación de su amor, que consiste en su adopción filial. Esto les asegura una intimidad con el Padre para rezarle, sin distinguir entre los hijos de Israel o los pueblos de las Naciones, y les pide que imiten al Padre en su misericordia. Es, en fin, el proyecto cósmico de una recapitulación universal: el Dios creador de la diversidad por su palabra, el que nombró todas las cosas, queriendo unir todo en Cristo. ¡Cómo no proclamar digno de alabanza y gloria a este Padre, que “nos eligió antes de la fundación del mundo [...] para celebrar la gloria de su gracia” (Efesios 1,4.6)!

Traducción: P. Andrés Di Cío

Un único Dios – Un solo Salvador

—
Rémi Brague *

Durante varias décadas, un espectro ha rondado Europa, el de los “tres monoteísmos”. Ya he tenido la oportunidad de picar finamente esta expresión como carne para paté, junto a otras dos de la misma harina, que difícilmente se deban a la pereza o al desconocimiento de los medios, y que se desvanecen cuando se las somete a un examen más detenido. Me tomo la libertad de referirme al libro que contiene esta aclaración¹. Aquí solo estoy tomando el asunto desde un ángulo nuevo, sin poder garantizar que evitaré repeticiones.

¿Tres monoteísmos?

Hablar de los “tres monoteísmos” es poner en la misma canasta, y la mayoría de las veces en el mismo tacho de basura, religiones que están lejos de coincidir en todos los puntos. Es curioso que el intento más antiguo de unir el judaísmo, el cristianismo y el islam bajo un mismo paraguas no tuviera una connotación positiva, sino que, por el contrario, buscara rechazar a los tres. Me refiero a ese libro impío, *De los tres impostores*, según el cual la humanidad fue engañada sucesivamente por un pastor (Moisés), un médico (Jesús, a causa de curaciones milagrosas) y un camellero (Mahoma). Esta obra sulfurosa, nadie la había leído nunca, pero todos conocían a alguien cuyo amigo, un personaje muy digno de confianza, había oído hablar de alguno que la había tenido en sus manos... En definitiva, a fuerza de buscarlo y atribuirlo a varios “malos”, entre ellos Federico II de Sicilia o Averroes, terminamos escribiéndolo, en distintas versiones, unos siglos después...

En cuanto al lado positivo –bueno para la religión– de la cuestión, ¿no sería necesario, precisamente cuando se trata de los “tres monoteísmos”, poner de un lado lo que los distingue y de otro lo que los une? ¿Poner el acento en uno y ser discreto con el otro? La empresa no carece de nobleza: pretende olvidar los conflictos para reconciliarse en la afirmación de un solo Dios. Esto permitiría un ecumenismo muy amplio y promovería la paz, a menos que, por

* Nacido en 1947, casado, cuatro hijos, cinco nietos. Profesor emérito de filosofía en las universidades de París y Munich. Publicaciones más recientes: *Le Règne de l'homme* (2015), *Sur la religion* (2018), *Des vérités devenues folles* (2019).

¹ R. Brague, *Du Dieu des Chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, capítulo 1, pp. 16-26.

el contrario, los reúna en una especie de unión sagrada contra el enemigo común: el ateísmo, el materialismo, a veces en su forma marxista leninista, etc.

En este caso, también se trataría, dirían los que los escucharan combatir, de formar un frente único contra todo lo que los europeos de hoy –a saber, los que tienen derecho a hablar– están de acuerdo en considerar como bueno. Los tres monoteísmos en cuestión se unirían contra cualquier progreso, cualquier emancipación de los dominados, etc. Incluso debajo de estas luchas, que para los progresistas sólo pueden estar en la retaguardia, el veneno se encontraría justo en el corazón del monoteísmo, es decir, en la exigencia de exclusividad que implica la creencia en un solo dios.

El reproche no es de ayer, pero ha adquirido aspectos nuevos. Lo que Nietzsche ridiculizó bajo el nombre, acuñado por él, de “teísmo monótono”, todavía pertenecía al dominio estético, y en este caso al gusto, que prefiere la variedad abigarrada a lo monocromo². También estaba la atracción por el politeísmo antiguo de ciertos estetas, que no siempre estaban bien informados sobre las realidades del mundo antiguo. Hoy es la idea misma de un divino solitario la que resulta objeto de críticas.

¿La pregunta correcta?

Me gustaría aquí considerar la idea monoteísta desde el ángulo de una sola pregunta: cuando decimos que este o aquel dios es el único, ¿qué queremos decir exactamente? ¿Es suficiente decir que Él es el único que existe? ¿O debería añadirse algo más? Esto es exactamente lo que quiero mostrar.

Cuando decimos en la vida cotidiana que alguien o algo es “el único” sentimos que falta algo, por lo que nunca usamos estas palabras sin un complemento. Decimos: Fulano de tal es el único que ha logrado una hazaña (cruzar el Atlántico solo), o el único que se ha atrevido a cometer un crimen (robar la Mona Lisa); o de nuevo: el único detergente capaz de lavar tan blanco, etc. O damos a entender aquello por lo que esta singularidad se destaca de todo lo demás: “¡Freddie Mercury era realmente el único!” (cantar como lo hizo). En cualquier caso, la singularidad no es suficiente por sí sola y hay que decir: ¿la única para qué?

² Nietzsche, *Götzen Dämmerung*, KSA, t.6, p. 75; Fragmento de mayo de junio de 1888, 17 [4], KSA, t.13, p.525; *Der Antichrist*, §19, KSA, t. 6, pág.185.

Aquí es donde tenemos que mirar más de cerca las declaraciones contenidas en los textos fundacionales de los llamados “tres monoteísmos”. Así que comencemos por el principio, es decir, la Biblia hebrea, lo que los cristianos llaman el Antiguo Testamento o, mejor, el Primer Testamento. Veremos que, si bien Dios es único en los tres Libros Sagrados, no atribuyen lo que lo hace único a la misma actividad.

La Biblia hebrea

En la Biblia hebrea la unicidad divina, principio fundamental, germinal, de la religión de la élite del pueblo de Israel, se asume más que se defiende. Maimónides señala que sólo se proclama una vez en los cinco libros del Pentateuco (Torá³). El pasaje que cita no es otro que el famoso *Shemá*: “Oye, Israel, YHWH tu Dios es un YHWH único” (Deuteronomio 6,4). Dios aparece como el objeto del amor (*ahava*), lo que significa menos un sentimiento afectivo que un apego como el del vasallo a su señor. Pero el apego a Dios como objeto es consecuencia de una actividad en la que Dios aparece como sujeto. Se trata de la liberación del pueblo que YHWH sacó del cautiverio en Egipto, según se dice, “con mano fuerte y brazo extendido”. La fuerza aparece aquí, bajo la imagen de la fuerza braquial, como aquello que permite la liberación.

El libro del Éxodo coloca el cántico de Miriam después del relato de la sumersión del ejército de Faraón en la persecución de los israelitas que huían de Egipto (cap. 15). El texto actual contiene anacronismos, como alusiones a la conquista de Canaán, e incluso a la construcción del Templo en Jerusalén (v. 13.17). Sin embargo, puede contener algunos elementos antiguos, como la pregunta: “¿Quién es como tú (*mī kamōḥa*) entre los dioses, YHWH?” (v.11). Esta pregunta es obviamente retórica porque no requiere otra respuesta que: “ninguno”. La fórmula tiene paralelos en salmos probablemente bastante antiguos, como el 89, donde la misma pregunta se lee en el versículo 9. La teología implícita en este pasaje es todavía primitiva y el monoteísmo no es exclusivo: el dios de Israel aparece en el fondo de un panteón, como un dios entre otros, ciertamente superior a los demás, pero sin reclamar ningún otro privilegio más que el de ser objeto exclusivo de la adoración de su pueblo. En el Salmo 86, leemos: “Tú eres grande y haces maravillas, tu, solo Dios (*levadēḥa*)” (v.8). Es la capacidad de actuar y lograr cosas extraordinarias lo que distingue al Dios de Israel.

³ Maimónides, *Traité de la Résurrection*, V, §28, Iggerot, ed. J. Qafih, Jerusalén, Mosad Rav Kook, 1994, pág. 85.

Oseas, originario del reino del norte (Israel), uno de los primeros profetas cuyos oráculos hemos conservado, alrededor del 700, hace hablar al Dios de Israel: “Yo, YHWH, soy tu Dios de desde la tierra de Egipto. No conocerás otro Dios que no sea yo, y no hay otro salvador (*mōšīʾ*) que no sea yo” (13,4).

Ninguno de los libros que componen la Biblia hebrea formula con más claridad la idea monoteísta que las profecías de Isaías, que se atribuyen a un autor que escribió en la época de la victoria en Asiria de Ciro el Persa, quien permitiría el regreso a Tierra Santa de la élite del reino de Judá, por entonces rehén en Babilonia. Este autor se llama el Segundo Isaías (o Deutero Isaías), responsable de los capítulos 40 al 55 del Libro de Isaías⁴.

Estos capítulos retoman una polémica contra la adoración de ídolos, que ya había sido ampliamente esbozada por los salmistas (Salmos 115 y 135) y por el profeta Jeremías (10, 35), para quien el Dios de Israel es absolutamente incomparable (10,6-7). El Deutero Isaías le da a este tema una orquestación algo tediosa (44,9- 20).

Sin embargo, la afirmación monoteísta no se limita a un aspecto negativo. El énfasis está en Dios como sujeto más que en Dios como objeto, en este caso, objeto de culto, de adoración. Si la polémica contra los ídolos les niega el derecho a ser adorados, es sobre todo porque se les priva de toda capacidad de intervención. Los ídolos son impotentes. Pero el poder no es suficiente para determinar aquello que hace único al Dios del Deutero Isaías. Todavía es necesario decir para qué se utiliza este poder, qué acto hace posible.

Porque es Dios quien dice haber “hecho todo” (44,24). Del ámbito de la historia nos remontamos a una primera etapa absolutamente original: la configuración del escenario en el que se desarrolla el drama. La presencia de la totalidad del universo físico aparece entonces como la condición básica de la historia. Su presencia es, por tanto, en sí misma el resultado de una historia provocada por la acción divina. La acción de la que Dios se reserva la exclusividad es el desarrollo de un plan de salvación. Cuando Dios afirma que no existe otro más que él, este “otro” debería poder asegurar la salvación del pueblo. Por lo tanto, el Segundo Isaías retoma las palabras de Oseas, su predecesor de dos siglos, en una cita casi literal, y les da una nueva dimensión: “Yo, yo, soy YHWH, no hay otro salvador que yo” (43, 11).

⁴ También aquí me gustaría referirme a mi *Sur la religion*, Paris, Flammarion, 2018, capítulo 3, p. 70-86.

Nuevo Testamento

Los escritos canónicos de la Nueva Alianza contienen relativamente pocos pasajes sobre el monoteísmo. Esto se había convertido en Israel en una evidencia pacíficamente poseída y ampliamente compartida. Cuando el mensaje cristiano penetra en el mundo mediterráneo y, por tanto, en un medio “pagano”, la unidad divina se reafirma, como para recordar algo que es bien conocido. Ella se inscribe en una crítica al culto a los ídolos, aparentemente consentida (Hechos 17,29; 1 Corintios 8,4).

La unidad de Dios se manifiesta en diversas propiedades que sólo Él tiene. Así, según las cartas paulinas, Él es el único sabio (Romanos 16,27), el único que posee la inmortalidad (1 Timoteo 6,16), el “Rey de los siglos, incorruptible, invisible, Dios único” (*monos*) (1 Timoteo 1,17). Para el Apocalipsis, Él es “el único santo” (*monos hosios*) (15, 4).

En los Evangelios, Él tiene la exclusividad del conocimiento: Él (“el Padre”) es el único (*monos*) que conoce la fecha del último día (Mateo 24,36). Este conocimiento lo posee porque es, ante todo, el único que puede hacer llegar este último día, del cual Él tiene el secreto. La exclusividad del conocimiento depende de la exclusividad de la acción. Dicha acción se traduce en la capacidad de otorgar gloria (Juan 5,44), de realizar la salvación (Judas 25). La salvación se realiza mediante el perdón de los pecados: que sólo Dios (*monos*) tiene el poder de perdonar los pecados se pone en boca de los fariseos (Lucas 5,21 y 7,49), pero no es más que la expresión de una profunda verdad.

Este poder que Jesús se arroga implícitamente abre el misterio de su personalidad, donde se incluye aquello que en todas partes se excluye. Para esta unión de opuestos, la teología encontrará más tarde el término técnico de “unión hipostática”.

Por un lado, reconoce en Aquel a quien llama Padre la posesión exclusiva de la bondad: a quienes lo saludan con el título de “maestro bueno” (Mateo 19,17; Marcos 10,18; Lucas 18,19), les responde “sólo uno es bueno (*heis estin ho agathos*). Y el relato de las tres tentaciones de Cristo, durante el retiro en el desierto que inauguró su misión pública, termina con una cita de Deuteronomio (6,13) que Jesús enrostra al tentador: “Es al Señor a quien adorarás. Sólo a Él (*monos*) rendirás culto” (Mateo 4,10). En el evangelio de Lucas, la misma tentación y la misma respuesta se encuentran, ya no en el último lugar sino en el segundo, en el centro de las tres tentaciones (Lc 4,8). Es interesante que una de las meditaciones más célebres sobre las tentaciones de Cristo en el desierto, a saber, la famosa historia sobre el Gran Inquisidor que Dostoievski

pone en boca de Iván Karamazov, omite la respuesta en la que Cristo dice no adorar más que al Padre⁵.

Por otro lado, Jesús reclama tácitamente el derecho a hacer las cosas reservadas para Dios. La sorpresa de los fariseos que acabo de citar refleja una preocupación perfectamente legítima. Para el evangelista constituye un testimonio involuntario de lo excepcional de Jesús. Es un paralelo de la autoridad que reivindica Jesús como intérprete de la Ley, cuyo significado se muestra capaz de expresar sin tener que recurrir a la enseñanza de un maestro (Mateo 7,29; Lucas 4,32). Estos rasgos indican en Jesús una cercanía al Padre celestial que no puede tener paralelo en ningún otro ser humano.

Esta familiaridad se expresa precisamente con un término que se relaciona con la vida familiar en su forma más íntima. Que Dios aparezca a través de la imagen de la paternidad es bastante plausible. En Israel, Dios es llamado el padre de su pueblo, que es su primogénito (Éxodo 4,22; Jeremías 31,9), y quien reza lo invoca como “nuestro padre, nuestro rey”. Pero parece que Jesús tuvo la audacia de utilizar en la oración el hipocorístico con el que los niños dicen “papá”. El Evangelio de Marcos lo reproduce literalmente en arameo: *abba* (Marcos 14,36). Y Pablo debió tomar esta palabra semítica en sus cartas escritas en griego (Romanos 8,15; Gálatas 4,6), probablemente haciéndose eco de un uso litúrgico para el cual se usaron las mismas palabras de Cristo.

La respuesta a la pregunta sobre cuál es la actividad específica de Dios, aquella que lo hace único, la que puede ejercer porque sólo Él tiene esa capacidad, recibe así una respuesta paralela a la de Oseas y el Segundo Isaías, pero en una fórmula en la que no se trata del único Dios, sino de Jesucristo: “No hay otro nombre debajo del cielo dado a los hombres en el que podamos ser salvados” (Hch 4, 12). Los Hechos de los Apóstoles atribuyen a Jesucristo aquello que, en el cuarto evangelio, Jesucristo considera mérito del Padre: “La vida eterna es que te conozcan a ti, el único Dios verdadero (*ho monos alēthinos theos*) y a tu enviado, Jesucristo” (Juan 17,3).

La unicidad coincide y está atestiguada por la capacidad de salvación. La pregunta se plantea de manera implícita: si Dios es el único Salvador, ¿qué debe ser Jesucristo si su conducta demuestra que es un Salvador?

⁵ Utilizo la cómoda edición bilingüe: Fjodor Dostojevskij, *V'elikiyi inkvizitor / Der Großinquisitor*, ed. R. Tietze, Munich, dtv.

El dogma de la Trinidad, como se formulará en fechas posteriores con los grandes concilios, constituirá así una elaboración conceptual, realizada en parte con la ayuda de instrumentos intelectuales tomados de la filosofía griega (“sustancia”, “hipóstasis”, etc.), del fenómeno paradójal que surgió en Jesús de Nazaret. La actitud de este último, perfectamente obediente hacia este Padre al que llama “papá” (*abba*) y a la vez desempeñando en este mundo el papel de quien sana, legisla y perdona, refleja así en el registro humano, lo que pasa entre las hipóstasis dentro mismo del Dios único.

Corán

En el Corán⁶ es el poder lo que da al monoteísmo su carácter distintivo. Dios es único en la medida en que es el único poseedor del poder. La prueba de la autenticidad de un dios es su poder (*sultān*). Según el Corán, si los dioses falsos tuvieran poder, sería una prueba a su favor (VII,71, p.205; XII,40, p.310; XVIII,15 (prueba), p.382; XXX,35, pág.536; LIII,23, pág.702). Pero, precisamente, estos dioses falsos son impotentes.

El Corán hace preguntas retóricas a los ídolos que tienen miembros, representados en estatuas, pero que no pueden cumplir las funciones que uno esperaría de ellos (VII,195, p. 225-226), retomando así las observaciones fuertemente irónicas del salmista (Salmo 105,47).

La cuestión no es la posesión de alguna característica, bondad, por ejemplo, o sabiduría, etc., que el dios del Corán posee entre otras, sino más bien la capacidad de actuar (X,68, p. 278; XXXVII,156, p. 597). Es ella la que fundamenta la unicidad divina. Dios se caracteriza no menos de seis veces por el sintagma “el uno, el dominador” (*al wāḥid al qahhār*) (XII,39, p. 310; XIII,16, p. 324; XIV,48, p. 338; XXXVIII,65, p. 604; XXXIX,4, p. 607; XL,16, p. 620)⁷.

El rechazo del politeísmo es ante todo el rechazo a compartir la soberanía. Uno de los argumentos en contra de la existencia de varios dioses junto al único Dios es que si este fuera el caso, se impedirían actuar mutuamente (*tamānu'*) y el mundo creado estaría atravesado por conflictos que lo destruirían. La idea está en el Corán (XXIII,91, p. 455), y es constantemente retomada por “teólogos” (*mutakallimūn*), e incluso por alguien que fue un

⁶ Cito la edición bilingüe: *Essai d'interprétation du CORAN inimitable*, tr. D. Masson, Beirut, Dar al Kitab al Lubanai, 1967.

⁷ D. Gimaret, *Les noms divins en islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Cerf, 1988, p. 192

adversario decidido, el filósofo Averroes⁸. La unicidad de Dios garantiza la unidad del mundo, que se da a conocer a los hombres inteligentes.

Para el Corán, si hubiera varios dioses, no dejarían de buscar destronar al Uno (XVII,42, p. 371; XXI,22, p. 423). El argumento ya se encuentra en los escritos atribuidos a “Hermes Trismegistus”, alrededor del siglo III de nuestra era⁹. Entre los Padres de la Iglesia, es necesario esperar a que lo encuentre Juan Damasceno, que también es contemporáneo del Islam, ya que estaba al servicio de los califas omeyas¹⁰.

Esto explica la divertida perplejidad de un musulmán “básico” ante una religión politeísta en la que los dioses se llevan bien, por ejemplo porque han dividido el mundo entre los mismos hermanos, como en el mito griego de *Dios dasmos*, como Homero informa: A Zeus le devuelve el cielo, al Hades el inframundo, a Poseidón el mar, y la tierra permanece en posesión conjunta¹¹. Percibimos esta sorpresa en Ibn Faḍlān quien, en 921, fue enviado por el califa al-Muqtadir en embajada al norte, a los turcos, rusos, búlgaros y jazaros. Le sorprende el panteón de los turcos que en ese momento todavía eran politeístas. Ellos reconocían doce dioses divididos en varias estaciones, regiones o fenómenos cósmicos. Sobre estos hay un Dios supremo que reina en el cielo. Nuestro embajador observa:

“El Señor que está en el Cielo es el más grande, pero está de acuerdo con los demás y cada uno de ellos aprueba lo que hace su asociado” (šarīk)¹².

Este texto ingenuo es tanto más interesante porque la palabra que usa es precisamente la que usa el Corán para designar lo que no quiere a toda costa. “Asociar” con Dios a otros seres, que necesariamente serán criaturas, es de hecho el único pecado que Dios nunca perdonará (IV,18, p. 102), e incluso que anula todas las buenas obras realizadas (XXXIX,65, p. 616), hasta el punto de asegurar a los culpables un infierno eterno.

⁸ Averroès, *Kašf 'an manāhiġ al adil la fī' aqā'id al milla*, en: *Falsafat Ibn Rušd*. Beirut, Dar al-afāq al-jadīda, 1982, cap. 2, pág. 65.

⁹ *Corpus Hermeticum*, XI: *Nūs à Hermès*, cap. 9, ed. A. D. Nock y A. J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1946, t. 1, pág. 150-151.

¹⁰ Juan Damasceno, *Sobre la fe ortodoxa*, I, cap. 5; PG 94, 801b

¹¹ Homero, *Iliada*, 15, 187-193.

¹² Ibn Faḍlān, *Rihla*, ed. S. Laṭībī, Beirut, al-Mu'assasah al-'arabiyya li dirāsat wan našr, 2003, pág. 74 / *Viajeros árabes*, tr. P. Charles-Dominique, Paris, Gallimard, 1995, pág. 42. El traductor diluyó la palabra árabe traduciéndola por “compadre” (*compère*).

¿Asociadores?

Este pecado irreparable es precisamente el que el Corán y los autores posteriores reprochan a los cristianos. Muchos pasajes del Corán contienen severos ataques a los “asociadores” (*mušriqūn*).

Durante mucho tiempo se pensó que este término designaba a los “politeístas”, posiblemente seguidores de los llamados cultos idólatras. Pero parece que, de hecho, los cultos antes mencionados desaparecieron varios siglos antes de la predicación de Mahoma. Por lo tanto, no es imposible que estos pasajes se dirijan realmente a los cristianos que han adoptado el dogma definido en el Concilio de Nicea, quienes, a los ojos de sus oponentes, insuficientemente informados de las sutilezas de la definición dogmática, deberían pasar por politeístas puros y simples.

Por lo tanto, el Corán rechaza repetidamente la forma en que el dogma cristiano ve a Cristo. Este es menos nombrado que Abraham, y especialmente que Moisés, a semejanza de quien Mahoma parece haberse entendido a sí mismo. Cuando se nombra a Cristo, es como “Jesús (de hecho *Īssā*) hijo de María”, que también es una forma de evitar llamarlo “hijo de Dios”.

En cualquier caso, se ha podido demostrar que sura CXII, tradicionalmente denominada el “Culto Puro” (*iḥlās*) o la “afirmación de la unidad” (*tawḥīd*) también fue dirigida punto por punto contra el dogma trinitario proclamado en Nicea¹³. Es interesante que la doble negación que aparece allí, “él no engendra ni fue engendrado” (*lam yalid wa lam yūlad*), es una cita de una fórmula sin duda de origen pitagórico sobre el número siete, número primo, que era, por retroproyección, atribuida al presocrático Filolao¹⁴. En todo caso, se puede leer en conexión con la unidad (mónada) en Macrobe, en el contexto teológico de Cándido el arriano, el adversario de Mario Victorino, en fin, más cerca de la fecha de escritura del Corán, pero a propósito de la aritmología, con Jean le Lydien¹⁵.

¹³ A. Neuwirth, *Der Quran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlín, Verlag der Weltreligionen, 2010, p. 761-764. Por extraño que parezca, A., muy interesado en mostrar que el Corán pertenece a la Antigüedad tardía y por lo tanto tiene una dimensión “europea”, no explica esta fórmula.

¹⁴ Philolaos, DK 44 B 20 (dudoso). Johannes Lydus, *De mensibus*, II, 11, éd. R. Wuensch, Leipzig, Teubner, 1898, p. 33-34.

¹⁵ Macrobe, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 5, 16, éd. J. Willis, Stuttgart, Teubner, 1963, t. 2, p. 17; Candidus, en: Marius Victorinus, *Traité Théologiques sur la Trinité*, éd. P. Henry & P. Hadot, Paris, Cerf, 1960, t. 1, p. 106.

La forma en que lo cita Filón de Alejandría muestra una inquietante cercanía con el texto coránico. Éste define a Allah como “el impenetrable” (*šamad*), una palabra que probablemente designa un bloque homogéneo, sin fisuras, y agrega: “nadie es igual a él” (*lam yakun la hu kufuwān aḥadun*); Filolao, citado por Filón, y probablemente de segunda mano, habría dicho del número siete que era “similar a sí mismo” (*autos heautō homiois*) y “diferente de los demás” (*heteros tōn allōn*¹⁶).

El Corán entiende la relación de Cristo con el Padre como una pura exterioridad. Cristo estaría al lado de Dios, por lo tanto sería agregado a Él y haría número con Él. Sin embargo, no debemos decir “tres” (IV,171, p. 133) porque Dios sería así “el tercero de tres” (V,73, p. 153), una fórmula que ha ido más allá de las fronteras del Islam, ya que un judío como Maimónides también la usa para caracterizar al cristianismo¹⁷.

También para los cristianos decir que otros seres podrían hacer número con Dios sería un error, por no decir una blasfemia, y el IV Concilio de Letrán también dice, sobre la esencia, la naturaleza o la sustancia divina, que ni engendra ni es engendrada (*non est generans, neque genita*¹⁸).

La naturaleza trinitaria de la salvación

En el caso de la Trinidad del Dios cristiano, la unicidad está al servicio del plan de salvación, el cual se determina por su acción.

El Dios cristiano no actúa para afirmar su dominio, ni siquiera para exigir que se le rinda culto. Cuando lo hace, su único propósito es asegurar la salvación de sus criaturas, y especialmente de aquél más necesitado de ser salvado y a quien su inteligencia hace sentir esta necesidad: el hombre.

Para lograr el retorno a la libertad del hombre, herido por el pecado, desde dentro, debe entrar en la historia humana. Lo hace primero a través de sucesivas alianzas entre un Dios que nunca traiciona su fidelidad y un pueblo que nunca está a la altura. Entonces, al menos según los cristianos, lleva la alianza a su insuperable culminación al unir la naturaleza humana y la divina en una sola y misma persona, la de Jesucristo. Esta alianza, realizada allí,

¹⁶ Philon d’Alexandrie, *De opificio mundi*, XXXIII, 100, éd. F. H. Colson et G. H. Whitaker, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1929, p. 80.

¹⁷ Maimónides, Id., §1, loc. cit. (n. 2), p. 69.

¹⁸ En H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum [...]*, 10^o éd., Freiburg, Herder, 1908, §432, p. 191.

dentro de un individuo, es tan indisoluble como un individuo, o sea por definición, indivisible. Por eso es definitiva.

La fe en la divinidad de Jesucristo no lo convierte pura y simplemente en alguien distinto de Dios, una especie de suplente que tomaría los golpes en Su lugar, ni otro dios que vendría a sumarse al Único. La teología cristiana se ha esmerado mucho para hacer justicia al fenómeno sin precedentes del Cristo de los Evangelios. Para ello, movilizó todos los instrumentos conceptuales que le pudieron brindar las diversas escuelas filosóficas disponibles en el momento en que intentaba pensar dicho fenómeno. Repitamos explícitamente lo que ya fue aludido anteriormente: es no entender nada de teología verla como un juego de conceptos. Está enteramente al servicio del asombro ante un fenómeno que la trasciende y que se mantiene enteramente en suspenso por una preocupación: no traicionar lo que se trata de describir con la mayor precisión posible, en este caso, el comportamiento de un hombre-dios. No alguien que es mitad hombre y mitad dios, ni alguien que es sólo un hombre que se hace pasar por dios o un Dios disfrazado de hombre. Lo que la Iglesia confiesa en sus dogmas, “verdadero Dios y verdadero hombre”, así como la definición técnica del Concilio de Calcedonia, “dos naturalezas en una persona”, no formula una teoría sino que esboza un retrato.

Quizás éste sea el lugar para protestar contra una forma ingenua de entender el dogma de la Trinidad (sabiendo que hacemos lo mejor que podemos). No introduce un monoteísmo moderado, que se distinguiría del llamado monoteísmo “estricto”, asumiendo que hablar de un monoteísmo que no es estricto es un absurdo, como si pudiera haber, aproximadamente, un solo Dios o casi... Algunos autores, incluso algunos que se han deslizado entre los Padres de la Iglesia, argumentan con propósitos apologéticos que la Trinidad sería un medio feliz entre el seco monoteísmo judío y el politeísmo exuberante de los paganos. Tres sería un buen ejemplo de “ni demasiado ni demasiado poco”. De hecho, el dogma trinitario de ninguna manera debilita el dogma fundamental de la unicidad de Dios; sino que lo prolonga arriesgándose dentro de la caja negra, no por atrevimiento orgulloso, sino porque Dios mismo nos invitó a hacerlo revelándose y comunicándose como amor. Dice que Dios no sólo es único (el ejemplo único de todos los seres divinos), sino también uno, de acuerdo con Él mismo. Da al “monoteísmo” una versión más profunda al decir cómo Dios es uno, es decir, en la caridad que produce y une a las “personas” (en vocabulario técnico, *hipóstasis*) que lo constituyen.

Aquí es donde podemos ver cómo la naturaleza trinitaria de Dios no es una rareza, una curiosidad entre las diferentes representaciones de lo divino

que la historia de las religiones nos ofrece el colorido espectáculo. Al contrario, está íntimamente ligada a una concepción de lo que, para la criatura, y en particular para el hombre, puede llamarse “salvación”. Si la unidad de la naturaleza divina es una relación amorosa entre hipóstasis, la actitud hacia Dios por parte del hombre, única criatura que conocemos que es capaz de acceder a Dios, tendrá que dar un giro original. Un Dios que fuera uno en el sentido de “todo en una sola pieza”, admitiría como modelo de relación con Él sólo dos posibilidades. O sería una extrañeza total, en la que todo lo creado quedaría fuera y, básicamente, no sabría nada de Dios. O sería una unión al modo de una fusión pura en la que lo creado tendría que abandonar todo lo que lo constituye como tal en su singularidad y, finalmente, desvanecerse en un Absoluto impersonal. La salvación que corresponde a un Dios trinitario no es otra cosa que la participación en la caridad que hace a Dios, más aun, que es Dios.

Traducción: Cristina Corti Maderna

Unicidad de Dios y Paternidad divina

Jean-Pierre Batut *

Es habitual hoy día ver al monoteísmo acusado de ser el origen de una visión totalitaria de la religión y de las múltiples violencias que la acompañan. Como escribió Paul Valadier, para algunos “los monoteísmos son hogares de violencia que constituyen entre sus fieles tendencias casi irreprimibles a la eliminación del otro en nombre de la verdad revelada que ellos pretenden detentar y del Dios único que imponen”: el monoteísmo aparece, en efecto, “exclusivo, totalitario, intolerante, porque portador de una verdad una, que debe suplantarse a todas las otras”¹. Mientras que en el Siglo de la Luzes y hasta en las modernas ciencias de las religiones², el monoteísmo era visto como la punta del desarrollo de la conciencia religiosa, se lo presenta más bien hoy, como arcaico, despótico y mortífero, mientras que el politeísmo sería por el contrario creativo, tolerante y vivificante: según la palabra de Nietzsche “son paganos todos aquellos que dicen Sí a la vida”³.

Se lo use en singular o en plural, al monoteísmo se lo ha sentado en el banquillo oponiéndolo a un politeísmo fantasmal que ha de reconciliar todos los contrarios y superar todos los conflictos: la afirmación de un Dios único sería una regresión, no un progreso, en relación a una comprensión de la realidad respetuosa de su complejidad y de su riqueza. No nos corresponde en estas líneas entrar en una refutación directa de esta argumentación, sino intentar mostrar a partir de la paternidad divina, eje de la fe trinitaria, la manera original y en realidad única como ella justifica la pluralidad –y consecuentemente la libertad– en su visión de la unidad, y esto desde las teologías de los primeros siglos de la Iglesia.

* Obispo de Blois, comité de redacción Communio francesa. Últimos libros: *Les Peres de l'Église, première rencontre entre foi et raison*. Ed. Por Elie Eyroulet, 2015; *A partir du Credo*, Parole et Silence, 2013; *Qui est le Dieu des chrétiens?*, avec R.Brague, Paris, 2011.

* Obispo de Blois, comité de redacción Communio francesa. Últimos libros: *Les Peres de l'Église, première rencontre entre foi et raison*. Ed. Por Elie Eyroulet, 2015; *A partir du Credo*, Parole et Silence, 2013; *Qui est le Dieu des chrétiens?*, avec R.Brague, Paris, 2011.

¹ PAUL VALADIER, “Violences et Monothéismes”, en *Études*, 2003/6, t.398, pp. 755-756.

² E. BARNETT TAYLOR (1832-1917), *Primitive Culture*, 1871. Veía en el animismo el principio de toda la creencia religiosa, de donde surgía el politeísmo, que, purificado termina en el monoteísmo.

³ F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, NRF, 1978, p.102.

1. Algunos rasgos singulares del monoteísmo bíblico

1.1. Contrariamente a un prejuicio muy expandido, el monoteísmo no se define primero por la afirmación de la unicidad de Dios. Aquello que lo caracteriza es más bien, la idea de *creación* –esta idea extraña según la cual todo el cosmos procede de Dios pero no es Dios mismo–. La palabra “Dios creó el cielo y la tierra” (Gen 1,1), con el empleo del verbo *bara* (crear) reservada a Dios, es la enunciación inaudita de una decisiva separación entre Dios y el mundo, desde el instante en el que este último viene a la existencia. “Cielo” y “tierra” no son dos divinidades, la una masculina y la otra femenina, cuya unión se encontraría en el origen de todo lo que existe: son el marco creado dentro del cual se despliega el cosmos, también creado. Suscitando a otro distinto de sí, es como si Dios hubiera “roto el molde” entre este otro y Él mismo.

Si la creación surge sobre un fondo de separación, ¿cómo es el vínculo entre los dos separados? La Revelación bíblica funda este vínculo en la *Palabra* que hace posible la relación: palabra litúrgica que acompaña los seis días de la obra creadora y ratifica la belleza y la bondad originarias (“Dios vio que ello era bueno”); palabra prescriptiva que enuncia una ley y llama a la libertad de la creatura hecha a imagen de Dios: “Tú puedes comer de todos los árboles del jardín pero del árbol del conocimiento del Bien y del Mal no comerás, ya que el día en que lo hagas, morirás de muerte” (Gn 2,17).

1.2. Ya sea litúrgica o prescriptiva, la palabra inaugura un diálogo, y ello es una especificidad del monoteísmo *bíblico*. Éste, a diferencia del monoteísmo del islam que es de naturaleza ampliamente filosófica, no se reduce a enunciar normas que el hombre debe observar para ratificar su sumisión a Dios, sino que sitúa esta ley en el marco de una *alianza* que, a pesar de la distancia infinita entre Dios y el hombre, hace de uno y del otro dos socios, dos interlocutores y finalmente dos amigos (ver Éxodo 3,11).

Por este hecho, la imagen de Dios que nos ofrece la revelación bíblica es totalmente singular. El monoteísmo de la alianza no es una doctrina del Uno supremo que se desploma y desvaloriza lo múltiple, sino que es la manifestación del *Único* singular, del Yo que se revela a un Tú humano y que en el mismo movimiento le revela quién es él mismo en un intercambio de amor.

1.3. Ya que la temporalidad es el lugar por excelencia de lo múltiple, un tal Dios en relación con su creatura se encuentra de entrada en potencia de comprometerse en la *historia*. Rompiendo con el tiempo cíclico del paganismo, el eterno retorno de la rueda del destino que encierra el universo sobre sí

mismo, y lleva el ideal del hombre al consentimiento del *fatum*, la Escritura abre el futuro orientando el tiempo hacia un acabamiento prometido y esperado.

Dios, en efecto, en el episodio de la zarza, vino en persona a testimoniar que se preocupa por la historia de su pueblo: “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (Ex 3,6). La historia de los hebreos se origina en una *experiencia*, la de un Dios que viene al hombre para liberarlo, que deja su trascendencia y “desciende” hacia él “para hacerlo subir” (Ex 3,8). Creación y redención están vinculadas: la creación no es un puntapié inicial, ella implica un hacerse cargo que se despliega en el tiempo. La existencia de la creatura es una existencia acompañada.

1.4. Por este mismo hecho, el Dios creador es un Dios liberador; en tanto que liberador es también quien prescribe y educa, si es verdad que educar significa conducir hacia afuera. Así, la *paideia* divina llama naturalmente a la *metáfora paterna*: “a fin de que reconozcas en tu corazón que el Señor tu Dios te educaba, como un hombre instruye a su hijo” (Dt 8,5), enseñándote a caminar, tomándote en sus brazos, llevándote “con lazos de amor” (Os 11,3-4).

Para el Antiguo Testamento, esta metáfora paterna no debe perder a ningún precio su estatuto de metáfora. Tal como hemos dicho a propósito del “cielo” y de la “tierra”, Israel tomó distancia de las teogonías paganas y sus genealogías divinas, donde dioses sexuados se unen y dan nacimiento a otros dioses. La paternidad y la conyugalidad divinas son lo propio de un paganismo del que la revelación bíblica se desprendió con trabajo: así, cuando la paternidad despedida rehace su entrada en la Biblia, esto no puede ser sino como la figura de la relación de Dios con Israel, en ningún caso como la trasposición en la historia del proceso que tendría lugar en el interior del mundo divino: “Cuando Israel era joven yo la amé; y de Egipto llamé a mi hijo” (Os 11,1); “¿No es tu Padre el que te procreó, el que te hizo para que subsistas?” (Dt 32,6). En una palabra, si Dios es Padre esto quiere decir que actúa como un padre: no se puede inferir de ninguna manera una paternidad que fuera interior a su propia vida⁴.

2. La manifestación del Unigénito

2.1. Si lo propio del verdadero educador es despertar *libertades*, él apuesta a la capacidad de estas libertades de determinarse y crecer, pero

⁴ Este principio es coherente con la afirmación ulterior de la teología según la cual las acciones de Dios *ad extra* relaciones reales, sino relaciones de razón (STO TOMÁS, *S. Teológica* I, q. 13, a. 7).

también asume el riesgo del rechazo y del fracaso educativo. El Único singular cuya elección singulariza y hace llegar la novedad de la elección, nos toma como testigos de un humor cuya fuente no está más en Él, que no sabría desdecirse de su promesa, sino en la inestabilidad y el pecado de los hombres: “He educado y hecho crecer hijos, pero se rebelaron contra mí. El buey reconoce su boyero, y el burro el pesebre de su dueño, pero Israel no conoce nada, mi pueblo no comprende nada” (Is 1,2-3). Desde entonces, el Educador divino puesto en jaque va a citar a su pueblo a comparecer al tribunal, llevando adelante un proceso donde aparece menos como juez que como querellante: “Habitanes de Jerusalén y hombres de Judá, juzgad, os pido, entre yo y mi viña! ¿Qué más podía hacer por mi viña que yo no haya hecho? ¿Por qué he esperado que diera racimos y no me ha dado sino agraces?” (Is 5,3-4); “Pueblo mío, que te hecho? En qué te he contristado? Respóndeme” (Miq 6,3).

Un hombre tenía dos hijos... ¿Cuál de los dos hizo la voluntad del Padre? ¿El que dijo sí y no fue a la viña, o el que primero dijo no, y terminó yendo? La respuesta pedida por Jesús en Mateo 21,28-32 brota de la fuente, pero deja entera la cuestión de saber si puede encontrarse en la tierra alguien que diga sí y que haga lo que dice – un “tercer hijo” que no se endurece y no tiene necesidad de convertirse.

2.2. Antes de ser la revelación del Padre, el Nuevo Testamento es la epifanía del Hijo. La razón es simple, tan simple que es posible pasar al lado sin darse cuenta: Jesús realiza en su persona la síntesis de Israel “hijo de Dios” (Ex 4,22; Dt 14,1, etc.). Este punto es capital ya que la desastrosa idea de la substitución de Israel por la Iglesia se enraíza en el olvido de esta evidencia. Hay que repetirlo con fuerza: Israel no es primero figura de la Iglesia sino primero figura de Cristo. En forma secundaria, en tanto que Cuerpo de Cristo, la Iglesia puede ser llamada “nuevo Israel”. Pero si es en forma secundaria, esto significa que Israel, en su vocación propia, no pertenecerá jamás a un pasado remoto. La disolución de Israel de la historia del mundo es tan impensable como la disolución del mismo Cristo.

Cuando el evangelista Mateo cita al profeta Oseas: “De Egipto llamé a mi hijo” (Os 11,1), se puede decir que para él “la historia de Israel recomienza desde el inicio y de una manera nueva con la vuelta de Jesús de Egipto a Tierra Santa”⁵. En este nuevo comienzo, dos cosas son nuevas: primero el pueblo santo que, como hemos dicho, está recapitulado en un solo individuo. Luego, este individuo da finalmente a Dios la respuesta que espera y que hasta

⁵ J. RATZINGER-BENITO XVI, *L'Enfance de Jésus*, Flammarion, 2012, p.159.

entonces, incluso en las grandes figuras veterotestamentarias, nunca había obtenido: “no hay justo, ni uno solo” (Rm 3,10; Sal 14,3).

Pero al mismo tiempo, *la patrificación entre Dios y este único individuo no puede más ser metafórica*. Hay una tal adecuación en el querer y el obrar entre Él y aquel que llama su Padre (“lo que hace el Padre, lo hace también el Hijo”, Juan 5,19), que es legítimo, o más bien necesario, remontarse de la unidad de voluntad hacia la unidad de naturaleza – lo que la teología patristica, en su lucha contra las doctrinas heterodoxas elaborará progresivamente, así Basilio de Cesarea hablando del Logos: “(Él no) es la figura o la forma del Padre, ya que la naturaleza divina es pura de toda composición, sino la *bondad del querer* que, *coincidiendo con la esencia*, es vista como semejante e igual, mejor, como la misma en el Padre y en el Hijo”⁶.

Estas elaboraciones ulteriores no son sino conclusiones sacadas contra la herejía arriana en particular, sobre las palabras del Cristo joánico: “El Padre y yo somos uno” (Jn 10,30); “quien me ha visto ha visto, ha visto al Padre” (Jn 14,9); “yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14,10-11). El término “unigénito” (*monogenes*), del que Juan tiene la exclusividad⁷, sintetiza esta unicidad en la relación al Padre que hace que Cristo es Dios *en tanto que es el Hijo*, en particular en el versículo 18 del capítulo primero que conviene traducir: “A Dios nadie lo ha visto. *Un Dios Hijo único (monogenós)*, vuelto hacia el seno del Padre, nos ha hecho su exégesis”.

¿Cómo se opera ahora el pasaje de la “exégesis” del Padre a la comunicación, no de lo que El tiene –ya que Dios no tiene nada– sino de lo que El es? Para aclararlo hace falta dar una vuelta por la distinción entre generación y creación para comprender cómo nosotros, que somos creados, podemos ser transformados hasta decir de nosotros “nacidos de Dios” (1 Jn 3,9).

3. Del “generado no creado” a la divinización de la creatura

3.1. Desde el Nuevo Testamento todo está en su lugar para una distinción totalmente nueva en el pensamiento humano entre dos actos divinos: uno interior a Dios, la *generación*, otro exterior a Él, la *creación*. Por cierto que en la experiencia humana existe desde siempre la distinción entre generación y *fabricación*. El niño, incluso considerado bajo el ángulo de su potencial

⁶ SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, VIII,21 (SC 17 bis, 319).

⁷ También se encuentra en Lc 7,12; 8,42; 9,38, pero solamente a propósito de las relaciones humanas de parentalidad.

capacidad productiva, no es un artefacto –por lo menos hasta la *hybris* tecnística y mercantil adonde se dirigen nuestras sociedades contemporáneas⁸. Pero la distinción entre generación y creación no es posible sino bajo dos condiciones: 1) que sea identificado el acto como acto divino suscitando una *alteridad radical*⁹ que hace posible el ateísmo¹⁰; 2) que creación y generación no sean comprendidos solamente en una relación de oposición, sino como *ordenados el uno a la otra en una historia salvífica*. La primera condición, lo hemos visto, está cumplida desde el Antiguo Testamento con los relatos de creación, y afinada en los textos sapienciales cuando se trata de distinguir la fabricación de ídolos por parte de los hombres de la creación por Dios¹¹. La segunda presupone la venida al mundo del Unigénito, ya que sólo la manifestación del Hijo y su gesta filial en una historia humana hace posible la afirmación de la paternidad de Dios.

Pero será necesaria una crisis teológica mayor para que sea teorizada la distinción hasta entonces implícita entre generación y creación. Esta crisis, acontecida en el s.IV con la doctrina de Arrio hace indispensable en el concilio de Nicea (325) la elaboración de una fórmula que libera el sentido auténtico de las expresiones de la Escritura. La fe de Nicea comienza repitiendo las mismas afirmaciones (“Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero”), pero, sabiendo que éstas son aceptadas por los arrianos que las entienden en forma diversa, se ve obligado a una explicitación que agrega: “engendrado, no creado, consubstancial (*homoousios*) al Padre”.

3.2. Dejando de lado el *homoousios*, concentrémonos en la expresión “engendrado no creado” (*gennéthenta ou poiéthenta*), aplicada no sólo al Verbo de Dios sino a la persona de “Jesucristo, su Hijo único Nuestro Señor” tomada como un todo. La palabra más importante en esta fórmula es *ou*: “no”. Opone dos actos ahora rigurosamente distinguidos el uno del otro. Tomémoslos en el orden que va del Antiguo al Nuevo Testamento: por un lado la *creación* que consiste en hacer existir *otro que sí*, por el otro la *generación* que consiste en hacer existir *un otro sí mismo*. Jesús es para el Padre no sólo “otro que sí” en

⁸ Esta *hybris* se enraíza en las consecuencias del pensamiento que le dan su fundamento teórico: “Cuando se ve que un niño sale del vientre de una mujer, uno se pregunta dónde está el progreso” (Comentario de Sartre a Deny Lévy).

⁹ “Crear es poner un ser fuera de sí de tal manera que pueda existir sin el sostén constante de su creador... el acto creador es aquello que hace existir a otro que Dios, otro cuya alteridad es total” (CATHERINE CHALIER, *Judaïsme et Alterité*, Verdier, 1982, p.18-182).

¹⁰ “Ateísmo es tomado aquí como ausencia de Dios en el mundo en el sentido de Ef 2,11-12

¹¹ Ver, por ej., Sab 14 y el Sal 115 (113B): “sus ídolos, oro y plata, obra de manos humanas”. Estos textos oponen la fe en Dios creador y la locura pagana que consiste en poner su fe no sólo no divino ni creador, sino fabricado por la mano de los hombres.

tanto que es hombre, sino primero Otro Él mismo en tanto que Persona divina, y es el sentido de la expresión joánica “el Padre y yo somos uno”. Esta expresión comprendida de este modo no puede de ningún modo aplicarse a los hombres en tanto que creaturas: para decirlo de otro modo, si el Hijo es *generado no creado*, nosotros somos *creados no generados*. Una vez más, Dios ha roto el molde y estamos separados de Él por un abismo. Haciendo esto, Dios no está separado de Cristo: Dios y Cristo están separados de todo el resto. Arrio y sus epígonos se encuentran así refutados en su cuestionamiento de la divinidad de Cristo.

3.3. Pero sabemos que el texto del símbolo no termina allí. Después de haber agregado a propósito de “Jesucristo Su único Hijo nuestro Señor”, “por Quien todo ha sido hecho” (donde “por Quien” no puede ya tener el sentido instrumental que le daban los arrianos, sino que significa que el Hijo es creador con el Padre), la fe de Nicea desarrolla el relato de la entrada del Hijo en la historia: “por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo; por el Espíritu Santo se encarnó de María Virgen y se hizo hombre”. Por el acto de encarnación, sin dejar de ser lo que Él es, el Unigénito *ha cruzado el abismo que lo separa de lo creado*.

Este salto del abismo fue realizado “por nosotros los hombres y por nuestra salvación”. Es en Jesucristo que el “Yo he bajado para hacerlo subir” de Ex 3,8 encuentra su realización definitiva. Es lo que Atanasio desarrollará en su tratado *Contra los Arrianos*: “No devino Dios cuando era hombre, sino que, cuando era Dios, se hizo hombre para hacernos dioses”¹². El abismo franqueado “por nosotros”, por el abajamiento del Unigénito, tiene por único fin la comunicación a los hombres de su privilegio filial, es decir nada menos que la divinización de lo creado:

“¿Qué progreso hay entonces para el Inmortal cuando asume lo mortal? ¿Qué mejoramiento para el eterno cuando reviste lo efímero? ¿Qué recompensa más grande podría corresponder al Dios y Rey eterno que está en el seno del Padre? ¿No ven ustedes que todo esto ha sido hecho y escrito a causa de nosotros y para nosotros, para que el Señor, haciéndose hombre, nos hiciera inmortales, de efímeros mortales que éramos, y nos condujera al eterno Reino de los cielos?”¹³.

¹² ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Contra los arrianos* (340) I, 39.

¹³ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Contra los arrianos*, I, 48.

3.4. Así se pone en evidencia que la creación y la generación, lejos de oponerse, están más bien ordenadas una a la otra, y que esta afinidad entre los dos actos divinos se arraiga en el misterio de la Paternidad. Todo lo que el Padre hace, y también la creación, lo hace *paternalmente*: no es sólo nuestra vocación la que es filial, sino la vocación de la creación entera, ya que desde su surgimiento en la existencia ella lleva en sí el sello de la paternidad de Dios. Pero es al hombre a quien le corresponde, después de Cristo y con Él, transformar la naturaleza en historia usando la creación según la “gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8, 21) para arrancarla a la “vanidad” y hacerla acceder a la filiación (*huiiothesia*)¹⁴ que le es simultáneamente dada y prometida. Es lo que explica que la creación (y no la sola humanidad) se encuentre en espera “de la revelación de los hijos de Dios” (8,19), que ella gima “con dolores de parto” (8,22) y que estemos nosotros mismos todavía “en la espera de la filiación”¹⁵.

4. El Hijo, *ex nihilo* y Principio de la creación¹⁶

El hecho de que Dios crea libremente no dispensa de preguntarse cómo es posible la existencia del mundo y por qué Dios ha tomado la decisión de crear *ex nihilo*, a partir de la nada. Ya que esta “nada” significa “sin materia preexistente”, pero no sin sabiduría ni sin razón.

4.1. La primera cuestión, la de la posibilidad de la existencia de un mundo creado, está unida a la toma de conciencia de la omnipotencia del Dios de Israel. Si Dios es Dios, Dios es todo (ver Eclo 43,27: “En una palabra, él es el todo (*to pan*): ¿Cómo puede haber otra cosa que Él? La segunda cuestión se enuncia de este modo: si Dios no crea por necesidad (para perfeccionarse) y si no cambia creando, ¿cómo puede ser llevado a crear? ¿No hay en ello desde toda la eternidad como una “propensión a crear”? ¿Una relación con Otro en Él que se traduciría, de una manera que nos supera, por el hecho de hacer existir un otro *que* Él? ¿Y un rol jugado por este otro *en* Él en la creación del otro *que* en Él?

¹⁴ Ver Rom 8,15.23; 9,4; Gal 4,5; Ef 1,5. La traducción de este término por “adopción filial” tiene una connotación jurídica que no explica su especificidad: la adopción no confiere al adoptado el “patrimonio genético” de aquellos que lo adoptan, sino que nuestra adopción por Dios nos diviniza. “Filiación” sería quizás la traducción menos mala.

¹⁵ Según la lectio difficilior de Rom 8,23.

¹⁶ Cf. J.P. Batut, *Pantocrator, Dios, Padre omnipotente en la teología antenicena*, Instituto de estudios agustinianos, 2009, 452-475. “Evolución de la intuición de una preexistencia del mundo en Dios”.

No hay otra respuesta a estas dos preguntas que Cristo: “Él es imagen del Dios invisible, Primogénito de toda creatura, ya que es (en) Él que fueron creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra... Todo ha sido creado por (dia) Él y para (eis) Él. Él existe antes de todas las cosas y todo subsiste en Él” (Col 1,15-17). A la luz del Nuevo Testamento decir que la creación acontece *ex nihilo* (Rom 4,17), es equivalente a decir que ella fue suscitada a partir de la relación del Padre y del Hijo y entonces designarla *in Christo*: es en Cristo que conviene ver “el *ex nihilo* de la creación, el misterio de la filantropía trinitaria en el cual se exterioriza el amor indecible de las personas: Tú los has amado como me has amado” (Jn 17,23)¹⁷. Decir que la creación es *ex nihilo*, es también decir que incluye la totalidad de la historia de los hombres, y verla por consiguiente co-extensiva a esta misma historia.

4.2. Estas afirmaciones, que plantean una suerte de preexistencia de la creación en Dios, chocaron en la historia de la Iglesia con una prohibición teológica ligada a la crisis arriana y a los imperativos de la lucha por la ortodoxia de Nicea, tal como lo recordamos arriba. Después de Arrio, resume Baltasar, el dato primero es el abismo entre el Dios trino y la creatura:

La esencia divina es absolutamente una e igual en las tres personas. Entonces no hay más inducción posible de las personas divinas a partir de las diferentes regiones del mundo, sino “operación común” *ad extra*. El Hijo no puede ya ser considerado como instrumento del Padre en la creación, y en consecuencia –lo que es más grave– tampoco como el *mundo de las ideas*, virtualmente múltiple, como decía Orígenes.¹⁸

¹⁷ J.M. GARRIGUES, *Reflexiones sobre una obra del P. Meyendorff*, en *Istina* 1970-1973, 359. Citado por A.Riou, *L'Église et le monde selon Maxime le Cofesseur*, París, 1973, p.97, nota 23, en un comentario sobre el *ex nihilo* en Gregorio de Nysa. El autor subraya que “para Gregorio de Nysa la incomprendibilidad de Dios aparece como “el misterio de la voluntad divina” (Ef 1,9) Transforma así un tema metafísico –el no ser– para significar el corazón mismo del misterio trinitario: el *ex nihilo*, lanada es el abismo de la unión hipostática de Cristo para la economía de su encarnación preconocida en el misterio del Consejo trinitario. En efecto, Dios no puede ser nombrado como nada en su esencia, sino en tanto que interviene como contingencia en la no necesidad absoluta de su libre arbitrio creador”. Encontramos la misma idea en S. BOULGAKOV, *La Sabiduría de Dios*, Lausanne, 1983, 41: “Cuando reflexionamos en la creación del mundo *ex nihilo*, no podemos impedir el preguntarnos si este *nihil* existía antes de la creación, hacia arriba o del otro lado de la creación. Es imposible concebir esta “nada” como constituyendo de alguna manera un límite para Dios, ni tampoco como un “vacío” que hubiera rodeado al ser de Dios. “Nada” significa “otra cosa” y no “algo” existente fuera de Dios. En consecuencia, para existir, “nada” debe originarse en Dios, el ser fundado por Él que, según el Areopagita es el creador (en este sentido) de la nada”.

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, París, 1988, XIX. Subraya el autor del artículo.

Pero el *ex nihilo* de la creación es al mismo tiempo un *ex plenitudine*: en tanto que viene de Dios ella no surge más “de la nada” sino de su sobreabundancia de vida expresada en aquel “mundo de ideas” de que Balthasar habla en continuidad con Orígenes. Esta “plenitud” nos reenvía a la Sabiduría que aparece en los libros más recientes del Antiguo Testamento como una *cuasi hipóstasis en Dios*, operadora de la creación, y anunciando el Logos joánico que “plantó su tienda entre nosotros” (Jn 1,14 reenviando a Eclo 24,8). Un pasaje esencial de los Proverbios será retomado constantemente en la exégesis patristica: Prov 8,22-31, con el problema que plantea el verbo hebreo *qanani*, traducido como “me ha creado” por los Setenta. Este texto habla de una creación “en el principio”, de una precedencia de la Sabiduría, y de su rol de “maestra mayor de obras” de la creación (8,30).

Pero lo que se dice de la Sabiduría, vale también para el Logos. Para Orígenes, los dos términos están íntimamente ligados: el Hijo es Sabiduría cuando se lo considera en relación al pensamiento del Padre, y es Logos cuando se lo considera en relación con los hombres¹⁹. De la misma manera Él es Principio en relación con las creaturas (Col 1,18), aunque no lo sea en relación al Padre quien desde la eternidad es su principio. Así, la preexistencia del mundo inteligible es puesta en relación con el acto eterno de generación del Hijo: es “en el acto mismo de la generación del Hijo, que el Padre discierne su creación”²⁰.

Esta preexistencia de lo creado en Dios, en tanto que engendra a su Hijo, puede ser calificada de “preexistencia de bendición” o aun de “pre-elección” en relación a la economía divina²¹, en la coincidencia más íntima de la vida de Dios, su omnipotencia y el amor del Padre.

4.3. La paternidad divina es, por consiguiente, la única que puede dar cuenta no sólo de la creación sino también de su bondad primera. Esto es lo que Santo Tomás de Aquino comprendió bien al recordar, en la *Suma Teológica*, que el hecho de atribuir al Hijo de Dios el pasaje “en el comienzo Dios creó el cielo y la tierra” condenaba el error maniqueo:

(Algunos) han pretendido que hay dos principios de la creación, uno para el bien y otro para el mal. Para excluir este error, se explica “en el comienzo” en el sentido de “en el Principio”, es decir, en el Hijo.

¹⁹ Ver *Homilia sobre la Pascua* 8,10-11.

²⁰ M.J. Le Guillou, *Le Mystere du Pere*, p.121.

²¹ A. RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, 1973, p.58.

En efecto, así como se atribuye el principio de eficiencia al Padre, a causa de su poder, se atribuye el principio de ejemplaridad al Hijo, a causa de la Sabiduría. De manera que como se dice en el Salmo: “Tú has hecho todas tus obras con sabiduría” (Salmo 104,24), así se comprende que Dios ha hecho todo “en el Principio”, es decir en el Hijo, según el apóstol: “es en Él (el Hijo) que fueron creadas todas las cosas” (Col 1,16)²².

5. El consejo divino y la economía

El “Consejo divino” es una metáfora pre-nicena²³ por medio de la cual se evoca la paradoja de la unidad de decisión y de voluntad en la Trinidad de las hipóstasis en Dios. Relación de Dios a Dios que devendrá, en la dualidad de naturalezas de Cristo, relación entre su voluntad divina y su voluntad humana, y obediencia de la segunda a la primera. Aquí, la temporalización de la deliberación, simple imagen en el “consejo divino” deviene realidad en el debate interior de Getsemaní –“No mi voluntad sino la tuya” (Mt 26,39)– hasta la perfecta adecuación de la voluntad humana a la voluntad divina –“que se haga tu voluntad” (Mt 26,42) –. Volveremos.

5.1. En Teófilo de Antioquia, el consejero divino del que hablara Ireneo²⁴ se identifica con la inteligencia y el pensamiento del Padre: “antes que nada viniera a la existencia, Él (Dios) lo tenía como Consejero (*sumboulon*), a Él, que es su inteligencia y su pensamiento²⁵”. Este Consejero divino se identifica para Teófilo con el Logos joánico que era desde siempre “en el Principio” (en *arche*), es decir en el Padre, y por quien el Principio no sólo decide crear sino que creando se proyecta de algún modo fuera de sí mismo. Así, es desde el momento de la creación, *ab origine mundi*, que el Verbo es el enviado del Padre en el mundo.

“La unicidad de Dios contemplada de este modo es unicidad dialogal del Padre y del Verbo (la dimensión pneumatológica será desarrollada más tarde): diciendo que ‘en el Principio era el Verbo y el Verbo estaba vuelto hacia Dios’ Juan muestra que al comienzo no había sino Dios y que en Él estaba el Verbo”²⁶. Esta unicidad de proyecto y de acción significa que la actividad

²² *Suma Teológica* I, q.46, a.3

²³ Pre nicena en tanto el lugar teológico.

²⁴ A propósito del oráculo mesiánico de Is 9,5

²⁵ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *AUTOLICUS*, II, 22

²⁶ *Ibidem*

creadora no es adventicia, sino integrada en la vida de la Tríada divina. En Cristo, decir de Dios que es Creador, es decir de Él que es Padre.

5.2. En Ireneo, la célebre imagen de las “manos de Dios”, tachada un poco rápidamente de subordinacionismo, es equivalente a la del Consejo divino, ya que Dios nos es mostrado conversando con sus manos que son el Hijo y el Espíritu, el Verbo y la Sabiduría (identificado con el Espíritu Santo)²⁷. Ireneo, mejor que Teófilo, y habiendo tenido el cuidado de tomar distancia de sus adversarios gnósticos, distingue las procesiones trinitarias y la creación del mundo. Pero aun distinguiéndolas, contribuye a pensarlas en conjunto: la creación es para él el lugar donde brilla la unidad en la distinción de las Personas divinas. Tertuliano agregará que ella es el lugar donde se manifiesta una economía (*dispensatio*) interior a la vida divina misma.

5.3. Desde el comienzo del *Contra Praxéas*, Tertuliano previene a su lector que aquel a quien combate en su tratado utiliza el calificativo de “único” atribuido a Dios y constituyendo una herejía (*de unico haeresin faciat*)²⁸. El tema del debate teológico es entonces el sentido atribuido a la unicidad de Dios, y la respuesta de Tertuliano al modalismo de su adversario es límpida: confesar al Dios único, es afirmar que tiene un Hijo y que éste “no es otra cosa que Dios mismo, el Señor *omnipotens*”²⁹. En este caso ¿cómo evitar la trampa de confundirlos? Confesando un solo Dios, pero “con su economía”³⁰ ya que es la economía, la que “dispone la unidad en trinidad”³¹.

Pero, ¿qué es entonces la “economía”? Para Tertuliano es la idea según la cual lo que se desarrolla ante nuestros ojos en la creación y en la salvación, no hace sino traducir en el tiempo y en el espacio las eternas “disposiciones” de Dios. “La economía es el drama de la mediación entre Dios y el hombre. O más aun, es la historia de la salvación cuyo origen se encuentra en la libre decisión de Dios y cuyo término mostrará al Hijo devolviendo al Padre su *auctoritas* cuando venga en la consumación del tiempo”³².

El Dios único y Padre no puede sino ser un Dios creador, Él debe serlo, dice Tertuliano, por su “grandeza” y su “bondad” es decir, por su divinidad misma que se resume en su paternidad.

²⁷ IRENEO, *Adversus hereses* III, 21, 10; IV, 20, 1; IV, 39, 2; V, 5, 2; V, 15, 2-3; V, 16, 1.

²⁸ TERTULIANO, *Contra Praxéas*, I, 1.

²⁹ *Contra Praxéas*, 2, 1.

³⁰ *Contra Praxéas*, 3, 1.

³¹ *Contra Praxéas* II, 3, 4.

³² A. ORBE, *La unción del Verbo*, Roma, 1961, p. 211, 212.

Así, lejos de encontrar en Dios un pensamiento del mundo que se hipostasiara para producir al Hijo en vistas a la creación, como a veces se hace decir a los teólogos prenicenos, es el mundo el que posee una existencia intencional en la hipóstasis del Hijo, que en la vida divina es el don absolutamente primero en quien y por quien la existencia intencional del mundo deviene una existencia real en el tiempo.

6. La Trinidad, condición de posibilidad de la libertad humana

Tanto en el origen como en el término del universo hay una uni-pluralidad divina y la paternidad de Dios. Si sólo existiera la unidad, incluso difractada en pluralidad, habría que renunciar a decir lo que fuera de las “razones” de la existencia del universo, pero la paternidad como misterio de auto-donación, da cuenta a la vez de la existencia de un Hijo y de la existencia del mundo como herencia dada al Hijo y a nosotros mismos, hijos en el Hijo. La creación no es de ningún modo un desarrollo de la unidad en pluralidad. Ella es una manifestación *ad extra* del amor del Padre, cuyo fin es recapitularse en la trinidad de Dios.

Nosotros no hemos utilizado hasta ahora la palabra “libertad”, salvo para evocar el diálogo entre Dios y su pueblo y la *paideia* divina. Pero hicimos también mención de la obediencia del Hijo en su humanidad. Mientras que en la vida divina no hay voluntades diferentes, porque la naturaleza es una, la encarnación instauro en Cristo una dualidad de voluntades, o, si se quiere, “agrega” a la voluntad divina una voluntad humana al mismo tiempo que es agregada a la naturaleza divina del Verbo la naturaleza humana en la unidad de la Persona. La propuesta de esta clarificación propia del III Concilio de Constantinopla (680-681) en su lucha contra el monotelismo, es la afirmación de una *libertad humana* en Cristo.

Es solamente aquí que podemos esperar aportar una respuesta a nuestra cuestión del comienzo: ¿el monoteísmo trinitario no es sino una variante del totalitarismo religioso, que brotaría de la afirmación de un Dios único? El gnosticismo ptolemaico combatido por Ireneo prestaba ya el flanco a esta crítica en su obsesiva preocupación de absoluta trascendencia del primer Principio, este “Eón» perfecto anterior a todo que ellos llaman «Pro-príncipe», «Proto-padre» y «Abismo»³³, mientras que para Ireneo el *summum* de la trascendencia se expresaba con un término relacional como *Pantocrator*. Con el arrianismo con sus consecuencias socio políticas, la constatación es aún más neta:

³³ IRENEO, *Adversus Haereses*, I, 1,1.

La evacuación de las nociones de Padre-Hijo termina en la existencia de una sola divinidad que es verdaderamente omnipotente... No hay Iglesia, no hay comunidad humana, no hay culto de santos, estos intermediarios que unen la humanidad a Dios... Al Cristo súper hombre, responde un rey omnipotente... Los reyes vándalos, visigodos, ostrogodos y otros son jefes de su Iglesia, nombran y eligen sus obispos, dirigen las persecuciones. En la Biblia gótica, como en la sociedad, Cristo y el rey son ambos llamados *frauja*, en griego *despotes*, del cual viene déspota³⁴.

Es la existencia y la obediencia humana del Hijo, Jesucristo nuestro Señor, que nos libera de ese dios totalitario. De manera significativa, los monotelitas del siglo VII rechazaban conferir una voluntad humana a Cristo porque no podían concebirla sino como opuesta a la voluntad divina. Todo el esfuerzo del concilio de Letrán (649), retomado por Constantinopla III, será mostrar que las “dos voluntades del mismo y único Cristo están ‘unidas’ en un total acuerdo”³⁵, de tal modo que “él quiso y obró al mismo tiempo divina y humanamente nuestra salvación”³⁶. Se puede entonces decir que el Concilio de Constantinopla III subraya la toma en consideración de las implicaciones del monoteísmo trinitario *en una historia humana de obediencia filial* donde “una y otra naturaleza quiere y obra lo que le es propio en comunión con la otra”³⁷.

Y poco importa que esto acontezca en un ser único, Cristo. En El, en efecto, es para la humanidad entera que se encuentra consumada la lógica de alianza entre Dios y el hombre. A partir de ahora, el hombre está en condiciones, con la gracia, de cumplir plenamente su filiación adoptiva determinándose por una serie de elecciones temporales. Por el Unigénito que aceptó el tener que devenir en su humanidad lo que Él es desde toda la eternidad, la relación trinitaria de patrifiación viene a imprimirse en la condición humana y a transformarla para siempre.

7. Conclusión: el Dios filántropo

La bondad y la filantropía de Dios nuestro Salvador no aparecieron por las obras de justicia que hemos realizado, sino que Él nos salvó

³⁴ M. Rouche, *Clovis*, Fayard, 1996, p. 265. Ver E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Theologische Traktate, München, 1950, pp. 45-147.

³⁵ DENZINGER 510.

³⁶ DENZINGER 500.

³⁷ Denzinger 558.

por su sola misericordia y por el baño de la regeneración y la renovación en el Espíritu Santo.

Este texto de Tito (3,4-5) que menciona a los tres que son Dios, nos muestra que toda consideración del monoteísmo trinitario es al mismo tiempo un tratado del amor de Dios. El conocimiento que Dios nos da de sí mismo, no es separable de la revelación de su filantropía, de su amor por los hombres, y por vía de consecuencia, de la revelación que los hombres son desde siempre los “amados” de Dios (Rm 1,7; 2 Tes 2,13, etc). La libertad que Dios concede al hombre supone la experiencia de ser amado, y ella es el fruto de este amor. Y este lugar en que ella se expande en el hombre es propiamente la habitación del Espíritu: “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5,5).

Para concluir, dejamos la palabra a Karl Barth en su comentario al primer artículo del Credo:

En lugar de todas las calificaciones que puedan utilizarse para describir la naturaleza de Dios, el Símbolo de los Apóstoles no lleva sino una sola palabra: el adjetivo “omnipotente”, que sirve para calificar el sustantivo “Padre”. Hay que interpretar estas dos palabras la una por la otra: el Padre es el omnipotente, el omnipotente es el Padre.

Se podría describir el poder de Dios como la expresión de su libertad. Dios es absolutamente libre... se distingue de todos los otros poderes en que puede todo aquello que desea. Hablar de la impotencia de Dios es simplemente haber olvidado que se habla de Él.

Pero Dios no es el “poder en sí”. ¿Quién no se acuerda de Hitler hablando de Dios y llamándolo el “omnipotente”? Pero el “omnipotente” no es Dios y no se trata de partir de la idea de la omnipotencia para definir a Dios. La omnipotencia de Dios es entonces justamente el poder de Aquel que, en sí mismo, es el Amor. Lo que distingue finalmente el poder de Dios de la impotencia, es que él pertenece al Dios *trinitario*. Este poder es el del *amor* que surgió y se reveló *libremente* en Jesucristo. Es entonces en la *obra* de su Hijo que la omnipotencia de Dios se hace visible y viviente³⁸.

Tradujo P. Alberto Espezel

³⁸ K. BARTH, *Esquisse d'une Dogmatique*, 1984, 67-72.

Cuando nada falta sin Dios

La indiferencia religiosa como desafío a la teología sistemática

—
Magnus Lerch*

Lidiar con la crítica de la religión y el ateísmo es parte del repertorio estándar de la teología. La responsabilidad racional de la fe en Dios nunca puede prescindir de un examen serio de las diversas formas de negar su existencia. Se vuelve más difícil donde tanto la afirmación como la negación están ausentes, y la cuestión de Dios ya no se percibe como un tema significativo de discusión. En una encuesta realizada a unos jóvenes en Leipzig, cuando se les preguntó si eran más ateos o religiosos, respondieron: “¡Ni una cosa ni otra, simplemente normales!”.¹ Este incidente ilustra lo que se entiende por “indiferencia religiosa”: no estar a favor o en contra de la creencia en Dios, sino ser incapaz de “hacer algo” con ella.

Son especialmente los teólogos de Alemania Oriental, donde alrededor de las tres cuartas partes de la población son aconfesionales, quienes señalan que el fenómeno de la indiferencia religiosa plantea un desafío particular. Aún no está claro cómo abordarlo teológicamente. Todavía en 2008 Eberhard Tiefensee enfatizaba que “el fenómeno de la arreligiosidad aun [parece] estar por debajo del umbral de percepción de una cultura confesional, aunque ella se encuentre fuertemente secularizada”.² La teóloga dogmática de Erfurt Julia Knop investigó recientemente el fenómeno en varias publicaciones

* Magnus Lerch nació en 1982, es Dr. en Teología y Profesor *junior* en T. Dogmática y T. Ecu-
ménica en la Universidad de Colonia (Alemania).

¹ Monika WOHRAB-SAHR, *Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie*, in: PTh 90 (2001) 152-167, 152.

² Eberhard TIEFENSEE, *Die Frage nach dem ‚homo areligiosus‘ als interdisziplinäre Herausforderung*, in: Erwin DIRSCHERL - Christoph DOHMEN (Hg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 9), Freiburg i.Br. 2008, 210-232, 215. Sobre el tema también cf. DERS., *Areligiosität denken*, in: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*. FS Bischof Joachim Wanke (EThSt 88), Leipzig 2006, 39-60; DERS., *Homo areligiosus. Überlegungen zur Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR*, in: Thomas A. SEIDEL (Hg.), *Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR*, Leipzig 2002, 197-215; DERS., *‚Religiös unmusikalisch – zu einer Metapher Max Webers*, in: Bertram PITTNER - Andreas WOLLBOLD (Hg.), *Zeiten des Übergangs*. FS Franz Georg Friemel (EThSt 80), Leipzig 2000, 119-136; DERS., *Theologie im Kontext religiöser Indifferenz*, in: Julia KNOP (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, 130-144.

fundamentales.³ Ella lo describe de la siguiente manera:

“A diferencia de los llamados ‘ateos piadosos’ de la generación anterior, al ‘homo areligiosus’ de nuestros días no le falta nada sin Dios. Para él, ‘Dios’ no es una ‘palabra de anhelo’. La fe no le dice nada; ni siquiera tiene que estar en contra. No vale la pena enfrentarse a la cuestión de Dios porque *no es una cuestión*. Lo absurdo del mundo no lo impulsa a lamentarse contra Dios; pero eso no lo vuelve insensible ni embotado ante el sufrimiento, la culpa y la muerte. Una lectura religiosa del mundo no le parece digna de anhelo ni de lucha. No necesita un lobby ideológico-ateo, ni una clara delimitación entre la Iglesia y la religión, ni un sustituto funcional de la religión”.⁴

Ya no es sólo la *existencia* de Dios lo que se ha vuelto cuestionable, sino más bien la *cuestión* de Dios. Este último aspecto, como Knop muestra en varios lugares, apenas ha sido tratado adecuadamente por la teológica sistemática, es decir, la disciplina que debería estudiar de manera especial la racionalidad y la relevancia universal de la fe en Dios.

En ese estudio surge inevitablemente la pregunta crucial: ‘¿Cómo te llevas con la modernidad secular?’ –lo cual hace que la situación sea más compleja. Si la laicidad se ve como una situación sufrida que apenas puede aceptarse, como un mal a superar o como un espacio de libertad a afirmar, todo eso determinará la valoración del fenómeno en cuestión y las consiguientes opciones teológicas. Independientemente de esta complejidad, una cosa debe quedar clara: la pérdida de relevancia de la cuestión de Dios no es un fenómeno temporal, sino un permanente ‘signo de los tiempos’ que la reflexión teológica y la predicación no pueden ignorar.

Aquí el fenómeno de la indiferencia religiosa debe clasificarse primero en términos de sociología de la religión (1). ¿Cómo se puede mostrar la racionalidad y relevancia de la cuestión de Dios para el hombre? Esta pregunta ha

³ Cf. Julia KNOP, *Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit: ein Paradigmenwechsel*, in: ThG 60 (2017) 141–154; DIES., *Gott: Ein Menschheitsthema? Zeitgenössische Prämissen und unzeitgemäße Einreden*, in: DIES. (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, 161–195. Cf. también las otras contribuciones del último volumen mencionado, altamente estimulante, así como mi recensión en ThRv 116 (2020): <https://doi.org/10.17879/thrv-2020-2603> (consultado en 04.01.2021).

⁴ KNOP, *Gott – oder nicht* (v. nota 3), 150f (prueba de las citas incluidas por Herbert Schnädelbach, Eberhard Tiefensee, Magnus Striet: ebd.).

recibido diferentes respuestas en la teología del siglo XX. Me gustaría aclarar esto usando el ejemplo de los cambios en la llamada ‘teología natural’ entre el Vaticano I y el II. Las opciones que surgen aquí se enfrentan al fenómeno de la indiferencia religiosa y se discuten en términos de su alcance. Se demostrará que el desafío fundamental es, por un lado, demostrar la racionalidad y la relevancia *universal* de la cuestión de Dios, pero haciéndolo de tal manera que, por otro lado, la *contingencia* de su *mediación histórica* sea tenida en cuenta, como ya ocurre en las investigaciones empíricas y sociológicas (1). Esta tensión –la cuestión de Dios debe en principio afectar a todos y al mismo tiempo depende de factores individuales y socioculturales– no puede resolverse. Es por eso que finalmente abogo por una responsabilidad de fe *universalista pero sensible a la contingencia* (3). Esto va acompañado de una sugerencia concreta de cómo la cuestión de Dios puede hacerse accesible, de tal manera que sus condiciones seculares no solo no sean ignoradas, sino afirmadas.

1. ¿La indiferencia religiosa como evidencia de la teoría de la secularización? Para la clasificación sociológica

Podría parecer natural ver la indiferencia religiosa como evidencia de que la teoría clásica de la secularización y la modernización es correcta. Su premisa básica suena así:⁵ En el curso de su modernización, las diferentes sociedades finalmente convergerán en los procesos de democratización, liberalización económica, establecimiento del estado de derecho y racionalización científica. Con el aumento de la prosperidad y la seguridad, las religiones disminuirán gradualmente y serán empujadas hacia el ámbito de lo “privado”. Eso hará que su subsistencia se vuelva cada vez más frágil hasta el punto de la completa desaparición, de lo cual la indiferencia religiosa podría ser un indicio.

Sin embargo, esta tesis ha sido controvertida durante mucho tiempo, por al menos tres razones básicas. Primero, equiparar modernización y secularización no parece funcionar empíricamente. En un país altamente modernizado como Estados Unidos, la religiosidad de la población es muy marcada, como es el caso de muchos países de Asia y América Latina, donde el progreso científico y técnico no necesariamente va de la mano con la desaparición de modelos religiosos de interpretación. Segundo, la supuesta uniformidad de los

⁵ Para las dos secciones siguientes véanse también los instructivos resúmenes y análisis: Hans-Joachim HÖHN, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015; Wolfgang KNÖBL, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika* (Theorie und Gesellschaft 61), Frankfurt/Main 2007; Monika WOHLRAB-SAHR – Marian BURCHARDT, *Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen*, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7 (2011) 53–71.

procesos de modernización no se da en absoluto, sino que se critica como un estrechamiento eurocéntrico que no tiene en cuenta la modernidad divergente de otros estados como los tigres asiáticos, China, India y Brasil. Con eso queda enunciado lo tercero, a saber, el concepto normativo de modernidad y su estructura lineal-teleológica. Cuando la modernización se equipara, por un lado, con el progreso sucesivo y, por otro lado, conduce necesariamente a la secularización, surge la ecuación: cuanto más secular es una sociedad, más progresista es.

Como dije, las críticas a tales narrativas han ido en aumento durante décadas. Pero existe poca conciencia de lo inverosímil que es la teoría clásica de la secularización de mediados del siglo XX, especialmente con respecto a la situación en Alemania alrededor de 1900. Ya en 1907, el teólogo protestante y teórico moderno Ernst Troeltsch habló del hecho de que todas las teorías lineales de la historia y el progreso habían perdido su crédito, en un artículo que quería mostrar las características básicas de la modernidad así como sus ambivalencias. Esto es pasado por alto tanto por quienes quieren coronar la modernidad “como la cabeza de un dios”, como por quienes “quieren pisotearla como la cabeza de una serpiente”.⁶ El trasfondo de Troeltsch está formado por la percepción en su momento de una crisis global generalizada.⁷ En este horizonte Troeltsch observó ciertamente un cambio masivo que incluía la religión, pero a raíz de ello también pudo comprobar su vitalidad permanente.⁸ Parece entonces que lo moderno no hace desaparecer la religión, sino que la renueva a través de sus propias crisis.

Sin embargo, aquí se recomienda precaución. Quien a raíz del fracaso de la teoría clásica de la secularización saca la conclusión de que los seres humanos son en realidad “religiosos por naturaleza”, sólo repite su problema bajo el signo opuesto. Porque es la estructura lineal-teleológica de la teoría de la modernización y la secularización, así como el supuesto de progreso sucesivo lo que ha perdido plausibilidad. Estos presupuestos “histórico-filosóficos”, por así decir, son destruidos por el “aguijón de la contingencia”, como lo llamó hace unos años el sociólogo Wolfgang Knöbl en su estudio *La Contingencia de*

⁶ Ernst TROELTSCH, *Das Wesen des modernen Geistes*, in: DERS., *Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912)*, hg. v. Trutz RENDTORFF in Zusammenarbeit mit Katja THORNER (Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Teilbd. 1), Berlin – Boston 2014, 434–473, 437.

⁷ Cf. hierzu Friedrich Wilhelm GRAF, *Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs*, in: DERS. (Hg.), *Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber* (Troeltsch-Studien N.F. 3), Berlin – Boston 2014, bes. 219–230.

⁸ TROELTSCH, *Das Wesen des modernen Geistes* (v. nota 6), 463–473. Cf. das Fazit ebd., 473: “Necesitamos, finalmente y por encima de todo, la religión, que no deja que el hombre hile todo de sí mismo hasta el agotamiento, sino que lo conecta con una base firme de vida, desde la cual, con la frescura de la vida, le llegan también siempre nuevas ideas y metas”.

la *Modernidad*. Knöbl reclama con razón una teoría de la modernidad que no ignore la contingencia histórica, sino que la incluya de manera constructiva.⁹ Eso no puede desarrollarse aquí. Sin embargo, muestra que toda la discusión sobre la teoría de la secularización depende de los presupuestos fundamentales de una teoría de la modernidad. En lugar de profundizar en esta discusión, aquí conviene hacer referencia a la teoría de las “múltiples modernidades”, que ha sido discutida durante algún tiempo y desarrollada por el sociólogo israelí Shmuel N. Eisenstadt. Se atiene sí al concepto de modernidad, pero teniendo en cuenta que la modernización avanza por diferentes “caminos”, como dice la metáfora sociológica.¹⁰ En este contexto, los sociólogos de Leipzig Monika Wohlrab-Sahr y Marian Burchardt propusieron un concepto de “secularidades múltiples”.¹¹ Su tesis básica, elaborada en términos de sociología cultural, es que tenemos que contar con diferentes “caminos” de laicidad: formas divergentes de diferenciación entre religión y sociedad en relación a su institucionalización política, práctica social y apropiación cultural.

Este diseño teórico ofrece nuevas posibilidades para encontrar un “camino” específico para los procesos de secularización en Alemania Oriental, que ayude a localizar el fenómeno de la indiferencia religiosa. Por más plausible que sea inicialmente explicar este fenómeno simplemente como resultado de las medidas políticas represivas del gobierno de la República Democrática Alemana (RDA), esto no responde a la pregunta de por qué el distanciamiento eclesial y la secularización siguen siendo tan constantes, incluso después del colapso de la RDA hasta el día de hoy. Para decirlo sin rodeos: ¿Por qué su *proyecto de secularización* pudo prevalecer a pesar del fracaso *político* de la RDA? Precisamente esto “plantea la cuestión de la *apropiación* del proceso que se inició desde arriba”.¹² Un grupo de investigación en torno a Wohlrab-Sahr aborda esta cuestión de manera empírica, a partir de entrevistas a familias en sus tres generaciones. El estudio lleva el nombre de “Secularidad forzada”,¹³ porque se propone el análisis de una trama compleja: una secularidad impuesta ‘desde arriba’ y su apropiación cultural por parte de los ciudadanos ‘desde abajo’.

⁹ KNÖBL, *Die Kontingenz der Moderne* (v. nota 5).

¹⁰ Cf. Shmuel N. EISENSTADT, *Multiple modernities*, in: *Daedalus* 129 (2001) 1-30. Para la discusión cf. Thomas SCHWINN, *Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 38 (2009) 454-476.

¹¹ Cf. WOHLRAB-SAHR - BURCHARDT, *Vielfältige Säkularitäten* (v. nota 5).

¹² Monika WOHLRAB-SAHR, *Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung*, in: Gert PICKEL - Kornelia SAMMET (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden 2011, 145-163, 146.

¹³ Monika WOHLRAB-SAHR - Uta KARSTEIN - Thomas SCHMIDT-LUX, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a.M. - New York 2009; WOHLRAB-SAHR, *Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung* (v. nota 12).

“Usamos conscientemente la ambigüedad inherente al término ‘forzar’: algo puede ser obligado –‘forzado’– desde fuera, pero también puede ser empujado desde dentro de una ‘manera forzada’. Lo que estamos tratando hoy en Alemania del Este en términos de sociología de la religión no es simplemente una ‘secularización forzada’ [...], como si el resultado secular fuera *exclusivamente* consecuencia de la coerción. Pero tampoco es simplemente ‘secularidad moderna’, cuyos orígenes ya no se pueden preguntar. El concepto de ‘secularidad forzada’ pretende centrarse en la *apropiación subjetiva de los medios coercitivos*, pero también en la *base subjetiva de lo forzado a través de medidas represivas*. Para explicar el éxito de la secularización de la política del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED) –estamos convencidos–, también hace falta *comprender* los procesos de apropiación y las formas de verificaciones de plausibilidad que la acompañan”.¹⁴

De esta compleja trama, aquí sólo se menciona un motivo que es particularmente relevante para la responsabilidad racional de la fe. Las entrevistas muestran que el camino hacia la secularización en Alemania del Este también pasó, como mínimo, por la internalización de una *tensión* típicamente moderna, que el gobierno del Partido Socialista Unificado elevó a la categoría de un *conflicto* irreconciliable: la tensión entre religión y ciencia. Por supuesto que esto siempre ha acompañado la historia de la religión en los tiempos modernos. Pero fue precisamente de esta manera que el Partido Socialista Unificado pudo conectar “con un discurso original de la modernidad”, que también existía en la República Federal de Alemania (BRD) y en otros países occidentales, pero agudizándolo de tal manera que se conjugó el forzamiento “externo” con el “interno”, según se describió en la cita anterior. De esta forma se puede explicar un proceso de apropiación, a través del cual la arreligiosidad no es algo exclusivamente forzado, sino que se experimenta como una orientación propia hacia la razón y la ciencia.

“Lo especial del desarrollo de la RDA (...) no fue la tensión [entre religión y ciencia; M.L.], sino la comunicación conflictiva que la acentuó hasta transformarla en una oposición irreconciliable entre irracionalidad y racionalidad, entre fuerzas retrógradas y fuerzas ‘progresistas’. Es

¹⁴ WOHLRAB-SAHR, *Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung* (v. nota 13), 146; cita incluida (erzwungene Säkularisierung) de Heiner Meulemann: ebd., 163.

¹⁴ Beide Zitate und das nachfolgende ALLBUS-Zitat: WOHLRAB-SAHR, *Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung* (v. nota 13), 152.

esta idea de la oposición entre religión y ciencia la que uno encuentra una y otra vez hoy en Alemania del Este, y que sobrevivió al fin del sistema político de la RDA”.¹⁵

La evaluación de la encuesta general de ciencias sociales a la población (ALLBUS) muestra que significativamente más personas en Alemania Oriental que en Alemania Occidental están de acuerdo con la tesis: “Uno debe atenerse a lo que puede captar con la mente y dejar ir todo lo demás”. Tratar con lo que no está disponible ya no es una cuestión de razón. Un desafío es recuperar este tema. Volveremos a ellos en la última sección. Pero antes cabe preguntarse cómo la teología del siglo XX mostró la racionalidad y la relevancia de la (posible) existencia de Dios, a fin de confrontar estos procedimientos “clásicos” con el desafío de la indiferencia religiosa.¹⁶

2. La referencia divina del hombre. Desplazamientos en la “teología natural” entre los Concilios Vaticanos I y II

Fue particularmente importante para la teología católica moderna mostrar, a veces con cierto espíritu de contrarreforma, que la fe en Dios no se da por la *sola gratia*, sino que está mediada por la razón y la libertad del hombre. Para eso debe demostrarse que la razón humana está “orientada” hacia Dios, como se decía a menudo. El Concilio Vaticano I estableció que “Dios, origen y fin de todas las cosas, ciertamente puede ser conocido a partir de las cosas creadas con la luz natural de la razón humana” (DH 3004).¹⁷ Las pruebas metafísicas de Dios sirvieron a esta afirmación apologética. Ellas aseguraban la racionalidad de la fe. La *demonstratio religiosa* de la teología fundamental, preferentemente a través de la llamada “teología natural”, debía demostrar que Dios y la religión son temas inalienables a toda razón humana, y que esta pretensión universal de validez también puede demostrarse filosóficamente.

¹⁵ Ambas citas y la cita siguiente de ALLBUS: WOHLRAB-SAHR, *Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung* (v. nota 13), 152.

¹⁶ Una tipificación de las formas de argumentación conciliar al tratar la cuestión de Dios la ofrece también: KNOP, *Gott - oder nicht* (v. nota 3). En lo que sigue me centro únicamente en el cambio de la teología natural, es decir, el punto de partida sistemático de la argumentación respectivamente elegido: ¿Desde dónde se justifica en cada caso la (posible o real) relación con Dios del hombre?

¹⁷ DH = Heinrich DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert*, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut HOPING, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg - Basel - Wien ⁴³2010.

El Vaticano I distinguió claramente el conocimiento de Dios a través de la revelación de este “conocimiento natural de Dios”. El pasaje recién citado de *Dei Filius*, después de la declaración del conocimiento natural de Dios continúa así: “Sin embargo, quiso [Dios] en su sabiduría y bondad, revelar al género humano de una manera diferente y sobrenatural a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad” (DH 3004). El conocimiento natural de Dios es, por tanto, un *presupuesto* de la revelación que *resguarda* su racionalidad. La teología natural fundamenta ante todo la existencia de Dios sobre la base de la razón filosófica, prescindiendo del contenido de la fe. Ella se relaciona con las pruebas estrictamente metafísicas de Dios, así como con un concepto de revelación denominado “teoría de la instrucción”,¹⁸ desde que Max Seckler introdujo esta terminología: Antes de que la teología de la revelación diga *qué* es lo que Dios ha revelado –qué conocimiento salvífico nos comunicó– es racional fundamentar *que* Dios existe.

El Vaticano II, en cambio, trata primero en profundidad la revelación en cuanto tal en el capítulo *De ipsa revelatione* de la Constitución *Dei Verbum*. La presentación no está determinada por la teoría de la instrucción, sino por la teoría de la comunicación, es decir, como *autocomunicación* personal de Dios en la historia. En él “[...] el Dios invisible [...] se dirige a los hombres como amigos por la sobreabundancia de su amor y se relaciona con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos a la comunión consigo mismo y recibirlos consigo” (DH 4202). Sólo al final del primer capítulo *Dei Verbum* retoma el pasaje inicial de *Dei Filius*, a saber, la posibilidad del conocimiento natural de Dios para cada persona (cf. DH 3004 con DH 4206). El conocimiento de Dios se integra así en el proceso histórico más amplio de la autocomunicación personal de Dios. Eso significa que el conocimiento de Dios conlleva una marca histórica, sin importar cómo se exprese. *Dei Filius* se había aferrado a la evidencia de Dios. El pasaje en que se afirma que “la recta razón prueba los fundamentos de la fe” (DH 3019) se refiere claramente a las *praeambula fidei*, a los fundamentos que preceden a la fe, donde tradicionalmente se inscribe la existencia de Dios. Ese pasaje ya no se encuentra en *Dei Verbum*.¹⁹

En el desplazamiento descrito se esconde un cambio histórico-teológico. Sólo se percibe cuán grande es cuando se introduce la teología católica reformista del período de entreguerras, que aun no ha sido suficientemente

¹⁸ Max SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in: HFTh² II (2000) 41–61.

¹⁹ Cf. aquí especialmente Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum* in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. III, Sonderausgabe, Freiburg – Basel – Wien 2009, 695–819, 749f.

analizada sistemáticamente ni contextualizada históricamente.²⁰ Karl Adam y Romano Guardini acusan a la teología neoescolástica de una orientación racional demasiado fuerte, es decir, critican lo que ya se dijo sobre la teología en el contexto del Vaticano I. En cierto sentido, ellos señalan un punto ciego en la teología natural: estrictamente hablando, la fe no puede “fundamentarse” racionalmente, sino que su “fundamento” reside en las experiencias históricas que la preceden y la sostienen, que exigen y estimulan el pensamiento, pero sin ser concebidas por él.²¹ Estas experiencias son las que deben ser tenidas en cuenta para clarificar, no sólo la racionalidad, sino también la *relevancia* de la fe en Dios. Precisamente éste es el enfoque determinante, que se vuelve más claro en la teología reformista del período de entreguerras que en las síntesis posteriores. Su reproche dirigido al neo-escolasticismo dice así: el foco en la *validex racional* se da a expensas de la *relevancia existencial*. Guardini escribe:

“El hombre de hoy no se opone al cristianismo porque sea un misterio. Él estaría dispuesto para el misterio, para lo que está más allá de su comprensión, para lo desconcertante y las arduas exigencias. Pero cuando da la impresión de irrealidad, cuando le llega sólo en forma de oraciones hechas de conceptos y definiciones teóricas, de órdenes y mandamientos que deben ser aceptados con una obediencia abstracta, ésa es la dificultad”.²²

Evidentemente, la pregunta básica, que no se puede aclarar aquí, es hasta qué punto hay continuidad entre la teología reformista del período de entreguerras y el Vaticano II. En favor de una fuerte continuidad en relación a la teología natural habla, por un lado, que precisamente el desplazamiento en la teología natural asumido por *Dei Verbum* ya está presente en Adam y Guardini: la teología natural está incrustada en la única revelación de Dios, personalmente querida.²³ Por otro lado, la impresión, que aquí sólo puede formularse como tesis y que debería confirmarse mejor, es que muchos ensayos en el contexto del Vaticano II están interesados en demostrar esa relevancia existencial. Basta con hacer referencia a Karl Rahner, quien no sólo puede ser

²⁰ Cf. jetzt Magnus LERCH - Christian STOLL (Hg.), *Gefährdete Moderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit*, Freiburg i.Br. 2021 [im Erscheinen].

²¹ Cf. Karl ADAM, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze*, Rotenburg ²1923; Romano GUARDINI, *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940.

²² Romano GUARDINI, *Die religiöse Offenheit der Gegenwart. Gedanken zum geistigen und religiösen Zeitgeschehen* (Romano Guardini Werke), Ostfildern - Paderborn, 2008, 73f.

²³ Cf. ADAM, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus* (v. nota 21), 52f, 90f; GUARDINI, *Die Offenbarung* (v. nota 21), 7-48.

visto como un representante típico de la teología que rodea al Vaticano II, sino que también hizo posible el tan citado “giro antropológico”. En consecuencia, la creencia en Dios no debe asegurarse con argumentos puramente racionales, sino que debe resultar comprensible en referencia a la experiencia que el hombre tiene de sí mismo y del mundo. En un artículo fundamental sobre la relación entre teología y antropología (1967), Rahner criticó a la teología por el problema básico de que “no formula sus declaraciones [...] de tal manera que la gente pueda ver lo que quieren decir en relación con la idea que cada uno tiene de sí, lo cual depende de la propia experiencia”.²⁴ Esto corresponde exactamente con la crítica teológica interna que la teología reformista del período de entreguerras dirigía a la teología neoescolástica.

Desde la perspectiva actual, ¿qué significan estas decisiones para afrontar el fenómeno de la indiferencia religiosa?

El procedimiento filosófico-racional presentado al principio no es sin más obsoleto. Porque depende de la verdad y la universalidad del discurso cristiano sobre Dios: la fe en Dios sólo puede ser verdadera para mí si en principio puede ser verdadera para todos. Por eso la razón de *cada* ser humano tiene que estar relacionada con Dios de alguna manera, aunque el tipo de referencia necesite ser aclarado y esté ligado al debate epistemológico sobre “hasta dónde” llega la razón cuando intenta pensar en Dios. Aquí, sin embargo, debería hacerse la siguiente pregunta: ¿Qué hace en general el tipo filosófico-racional para lidiar con la indiferencia religiosa? Aquí habrá que juzgar de otra manera. Como se mostró anteriormente con referencia a Wohlrab-Sahr, hay al menos una raíz de indiferencia religiosa en el hecho de que el gobierno del Partido Socialista Unificado intensificó el conflicto entre religión y ciencia hasta tal punto, que para los ciudadanos de la República Democrática Alemana ya no existía puente alguno entre la razón y Dios. Por lo tanto, no carece de importancia volver a mostrar ese puente, especialmente en el contexto de la indiferencia religiosa. Sin embargo, hay que añadir que la racionalidad no incluye precisamente lo que está en juego ante la indiferencia religiosa: la relevancia. Aquello que juzgo pensable debe seguir siendo existencialmente significativo para mí. Entonces, incluso si alguien estuviera convencido de la existencia, posible o real, de Dios, aún quedaría abierta la pregunta por los lugares y situaciones en que esa posibilidad sería relevante para él.

²⁴ Karl RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 22/1a, Freiburg i.Br. 2013, 283–300, 296.

Uno podría transformar ahora la necesidad en virtud y limitarse sólo a la dimensión cognitiva de la cuestión de Dios. Sin embargo, esto repetiría exactamente la situación problemática esbozada anteriormente, aquella surgida en la historia de la teología entre el Vaticano I y el II: el desacoplamiento entre la racionalidad y la relevancia de la fe. Eberhard Tiefensee advirtió expresamente contra esto, especialmente con motivo de la indiferencia religiosa. “Frente a la indiferencia religiosa, la teología no debe perder ‘musicalidad religiosa’, sino que debe tratar de acomodar la referencia a la experiencia que predomina en el pensamiento actual”.²⁵ Incluso la teología sistemática no debe prescindir de la cuestión de la relevancia, si se deja desafiar por la indiferencia religiosa.

Sin embargo, a la inversa, esto no significa que *la sensibilidad a la relevancia* de la cuestión de Dios incluya de por sí *la sensibilidad a la indiferencia religiosa*. Julia Knop señaló esto recientemente. Ella estudia indicios conciliares y posconciliares de la relevancia de la cuestión de Dios y llega a la conclusión de que ésta, desde la perspectiva actual, se basa en un supuesto demasiado natural: “que la cuestión de Dios está, al menos implícitamente, inscrita en todo ser humano”.²⁶ Uno podría pensar en el par de términos “trascendental” y “categorial”, con el que Karl Rahner, por ejemplo, diferencia entre un nivel implícito (atemático, consciente) y explícito (temático, conocido) de experiencia de Dios. En pocas palabras, en tal esquema de “implicación y explicación”, la referencia *universal* (= implícita) a Dios de cada ser humano debe pensarse junto con su tematización particular, históricamente determinada (= explícita). Este esquema también aparece en el intento a gran escala de Wolfhart Pannenberg, de justificar en una conversación interdisciplinaria entre las ciencias humanas, la filosofía y la teología que el hombre es “religioso por naturaleza”, incluso si la conciencia de este hecho está sujeta a factores históricos contingentes.²⁷ Julia Knop afirma, sin embargo, que el postulado básico de tales enfoques –que la cuestión de Dios forma parte necesariamente del ser humano– es contrafáctico al fenómeno de la indiferencia religiosa:

²⁵ TIEFENSEE, *Theologie im Kontext religiöser Indifferenz* (v. nota 2), 137.

²⁶ KNOP, *Gott: Ein Menschheitsthema?* (v. nota 3), 174.

²⁷ Para más detalle véanse mis descripciones de los planteamientos de Rahner y Pannenberg, en: Aaron LANGENFELD – Magnus LERCH, *Theologische Anthropologie*, Paderborn u.a. 2018, 75–82.

“El supuesto de una necesidad de Dios inscrita en el hombre *en tanto hombre*, según el cual el hombre precisa de una trascendencia religiosa (o cuasirreligiosa) para realizarse, ya no concuerda con la experiencia que mucha gente tiene de sí misma y del mundo. De allí que aparezca como una antropología ya de antemano *impregnada de religión*”.²⁸

La teología sistemática en particular se enfrenta a un dilema que, mirado de cerca, apunta a la *pretensión de universalidad* contenida en todos los argumentos presentados. Por un lado, si se adhiere al hecho de que la racionalidad universal y la relevancia de la cuestión de Dios pueden hacerse comprensibles, entonces surge la pregunta de cómo es posible que surja el hecho de la indiferencia religiosa y cómo es posible que sea empíricamente desbaratada la propia lógica de la argumentación. Por otro lado, si aumenta la indiferencia religiosa, entonces la pretensión de universalidad resulta cuestionada.

¿Cómo se puede elaborar esta tensión? Esta pregunta no puede definirse todavía, sino que primero deben ensayarse las respuestas. Julia Knop está considerando redefinir el marco de referencia y tratar la indiferencia religiosa no ya en el ámbito de la antropología sino en de la teología de la gracia.²⁹ “La teología es [...] en sentido estricto el reflejo de un credo, la hermenéutica del Dios creído, la responsabilidad racional de una opción, no una filosofía general y una antropología que abarca todo y todos”.³⁰ Sin embargo, creo que en aras de la pretensión de universalidad, que Knop también sostiene,³¹ las teorías del marco antropológico y filosófico son indispensables. Con todo, la pregunta fundamental que se les debe hacer es si están prestando suficiente atención al problema descrito por Knop. A continuación quiero presentar una propuesta que favorezca la discusión.

3. Hacia una responsabilidad de fe universalista pero sensible a la contingencia

Mi propuesta asume, por un lado, que no se puede prescindir del elemento universalista a la hora de demostrar la racionalidad y pertinencia de la cuestión de Dios. Pero incluso en la perspectiva de la sociología de la religión quedó claro que este momento universalista no debe darse a expensas de la

²⁸ KNOP, Gott: *Ein Menschheitsthema?* (v. nota 3), 174.

²⁹ Cf. KNOP, Gott – *oder nicht* (v. nota 3), 152f; DIES., *Einleitung*, in: DIES. (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (v. nota 3), 9-17, 14.

³⁰ Cf. KNOP, Gott: *Ein Menschheitsthema?* (v. nota 3), 177.

³¹ “Teológicamente, la certeza de que Dios es significativo para el hombre, más aún, necesario (para la salvación), no es prescindible”, KNOP, *Einleitung* [v. nota 29], 14.

contingencia histórica. No se puede garantizar de una vez por todas que el hombre esté inclinado a responder a Dios. Más bien, la cuestión de Dios depende de contextos históricos y socioculturales. El fenómeno de la indiferencia religiosa llama la atención sobre este hecho de manera especial. Por lo tanto, ambos aspectos deben combinarse en una responsabilidad de la fe universalista pero sensible a la contingencia. Esto significa, por una parte, que se debe identificarse una base común entre creyentes y no creyentes, desde la cual se *pueda* acceder a la cuestión de Dios en su racionalidad y relevancia. Este “pueda” es crucial. Pues, por otra parte, es a partir de la misma base que deberá mostrarse que la cuestión de Dios es posible, no forzosa.

Por lo tanto, como dijo Veronika Hoffmann, es preciso “encontrar la forma de que aquellos que consideran la fe como algo fundamental y los religiosamente indiferentes puedan caminar juntos durante más tiempo en su auto-comprensión, antes de que sus perspectivas se separen”.³² Las dos cosas deben ser posibles y pensarse desde un mismo punto de partida: el camino común y los diferentes ramales. En su propuesta general de teología sistemática, recientemente publicada, Hans-Joachim Höhn describió esta modalidad en la que la religión establece relación consigo mismo y con el mundo: está “determinada no por la ‘necesidad’ sino por la ‘posibilidad: uno debe ser religioso, pero no tiene por qué serlo [...] La religión [...] no es una instancia preferencial en el conjunto de la existencia humana, sino necesariamente posible, es decir, debe poder existir”.³³ De esta manera resulta posible una responsabilidad religiosa racional compatible con la secularidad. Por un lado, se enfrenta a la tarea de “afirmar sin reservas la autonomía y la secularidad del hombre y del mundo”, para que Dios no sea simplemente *necesario* para explicar los hechos del mundo interior, pero “sin sucumbir a un ‘laicismo’ que reduce lo mundano a lo que es y puede ser”³⁴ –para que Dios no se vuelva *arbitrario* ni la pregunta sobre él carezca de sentido. *La religión debe ser posible, pero puede que no ocurra*. En los hombres ella es “no existencial, sino potencial”.³⁵ El hecho de que sea “no existencial” expresa la contingencia; que sea realmente “potencial” a cada ser humano implica la universalidad.

³² Veronika HOFFMANN, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, in: KNOP (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (v. nota 3), 145–160, 150. Sobre la opción de Hoffmann recurriendo a la categoría de “plenitud” de Charles Taylors, cf. *Ibid.*, 152–160.

³³ Hans-Joachim HÖHN, *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*, Würzburg 2020, 74.

³⁴ Hans-Joachim HÖHN, *Der ‚totgeglaubte‘ Gott. Provokationen des ‚neuen‘ Atheismus. Theologie im Format der Bestreitung*, in: KNOP (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (v. nota 3), 306–324, 319.

³⁵ Saskia WENDEL, *Streit um Religion – Streit um Gott. Aktuelle Debatten der Religionsphilosophie*, in: *ThRv* 114 (2018) 3–20, 11.

Estas modalidades también son importantes para mí, porque pueden asumir de manera constructiva una advertencia que Julia Knop formula acertadamente en varios lugares: la teología no puede *hacer* que la cuestión de Dios sea efectivamente relevante en el mundo. Esto no sólo la sobrecargaría en su tarea de *reflexionar* sobre la fe, sino que con semejante pretensión misionera equivocaría su misión en una sociedad secular.³⁶ Lo que sí puede hacer es “asumir la responsabilidad de que la fe cristiana *pueda* llegar a ser relevante”.³⁷ La diferencia de modo entre “necesidad” y “posibilidad”, entre “existencial” y “potencial”, es aquí decisiva aquí. En términos negativos: “necesidad” y “relevancia” tienen que desacoplarse cuando se trata de la importancia de la cuestión de Dios para el hombre.

¿Cómo responder a los desafíos anteriormente planteados? Pido un análisis filosófico de la libertad humana,³⁸ y me remito a Hermann Krings y Thomas Pröpper. El logro de este enfoque consiste en el hecho de que aquí, aunque no sólo aquí, se retoman los múltiples debates modernos sobre la razón, la libertad y la cuestión de Dios; y con ello también los discursos sensibles a la contingencia que la teología católica –incluso en el contexto de Vaticano II– a menudo no percibió.³⁹ De allí que Pröpper también se haya pronunciado enérgicamente contra el intento de querer mostrar, en el contexto de un marco filosófico-antropológico, que el hombre es religioso por naturaleza. En concreto, se opuso al programa ya mencionado de Wolfhart Pannenberg:

“Dudo que la tarea que nos impone la situación histórica y social consista principalmente en ‘devolver a la conciencia pública la dimensión religiosa de la naturaleza humana’ y en intentar mostrar la referencia a Dios como ‘una constante del ser humano desde sus inicios’ [...]. De esta manera, difícilmente pueda demostrar su inevitable religiosidad a

³⁶ Cf. KNOP, Gott: *Ein Menschheitsthema?* (v. nota 3), 176f, Anm. 40; DIES., *Gott – oder nicht* (v. nota 3), 153f. “Está sobredimensionada [...] la expectativa de que la plausibilidad pueda obrar algo más y distinto (es decir, la conversión) que la reflexión y la comprensión. También implicaría considerables consecuencias para el estatus de la educación religiosa en las instituciones estatales” (ibid., 153).

³⁷ Jürgen WERBICK, *Gott als Begründung oder als Herausforderung. Warum Gott nicht ‚notwendig‘ sein kann*, in: KNOP (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (v. nota 3), 325–342, 340.

³⁸ Sobre esto, entre de mis publicaciones más recientes, sólo remito a LANGENFELD – LERCH, *Theologische Anthropologie* (v. nota 27). En lo que sigue las fórmulas ocasionalmente seleccionadas se toman de ebd., 86–91).

³⁹ Para mayor profundidad, cf. Magnus LERCH, *Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens*, in: Klaus VON STOSCH – Saskia WENDEL – Martin BREUL – Aaron LANGENFELD (Hg.), *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn u.a. 2019, 271–290.

la conciencia secular, a menos que la evidencia relevante sea tan convincente que incluso los despreciadores de la fe ya no puedan cuestionarla. Pero, ¿qué se ganaría con eso? Más bien queda pendiente, de modo primario, cómo pueden el cuidado y la promesa de Dios, que de hecho se reveló, llegar realmente a través del testimonio histórico-práctico de la fe a las personas a las que iban dirigidos. La teología sólo puede acompañar este proceso de manera crítica y con argumentos. Y eso supone, de forma indispensable, que defienda la posibilidad teórica de la verdad de la fe y explique su relevancia humana”.⁴⁰

Esto delimita precisamente la tensión que no se puede resolver: mostrar la racionalidad universal y la relevancia de la fe, sin saltarse la contingencia de la mediación histórica.

Ahora bien, el recurso a la libertad humana no está exento de controversias. Los problemas básicos de la modernidad pueden estudiarse en las diferentes concepciones de la libertad humana. Precisamente por eso, el concepto de libertad también es adecuado como campo interdisciplinario en el que puede introducirse la cuestión de Dios y hacer transparente sus premisas. A continuación esbozaré el argumento en cuatro pasos, con una modificación crítica del argumento de Pröpper en el último paso.⁴¹

(1) El punto de partida es, ante todo, la libertad humana como condición de la posibilidad de todos los logros humanos, tales como la racionalidad (sopesar razones), la formación de una identidad (el desarrollo de una personalidad de la cual respondo como ‘mía’); la moralidad (la responsabilidad por las acciones moralmente relevantes que me atribuyo); el compromiso personal (la amistad y el amor no pueden pensarse sin el libre consentimiento). Esto muestra un mínimo común denominador del pensamiento moderno sobre la libertad: el compromiso (con las personas, las instituciones, las convicciones) no puede tener lugar sin un ser humano libre; sólo será humano en la medida que sea un libre *auto*-compromiso. Por eso la libertad y el compromiso no deben competir entre sí, sino que se requieren mutuamente, como enfatiza Krings: “No hay libertad sin compromiso, y no hay compromiso –que sea digno del hombre– sin libertad”.⁴²

⁴⁰ Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I, Freiburg i.Br. 2011, 436f (eingeschlossene Zitate: Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 7f.469).

⁴¹ Para más detalles en lo que sigue, cf. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (v. nota 40), 637–656.

⁴² Hermann KRINGS, *Freiheit und sittliche Bindung*, in: StZ 199 (1981) 596–608, 608.

(2) Ahora se puede demostrar además, que la libertad se corresponde con el reconocimiento incondicional la libertad del otro. El término “reconocimiento”, que puede parecer algo formal pero es central en la antropología y la filosofía social, no sólo significa un respeto formal por la libertad del otro, según el lema: mi libertad termina donde comienza la del otro”. Más bien, el reconocimiento significa el fortalecimiento activo y la promoción del otro, así como la formación de su identidad; la atención plena de lo que el otro necesita para ser o convertirse en él mismo; empatía y compasión, solidaridad en lugar de indiferencia. En consecuencia, existe una correspondencia entre realización de la propia libertad y el reconocimiento de la libertad del otro. Sólo cuando me dirijo a otra persona me encuentro a mí mismo, y viceversa: sólo cuando otros me afirman, reconocen y animan a usar mi propia libertad, me siento libre. El reconocimiento incondicional es el contenido de la libertad real. Por eso Hermann Krings dice que la libertad es desde el principio un “concepto de comunicación”.⁴³

(3) Sin embargo, existe una tensión en la estructura de la libertad. El yo libre *tiene la intención* de reconocer *incondicionalmente* al otro, pero sólo puede *realizarlo parcialmente*. Esta brecha entre la intención y la realización se puede ver en muchas áreas de la actividad humana. Desde una perspectiva *existencial* se puede hacer referencia a una palabra del fenomenólogo francés Gabriel Marcel: “Amar a una persona [...] significa: tú no morirás”.⁴⁴ El amor nunca entiende al otro como un ejemplo de un “ser humano en general”, sino en su individualidad, unicidad, irremplazabilidad. El amor, por tanto, implica la promesa de que la unicidad del otro no será destruida ni siquiera por la muerte. Pero lo que se espera y se promete en amor no puede ser realizado por nosotros. Desde la perspectiva de *la historia y la memoria*, se puede señalar que allí donde recordamos a las víctimas de la historia, suponemos algo que no podemos establecer por nosotros mismos: que estas víctimas no estén definitivamente perdidas y olvidadas, sino que su dignidad e individualidad es preservada o reparada. Aunque ya no podemos hacer nada por ellos, asumimos que el recuerdo de ellos es *significativo*, que no deben ser olvidados. Sin embargo, no podemos garantizar que la historia no terminará alguna vez en la “nada” y, por lo tanto, en la indiferencia respecto de las acciones y los individuos.⁴⁵

⁴³ Hermann KRINGS, *Handbuchartikel Freiheit*, in: DERS., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/München 1980, 99-130, 125.

⁴⁴ Cf. Gabriel MARCEL, *Das ontologische Geheimnis. Drei Essays*, Stuttgart 1961, 79, citado según: Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i.Br. 2011, 784, Anm. 163.

⁴⁵ Para otras figuras de pensamiento similares, véanse las ya clásicas reflexiones de Helmut Peukert sobre la “paradoja de la solidaridad anamnética”: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 1978, 60

Finalmente, se puede hacer referencia a la situación actual de la pandemia del corona virus. La “segunda fase” muestra cuán difícil es controlarla, cuán impredecible es su curso y cuánto nos confronta con la indisponibilidad y la vulnerabilidad de nuestras vidas. En diferentes lugares surge la pregunta de dónde se pueden obtener esperanzas y perspectivas de futuro. De hecho, la crisis, aunque no sólo ella, *también* plantea la siguiente pregunta: ¿Cómo se debe afrontar, existencial y socioculturalmente, que personas de todo el mundo mueran sin nombre y sin sentido? ¿Que en ocasiones no tengan siquiera la oportunidad de despedirse de sus familiares en residencias de ancianos o unidades de cuidados intensivos? En vista de esto, ¿podemos dar una razón para la esperanza de que todas las personas y todos los destinos concretos serán eternamente significativos, incluso cuando ya nadie en el mundo y la historia piensa en ellos, cuando la memoria de las nuevas generaciones se desvanece cada vez más?

En estos y otros campos se hace evidente que las personas comienzan, incluso están obligadas a comenzar, lo que sin embargo no pueden realizar: el reconocimiento incondicional de otras libertades. Para nosotros, esta tensión no se puede resolver por principio, debido a la finitud de nuestra libertad. ¿Pero se trata de un no definitivo?

(4) Al menos la idea de la libertad completa, la idea de Dios, es posible. Dios podría cumplir lo que las libertades finitas se prometen entre sí: que el otro en su unicidad sea afirmado de manera definitiva e incondicional. “En la *idea de Dios*, se piensa la realidad que las personas deben presuponer si lo incondicional debe ser, eso que libremente quieren para sí mismos y para los demás debe pensarse como posible”.⁴⁶ Pröpper asigna mucho valor al término “idea” porque no habla de una prueba de Dios, sino porque permite pensar “sólo” la capacidad de respuesta y receptividad del hombre hacia Dios –al menos sobre la base universalmente vinculante del principio de libertad. Esto refuerza la referencia histórica de la fe: *que Dios existe y cómo se relaciona con nosotros*, no puede reconocerse sin la revelación histórica y las formas y prácticas históricamente cambiantes de su mediación.

Sin embargo, aquí, al introducir la idea de Dios, se llega a un punto sensible a la hora de hablar con los no creyentes. Lo que aquí se afirma como una “tensión” entre el reconocimiento incondicional del otro y su realización

252–355, así como también Jan-Heiner TÜCK, *Das ‚ewige Gedächtnis‘ als Fluchtpunkt der Hoffnung. Das Jüngste Gericht und die Wahrheit der Geschichte*, in: Johanna RAHNER – Thomas SÖDING (Hg.), *Kirche und Welt. Ein notwendiger Dialog* (QD 300), Freiburg i.Br. 2019, 427–443.

⁴⁶ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (v. nota 40), 646.

parcial puede no ser un problema para muchos. En mi opinión, esto hay que destacarlo con más claridad que el propio Pröpper, que incluso habla de una “aporía”,⁴⁷ es decir, una contradicción en el ejercicio de la libertad, que, según él, no puede resolverse sin la premisa de la idea de Dios. Así, el argumento amenaza con volver a correr en la dirección de la “necesidad de Dios”: esta vez no la *existencia* de Dios, sino la *pregunta* por él.⁴⁸ Aquí se podría objetar: ¿No es concebible que personas no religiosas también recuerden a las víctimas de la historia sin tener que nombrar el motivo de este recuerdo?, ¿Que las personas se involucren socialmente sin saber si su compromiso es real?, ¿Que las personas reconozcan incondicionalmente al otro con plena certeza de que esto nunca podrá realizarse plenamente? Me parece obvio que depende de contextos históricamente contingentes cuán urgentes se sientan las preguntas enumeradas en el paso (3). Inicialmente, pueden estar ausentes de la vida individual sin que esto conduzca a una pérdida de integridad y moralidad. Pueden sospecharse, pero ser pospuestas momentáneamente. También puede ser que estas preguntas sean ignoradas, porque de todos modos no pueden ser respondidas racionalmente de manera definitiva y exceden nuestras posibilidades; ésta sería la línea de la tesis citada por Wohlrab-Sahr (y que resulta aceptable en Alemania del Este), el hombre sólo debería ceñirse a lo que la razón pueda captar. Sin embargo, precisamente el argumento anterior demuestra que lo indisponible es un elemento constitutivo de la realización de la razón y la libertad, se da en ellas mismas. Por lo tanto, también puede pasar que estas cuestiones se experimenten tan urgentes que sólo puedan atenuarse a largo plazo a costa de la propia resignación y la parálisis del compromiso con los demás.

El análisis filosófico de la libertad conduce a un campo común en el que se encuentran creyentes y no creyentes, y en el que la cuestión de Dios puede ser discutida de manera productiva. ¿Cómo afrontamos la experiencia de que el éxito de nuestras acciones no depende de nosotros? ¿Cómo lidiamos con el hecho de que sólo podemos realizar temporalmente el reconocimiento y el amor que deseamos para el otro y esperamos para nosotros mismos? ¿Cómo afrontamos el hecho de que también tenemos que soportar lo que no

⁴⁷ Ebd., 645. Cf. ebd., 652: “O bien aquello que garantiza en última instancia el sentido de la libertad humana es en sí mismo la libertad –y, para ser precisos, la libertad perfecta, poderosa de toda la realidad y determinada al amor– o bien no es un sentido último que corresponda a la libertad y su existencia es absurda”.

⁴⁸ Haciendo hincapié en este aspecto, se hace comprensible la crítica de Julia Knop (*Gott: Ein Menschheitsthema?* 168–176 [v. nota 3]), que equivale a decir que el enfoque de Pröpper también toma la correlación de la libertad y la cuestión de Dios de forma demasiado estrecha. Sin embargo, como me gustaría mostrar aquí, también es posible una lectura sensible a la contingencia y la prolongación de este enfoque.

se ha asentado en la historia, a fin de poder recordarlo solidariamente, es decir, que tenemos que ser conscientes de la falta de reconciliación? Por más que estas preguntas se refieran profundamente a la esencia misma y la naturaleza más íntima de nuestra existencia humana, en ellas también nos sale al encuentro la cuestión de Dios.

PERSPECTIVAS

¿Qué futuro para los cristianos?

—
Cardenal Angelo Scola *

Dos años más tarde

He aquí que mi editor me ha propuesto volver a publicar, dos años más tarde, la entrevista autobiográfica que hicimos con Luigi Giussani*. Un pedido que puede suscitar una cuestión: ¿qué interés hay, qué ha ocurrido en estos dos años para justificar la reedición de un libro donde se mezclan una biografía y elementos de historia de la Iglesia italiana en los últimos decenios?

En el plano personal me adapto progresivamente a esta última etapa de mi vida. Aprendo quizás así a envejecer, a contar con una fragilidad mayor y a aceptar la lucha inevitable con la muerte. Ella tiende a ocupar más y más el horizonte de mi vida cotidiana, pero no apaga en mí la cuestión de que sea vencida por el deseo de ver la faz de Dios y de acceder a la vida trinitaria, en la casa que tiene tantas puertas abiertas.

En el plano eclesial, estoy convencido cada vez más que la Iglesia, por la cual entiendo gastar las energías que me quedan, es digna de ser amada. Sin la Iglesia, que es la “persona” por excelencia (a distinguir, con Maritain, de su personal), la presencia imponente de Cristo se disuelve, y la libertad humana queda librada a sus limitaciones.

Respecto a mi persona y actividad no tengo nada que agregar a la edición precedente. Pero en cambio la situación incontestablemente complicada de la Iglesia exige verificar esta expresión de “digna de ser amada”, de la que estoy profundamente convencido.

¿La Iglesia católica: en decadencia?

¿Dónde está la Iglesia en la tempestad que parece atravesar? Desde el punto de vista numérico, no se puede negar la erosión del catolicismo, y en general de los creyentes, en Europa y en Norteamérica, donde se constata el crecimiento de la categoría de los “*nones*”, las personas que responde “*none*”,

* Nacido en 1941, A. Scola ha sido docente de filosofía, obispo de Grosseto, rector de la Universidad de Letrán y patriarca de Venecia. Cardenal desde el 2003, arzobispo emérito de Milán, autor de diversas publicaciones, entre las cuales *Le mystere des nocces*, *Parole et silence*, 2012 y *J'ai parié pour la liberté*, Cerf, 2020.

*Nacido en 1941, A. Scola ha sido docente de filosofía, obispo de Grosseto, rector de la Universidad de Letrán y patriarca de Venecia. Cardenal desde el 2003, arzobispo emérito de Milán, autor de diversas publicaciones, entre las cuales *Le mystere des nocces*, *Parole et silence*, 2012 y *J'ai parié pour la liberté*, Cerf, 2020.

* A. SCOLA, *J'ai parié sur la liberté. Autobiographie, un entretien avec Luigi Giussani*, Cerf, 2020.

“ninguna” a la pregunta por su religión, al punto que algunos observadores comienzan a preguntarse si el agnosticismo no terminará por ser la primera “religión” en Occidente. Se prevé que en diez años los “nones” podrían constituir entre el 25 y el 30% de la población, alcanzando una mayoría relativa en relación a los grupos católicos y protestantes, que representan el 22% cada uno.

Sin embargo, los análisis sociológicos no se encuentran indemnes de equívocos: estamos habituados a considerar la caída del cristianismo en Europa, pero ciertos países, como Polonia y en alguna medida Italia, han conservado una práctica religiosa no despreciable. Si es verdad que el número de bautismos se encuentra en constante aumento en los países del tercer mundo, muchos católicos, en América latina, viran hacia sectas evangélicas, mientras que el número de catecúmenos adultos se encuentra en crecimiento en los países de evangelización reciente, como Corea, pero en las Filipinas la práctica religiosa está en descenso.

Si se cree en las opiniones más extendidas, se trata de una crisis grave y profunda, de aquellas que según los observadores se presentan cada quinientos años en la historia de la Iglesia. El “golpe actual”, escribe Jean Francois Colosimo, “recuerda por su carácter sistemático la crisis de las herejías del siglo IV, la querrela de las investiduras del XI o la de las indulgencias del XV. Ellas estuvieron acompañadas de un desorden moral. La catástrofe provino cada vez del interior y no del exterior. Cada vez la crisis golpeó duramente la institución y esta vez ella se concentra más que nunca en la Curia romana y en el clero”.

La idea de un carácter cíclico de las crisis, sobre el modelo de los movimientos telúricos o de los ciclos económicos, me parece exagerada, ya que no tiene en cuenta la diferencia de los acontecimientos: no se puede comparar la Querrela de las Investiduras, de dimensión claramente política, y el problema de las herejías dogmáticas. Sería mejor reducir el horizonte histórico a la última “crisis sistemática”, de las reformas protestantes, que no puede ser reconducida a la cuestión de las indulgencias, pero que se expandió a las Escrituras, la estructura de los sacramentos y el ministerio petrino, alcanzando así a sectores esenciales de la vida de la Iglesia. En la situación actual, no se trata de una “protestantización” de la vida de la Iglesia, sino más bien de una “mundanización”. Como lo describía el Cardenal de Lubac en la *Méditation sur l'Église*, se trata de una aceptación progresiva de la mentalidad de este mundo, de un “humanismo sutil, enemigo del Dios vivo y secretamente no menos enemigo del hombre”.

Aquí se encuentra la raíz profunda de los que las crónicas de la prensa nos transmiten cada día bajo nuestros ojos: escándalos, delitos, comportamientos aberrantes, como los abusos sexuales sobre menores, cometidos incluso por personas consagradas. De hecho, cuando disminuye la referencia a la gracia y se vive “como si Dios no existiera”, la moralidad personal se disuelve lentamente, firmemente, antes de desaparecer.

El discernimiento del Papa Francisco

Somos así llevados a reflexionar sobre el sentido de la palabra “crisis”. Encontré una serie de observaciones muy acertadas en un libro del filósofo francés Jean Luc Marion, *Breve apología por un momento católico*. Según Marion, el hecho de que ahora se habla de crisis en todos los sectores de la sociedad significa que esta sociedad no está más a la altura de reformarse. Y entonces sería mejor hablar de *destrucción* que de *crisis*. Como lo sugiere la etimología griega de la palabra, la *crisis* es una ocasión de juicio y de discernimiento que implican una toma de decisión. Desde este punto de vista, la sociedad actual no se caracteriza por la crisis, sino más bien por la ausencia total de crisis, es decir, por la falta de un juicio neto y decisivo. Nosotros no estamos en crisis, estamos en un estado de decadencia.

La Iglesia, a diferencia de otras instituciones que no pueden admitir su debilidad, se encuentra por su misma naturaleza en un estado permanente de “crisis auténtica”, en tanto que no obtiene su fuerza/energía de ella misma, sino que debe decidirse constantemente por Cristo. Es por ello que es la *Ecclesia Semper reformanda*, “la Iglesia debe reformarse sin cesar”. Como lo ha recordado el Papa Francisco en su discurso a la Curia romana en diciembre del 2019, el cambio es conversión, porque “la vida cristiana es un camino, una invitación a descubrir el movimiento del corazón que, paradójicamente, tiene necesidad de salir para poder permanecer, de cambiar, para poder ser fiel”. En esta perspectiva, el Papa ha hablado nuevamente de discernimiento, un tema fundamental de su magisterio, para afrontar los desafíos del mundo presente, que “no es sólo una época de cambios, sino un cambio de época”. El ejercicio del discernimiento no es sólo un análisis más o menos inteligente para explicar la complejidad de lo real, aún menos es una serie de tentativas para deshacer un nudo complejo. El discernimiento aspira a hacer un juicio sobre lo real que cada vez procede de una certidumbre, de la re-decisión por Cristo, propicio para alcanzar las circunstancias y las situaciones. Como dice *Evangelii Gaudium*, “toda verdad se comprende mejor cuando se la pone en relación con la totalidad armoniosa del mensaje cristiano”.

El Papa Francisco tiende a sacudir las conciencias, poniendo en cuestión hábitos y comportamientos también establecidos en la Iglesia, volviendo a pasar cada vez el cabo a superar. Lo que puede llevar a cierta perplejidad e incluso incomodidad. Pero los ataques siempre más duros e insolentes contra él, y sobre todo los que vienen del interior de la Iglesia, no son aceptables. Desde mi infancia yo aprendí que “el Papa es el Papa”, a quien el fiel cristiano le debe afecto, respeto y obediencia en tanto que signo visible y garantía cierta de la unidad de la Iglesia en el seguimiento de Cristo. La comunión con el sucesor de Pedro no es un tema de afinidad cultural, de simpatía humana o de un *feeling* sentimental: concierne la naturaleza misma de la Iglesia.

Tengo el hábito de decir que hay que “aprender” cada Papa en su estilo y su lógica más profunda. Y este aprendizaje es aún más necesario cuando se trata de un Pontífice latinoamericano, con una mentalidad y un tipo de acceso distinto al nuestro de europeos. Algo semejante había ocurrido con San Juan Pablo II, que apareció el primer día como una personalidad muy original, y yo diría más bien inédita en la historia de la Iglesia. Y yo considero admirable la extraordinaria capacidad del Papa Francisco de acercarse a todos, en especial los excluidos, aquellos que sufren la “cultura del descarte”, como nos lo recuerda a menudo en su impaciencia de anunciar al mundo el evangelio.

¿Amenazada por un cisma?

Algunos predicen un futuro sombrío para la Iglesia, que se encontraría amenazada por un cisma. Las polémicas y las divisiones que se desarrollan siempre con más violencia –a falta de la verdad y la caridad– me preocupan mucho. Yo no veo el riesgo de un cisma, sino de una vuelta atrás. A quienes dicen que la Iglesia ha quedado muy retrasada, digo que es ahora que volvemos atrás, justamente en el debate postconciliar entre conservadores y progresistas. Veo reaparecer una oposición entre los propósitos algo excitados de los guardianes de una Tradición entendida de manera rígida y los partidarios de aquello que quería ser una adaptación no sólo de la práctica, sino también de la doctrina a las exigencias del mundo.

Para los primeros, son las innovaciones promovidas después del Concilio que causaron la hemorragia de los fieles, para otros es por el contrario la insuficiencia de respuestas a preguntas de la sociedad que fue la causa principal del alejamiento de la Iglesia. De estas dos visiones opuestas que se difunden en términos siempre más radicales deriva en gran parte el estado de confusión que alcanza hoy a muchos católicos (¡y no solamente simples fieles!). Esto me entristece porque durante los años de mi ministerio episcopal tuve la impresión que esta oposición estéril estaba superada, y se manifestaba una voluntad sincera de diálogo, y sobretodo una capacidad renovada de trabajar juntos en diferentes dominios de la comunidad eclesial y del compromiso social más allá de etiquetas percibidas como superadas y obsoletas. Desgraciadamente debo constatar hoy que este camino no se ha interrumpido solamente: *volvemos atrás a toda velocidad*. El camino sinodal que la Iglesia católica se empeña en seguir en Alemania me parece el ejemplo más evidente y más desconcertante de esta vuelta al pasado, con la tentativa de discutir y aprobar de manera obligatoria, a nivel local, decisiones que son también de carácter doctrinal, y que no pueden ser tomadas sino al nivel de la Iglesia universal. Pero el Espíritu no se deja encerrar en lógicas de enfrentamientos, como se pudo constatar en la reciente exhortación apostólica post sinodal *Querida Amazonía*.

La situación italiana

Para considerar la situación italiana (pero que alcanza quizás todo el hemisferio norte), temo que asistimos a la radicalización de dos interpretaciones culturales de la fe, diametralmente opuestas de las que hablo en mi libro.

La primera consiste en reducir el cristianismo en una pura religión civil, una suerte de fundamento ético para una sociedad desagregada, pero también constituyente de la tradición nacional y europea. Esto va a menudo junto a una defensa doctrinal estrecha de los misterios de la fe. Se trata de un catolicismo rígidamente identitario que pretende volver a lanzar los valores religiosos en la esfera societaria a falta de la experiencia de fe del sujeto eclesial, personal y comunitaria. Esta posición, como lo analiza el politólogo francés Olivier Roy, “valoriza lo que en el cristianismo es puramente cultural en detrimento del elemento de fe, lo que lleva a secularizar lo que queda de la tradición católica en nuestra sociedad”.

No es casual que una interpretación de este tipo es puesta por obra en el plan cultural y político en posición defensiva frente a un Islam “invasivo”. Ciertamente, desde un punto de vista histórico, la identidad católica de Europa se construyó en oposición a la progresión del Islam en el Mediterráneo y en Europa oriental. Pero esto quiere decir que no hay una frontera neta y precisa entre ellos y nosotros: Europa y el Islam estuvieron siempre en relación. Relaciones complicadas, a menudo muy conflictivas, pero no podemos olvidar que sectores enteros de Europa, ideas, edificios e instituciones se implantaron en el Medio Oriente y el Maghreb y recíprocamente. Hemos de reencontrar una nueva capacidad de encuentro, como lo afirma el Documento sobre la fraternidad humana firmado por el Papa Francisco y el imán El Azhar. Un documento que no se limita a hablar de la necesidad del diálogo, sino que invita a transformar las relaciones entre cristianos y musulmanes en un ejemplo de amistad civil y que sea válido universalmente. El desafío que los cristianos deben enfrentar hoy consiste en reencontrar las formas de vida comunitaria que no sean autoreferenciales, cerradas patológicamente a todo contacto con el otro. Y además, si la identidad no es pensada en forma dinámica, inteligente y receptiva, la defensa proclamada de esta identidad cristiana se arriesga a permanecer una afirmación de valores abstractos.

La otra, la segunda interpretación contemporánea, más sutil, consiste por el contrario en reducir el cristianismo al anuncio “de la Cruz pura y desnuda para la salvación de todos”. Lo que cuenta es hacerse cargo de las necesidades y problemas que se presentan (emigración de masas, cambios climáticos, exclusión social, etc.) a título de la recepción y apertura al otro. Esto sería el único signo público distintivo de los creyentes que además se comportarían como todo el mundo. En tanto que tal, la fe no tendría más que decir en las cuestiones y soluciones planteadas en la opinión pública. La consecuencia es

que al lado de una gran atención dada a las cuestiones sociales, casi se silencian los problemas éticos, tenidos como un factor de división que hiere la vida en común civil. Un tal comportamiento produce lo que podría llamarse una “cripto diáspora”, o sea, una dispersión de los cristianos en la sociedad que termina por esconder la importancia humana de la fe en tanto tal. Contra el reduccionismo de estas dos interpretaciones (la primera restringe el cristianismo a su dimensión social y cultural, la segunda priva al cristianismo de su espesor carnal), pienso que la Iglesia debe transitar hoy un camino de filo entre las dos vertientes que he definido. Es el camino que propone al cristianismo como un hecho, teniendo en cuenta la complejidad de la vida humana, el camino del testimonio del sujeto eclesial que vive los misterios de la fe, buscando sacar todas sus implicaciones antropológicas, sociales y cosmológicas. El cristianismo deviene así una experiencia que, uniéndose a lo que hace a la vida de cada uno y de cada instante, muestra la belleza y la fecundidad de la fe para todos los hombres. Por ejemplo, si yo creo que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y que ha sido salvado en Jesucristo, tendré una cierta concepción de la vida y de la muerte, del matrimonio y de la familia, del uso de los bienes, etc. Atestiguar las consecuencias prácticas de la fe es una obligación para todo creyente, desde el Papa al último de los bautizados. Cuando este testimonio, personal y comunitario, disminuye o se debilita, el poder del anuncio cristiano se devalúa y la imagen de la Iglesia se oscurece, deviniendo una ONG benevolente como tantas otras en el mundo. Y no es sólo la comunidad cristiana la que sufre, sino toda la sociedad, a quien le falta la contribución de los cristianos en la construcción del bien común. Y esto se opera no por reducción, sino por la contribución paciente, infatigable de todos los sujetos religiosos, sociales o civiles, que deben tender a “un reconocimiento recíproco”, como decía Paul Ricoeur.

Una proposición orgánica de la fe

Hay que convenir que la Iglesia tiene dificultad en presentarse como una proposición orgánica de la fe, encarnada en una comunidad capaz de transmitir el encuentro con Cristo. Lo muestra de manera ejemplar y dramática el poco *appeal* que ejerce sobre los jóvenes. Un estudio sobre la religión de los jóvenes europeos muestra que los *nones* (para retomar la definición de los “sin religión”), constituyen una mayoría absoluta, un 55% con fuertes variaciones de un país al otro, desde el 91 % de la República Checa al mínimo del 17 % en Polonia. En Italia, los *nones* son menos de un cuarto entre los jóvenes, de los cuales un 52% se declaran católicos; pero a la pregunta sobre la dimensión religiosa en su vida, el 60% de los encuestados responden que ella es débil o nula. Como lo muestra el filósofo Massimo Borghesi, el agnosticismo de los jóvenes de hoy es muy diferente del de sus padres: si para la

ruptura con la Iglesia, el comportamiento dominante de la generación del 68 hacia la religión es el escepticismo, “para los jóvenes de hoy ser agnóstico significa no saber nada de Dios ni del cristianismo. No están opuestos a la fe, incluso si no escapan a los prejuicios de la tradición de las Luces. Son más bien extranjeros, lejanos, exteriores”. Los jóvenes europeos son en general agnósticos de la segunda y tercera generación, que no han “perdido la fe”, pero que en realidad nunca tuvieron conciencia ni experiencia de ella. En Italia, a causa de las raíces populares del catolicismo, se trata por ahora de un fenómeno minoritario, pero en constante progresión. Nuestros jóvenes van mayoritariamente a catequesis, asisten a los ritos y participan de los sacramentos. Pero después de la Confirmación, la mayoría desaparece del radar de la parroquia, y con la adolescencia, la ruptura con la Iglesia es un hecho. Todo esto muestra cuán superado e inadecuado resulta este enfoque pastoral. La introducción de los niños a la vida cristiana es un calco de la vida escolar, donde el catecismo representa el aprendizaje y los sacramentos el examen final. Terminada la obligación, se da vuelta la página. Es un corte brutal que se intenta paliar con la *pastoral juvenil*. La palabra indica que se la ubica en el interior de un sistema organizado que descansa en la separación de la propuesta hecha a los adultos. Esta separación no me parece feliz, ya que por una parte la educación de los jóvenes se encuentra ordenada en un sector aparte, y por otra se confía a los laicos adultos responsabilidades que tienden a ser ejercidas como poderes. La pastoral juvenil debe liberarse de estructuras que ya no son operativas. Pienso por ejemplo en las jornadas mundiales de la juventud: ellas surgieron de la intuición genial de Juan Pablo II, cambiaron la vida de miles de jóvenes haciéndoles redescubrir el sentido concreto de su “vocación”. Eran acontecimientos que llevaban el sello visible y entusiasmante de la fuerte personalidad del Papa polaco; era inevitable que sin él estas jornadas perdieran su vigor, deviniendo un “formato” un poco envejecido y repetitivo en el contexto actual.

Para comprender la relación entre los jóvenes y la fe, una llave de lectura puede encontrarse en un episodio de la célebre novela de Kérouac, *Sur la route*: alguien busca dar trabajo a un grupo de vagabundos y los interpela así: “¿Ustedes, jóvenes, van hacia un lugar preciso o viajan sin ningún objeto? No comprendíamos la pregunta y sin embargo era una pregunta totalmente clara”. Según la Escritura, el hombre tiene un camino que recorrer, en tanto que llamado por Otro. De allí la idea de *vocación*, que no sólo implica la idea de un término a alcanzar, sino también el hecho de que no somos nosotros quienes lo elegimos arbitrariamente. En nuestros días la palabra *vocación* parece envejecida. Incluso en la vida de la Iglesia, donde se la usa habitualmente, parece gastada como si hubiera perdido su valor antropológico. El Papa Francisco la retomó con fuerza en la exhortación apostólica *Christus vivit* que concluyó el sínodo de los jóvenes en octubre del 2018; recordó que “no se trata de una

“aplicación” nueva a descubrir, ni de un ejercicio mental fruto de técnicas de superación de sí..., sino de una *invitación a participar en una historia de amor* que se teje con nuestras historias”. Es una respuesta a la pregunta “totalmente clara” de K erouac, pero ello no resuelve el problema:  por qué no es comprendida ni recibida?

Por una libertad liberada

Hoy en día, más aún que en el tiempo de la *Beat Generation*, los objetivos son provisorios y los trayectos son variables. En nuestras sociedades líquidas y globalizadas los jóvenes cambian de trabajo, de casa, de ciudad y de medio social con una extrema facilidad. La idea de “para siempre”, de un lazo definitivo, parece envejecida y ridícula, no sólo en el medio profesional, sino también en las relaciones afectivas y sexuales. Y sin embargo, mirándolo bien, cada uno se da cuenta más o menos claramente que su vida, con su herencia de encuentros y circunstancias, de inesperadas aceleraciones y de frenos brutales, de coincidencias felices y acontecimientos negativos, en una palabra, de toda la carga de imprevistos y de imprevisibilidades que cada uno lleva sobre sus espaldas, ello es la prueba evidente de que hay Otro que nos conduce. Los Antiguos habían comprendido la amenaza despótica y la habían llamado destino, ese destino que la sabiduría popular aconseja llevar con resignación, pero para los cristianos es un Padre de bondad. Es aquí que se ve que *la vocación es la expresión más grande de la libertad*. Los años sesenta y ocho impusieron un modelo de libertad como afirmación de sí en conflicto con los condicionamientos sociales y los prejuicios culturales, pero se ignor  totalmente el otro polo de la libertad, esa inevitable salida hacia el Otro. En esta perspectiva, la cuestión a plantear a los jóvenes, a partir de las circunstancias y las relaciones que son llamados a vivir, no es más el “ por qué?” sino el “ para quién?”, no es la pregunta de una motivación abstracta, sino el llamado a indicar una persona, un rostro, una comunidad a la que se pueda confiar *para siempre*.

Nadie puede sustraerse a esta pregunta. Es la cuestión del sentido de la vida que, en la diferencia radical de las respuestas, es planteada por todas las religiones y todas las visiones del mundo – y no cesará jams de resurgir en el corazón del hombre. Esto se confirma por un factor externo y terrible, y no sólo alcanza a la Iglesia católica sino a todas las iglesias cristianas. Hay en el mundo una multitud inmensa de cristianos perseguidos, no por la raza ni por su lengua, sino por su fe. Según la asociación *Open Doors* (Puertas abiertas), que observa la situación en todos los países del mundo, solamente en el año 2019 hubo 260 millones de cristianos que por su fe fueron perseguidos, apresados, muertos, violentados, forzados a la clandestinidad o marginalizados con violencia. Tres mil de entre ellos han sido muertos, el doble del año anterior, agrandando así la lista de los mártires de nuestro tiempo. No se puede

permanecer indiferentes frente al odio difuso y la violencia sistemática que sufren tantos cristianos en su vida cotidiana. Es lo que nos recuerda el libro reciente de Asia Bibi, *¡Por fin libre!*, donde ella cuenta su calvario: nueve años pasados en prisión en las cárceles pakistaníes bajo la falsa acusación de blasfemia. El sufrimiento y la sangre de los cristianos perseguidos constituyen el martirio, es decir, el testimonio que la Iglesia continúa dando al mundo, con humildad y obstinación, como signo de una esperanza indestructible.

Es por ello que a pesar del predominio casi indiscutido de las tecnociencias, la religión siempre tendrá un futuro, más allá de las estadísticas. Jacques Lacan decía que “la religión triunfará no sólo sobre el psicoanálisis, sino sobre muchas otras cosas. E incluso si la ciencia introduce muchos cambios en la vida de cada uno de nosotros, la religión, y sobre todo la verdadera, posee recursos que nadie puede imaginar”. Y proseguía de manera muy significativa: “la religión romana, y entonces cristiana, es la sola verdadera porque el drama no comienza sino cuando el Verbo entra en escena, es decir, cuando se encarna”.

Como comunidad de creyentes, la Iglesia se encuentra llamada a no dejar perecer la pregunta por el sentido de la vida para cada hombre y cada pueblo. El sentido que significa: *¿para quién vivo?* Y que es también una dirección, la elección de un camino que realiza mi libertad en el seno de un grupo salvado por Cristo. En su estructura más elemental el cristianismo es un acontecimiento que se produce en un encuentro y solicita la libertad de la persona. Estoy convencido de que si nosotros, los católicos, en lugar de derivar en oposiciones estériles y anacrónicas pudiéramos reencontrarnos más unidos, más alegres, más valientes para atestiguar la belleza del mensaje de Cristo en todas sus dimensiones, muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo redescubrirían la atracción de ser Iglesia.

Tradujo P. Alberto Espézel

Naturaleza en tiempos de *Fratelli tutti*

—
Luis Balaña *

La palabra naturaleza nos remite al latín *natura*, y ésta a *natus*, nacido. Entonces, los que hablamos lenguas que vienen del latín podemos reflexionar acerca de tantos aspectos que vienen de allí de donde hemos nacido. Desde la mirada que discierne el parecido de un bebe con alguien de su familia hasta el acto de entregar y agradecer esta vida, que no nos hemos dado a nosotros mismos.

Si cambiamos a la lengua griega se oyen otros matices de naturaleza: *physis* (φύσις) ancla su sentido en *fýo* (φύω), para señalar el desde dónde de un cambio, de un crecimiento, y su fluidez. Es, desde Heráclito, una de esas palabras que tienen una polaridad, como el río y su cauce. Y siempre tiene que ver con la vida, por eso la sencilla observación de Aristóteles: “para los vivientes, vivir es ser” Y el ser, vuelve a afirmar, es de muchas maneras.

Quienes respiramos la cultura posmoderna podríamos haber esperado que *Fratelli Tutti* sondeara una cultura de la diferencia y de lo particular. Sin embargo, la opción fue abrirnos a lo universal. No sólo a lo universal cristiano sino a lo que puede interpelar a cada una y a todas las personas de buena voluntad, en la estela del encuentro en Abu Dabi con el Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb.

Con el Gran Imán, lo mismo que con cualquiera de nuestros hermanos musulmanes, tenemos en común una naturaleza y el hecho de ser hijos del Padre, y entonces una fraternidad no abstracta, como la que resuena en la parábola del Buen Samaritano.*

* Doctor en Filosofía (UCA), Profesor de Historia de la Filosofía y de Metafísica. Miembro de *Communio* Argentina.

* Encíclica *Fratelli Tutti*, Cap. 2, n° 68: El relato, digámoslo claramente, no desliza una enseñanza de ideales abstractos, ni se circunscribe a la funcionalidad de una moraleja ético-social. Nos revela una característica esencial del ser humano, tantas veces olvidada: hemos sido hechos para la plenitud que sólo se alcanza en el amor. No es una opción posible vivir indiferentes ante el dolor, no podemos dejar que nadie quede “a un costado de la vida”. Esto nos debe indignar, hasta hacernos bajar de nuestra serenidad para alterarnos por el sufrimiento humano. Eso es dignidad.

¿Naturaleza humana como principio universal?

Si *Laudato Sí* propuso mirar la naturaleza toda de la casa común que es el planeta, ahora podemos plantear la cuestión de la naturaleza humana.

Imaginemos la historia que viene desde la Modernidad como esas líneas de telégrafo que bordeaban nuestros ferrocarriles. Cuando caía un rayo o había una descarga eléctrica la comunicación se alteraba. Con la historia de la transmisión de la noción de naturaleza pasó algo semejante. Probablemente la razón haya sido una comprensión demasiado unívoca de naturaleza. Y entonces una gran parte de la cultura, al rechazar con razón esa univocidad, hizo una oscilación pendular hasta el extremo opuesto que lo que tiene claro es un no: una noción monolítica de naturaleza no sirve, porque no expresa la verdad.

Parte de mi naturaleza personal es ser social. Por eso Francisco propone en el Cap. 4 Un corazón abierto al mundo entero, y en el Cap. 5 entra en los debates frente al individualismo, por un lado, y al populismo, por otro; uno y otro tan propios de nuestra cultura hemipléjica, diré con Ortega y Gasset. El Papa lo hace desde aquí:

158. Porque existe un malentendido: «Pueblo no es una categoría lógica, ni una categoría mística, si lo entendemos en el sentido de que todo lo que hace el pueblo es bueno, o en el sentido de que el pueblo sea una categoría angelical. Es una categoría mítica [...] Cuando explicas lo que es un pueblo utilizas categorías lógicas porque tienes que explicarlo: cierto, hacen falta. Pero así no explicas el sentido de pertenencia a un pueblo. La palabra pueblo tiene algo más que no se puede explicar de manera lógica. Ser parte de un pueblo es formar parte de una identidad común, hecha de lazos sociales y culturales. Y esto no es algo automático, sino todo lo contrario: es un proceso lento, difícil... hacia un proyecto común».

¿Qué significa pueblo como categoría mítica? Es una expresión de origen bíblico que intenta manifestar la admiración frente a una realidad... guardando silencio.[†]

Cultivo de la natura: cultura

La palabra “cultura” indica algo que ha penetrado en el pueblo, en sus convicciones más entrañables y en su estilo de vida. Si hablamos de una

[†] Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck, 1977, s.v. *μῦθος*

“cultura” en el pueblo, eso es más que una idea o una abstracción. Incluye las ganas, el entusiasmo y finalmente una forma de vivir que caracteriza a ese conjunto humano. Entonces, hablar de “cultura del encuentro” significa que como pueblo nos apasiona intentar encontrarnos, buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos. Esto se ha convertido en deseo y en estilo de vida. El sujeto de esta cultura es el pueblo, no un sector de la sociedad que busca pacificar al resto con recursos profesionales y mediáticos.[‡]

Entre líneas del Cap. 7 podemos leer que los conflictos son parte de un camino que recorreremos; que el perdón no es igual al olvido, lo cual nos lleva al cierre primero religioso del y luego cristiano en el Cap. 8 que termina rezando:

Oración cristiana ecuménica

Dios nuestro, Trinidad de amor,
desde la fuerza comunitaria de tu intimidad divina
derrama en nosotros el río del amor fraterno.
Danos ese amor que se reflejaba en los gestos de Jesús,
en su familia de Nazaret y en la primera comunidad cristiana.
Concede a los cristianos que vivamos el Evangelio
y podamos reconocer a Cristo en cada ser humano,
para verlo crucificado en las angustias de los abandonados
y olvidados de este mundo
y resucitado en cada hermano que se levanta.
Ven, Espíritu Santo, muéstranos tu hermosura
reflejada en todos los pueblos de la tierra,
para descubrir que todos son importantes,
que todos son necesarios, que son rostros diferentes
de la misma humanidad que amas. Amén.

[‡]*Fratelli Tutti*, Cap. 7 216.

Las series danesas

After vitue?

—

Alberto Espezel[§]

Género

Consideramos las series danesas en sus distintas vertientes. Incluimos en nuestro comentario también alguna serie islandesa y sueca (*Trapped*, o la histórica *Wallander* con Henriksson con su pasado bergmaniano). Tienen en general un esquema policial de investigación y suspenso (*Forbrydelsen*, *Bedrag*, *Dichte*, *El Puente*, *Den som Draer* por ej.) pero a veces el guionista o director (Price, Gjervig Dram, Sveistrup) abarca otros campos (*Algo en qué creer*, *Herrens Veje*), de carácter religioso o político, periodístico o mundo financiero (*Borgen*, *Dichte*, *Bedrag-Follow themoney*, *Frykjent-Absuelto*). Más allá del interés grande de las tramas, que divierten, las series muestran la sociedad actual del norte de Europa de modo claro e incisivo, con sus problemas, sus valores y sus sombras.

Calidad interpretativa

Llama la atención el número de actrices y actores de buenísima calidad interpretativa, lo cual habla de la escuela de teatro (*Academy of performing arts*) de Copenhagen que formó al grupo. Johannes-Mikkelsen se destaca en *Algo en qué creer* (¿por qué no traducir Caminos del Señor?) por la versatilidad para componer su personaje complejo y torturado, que finalmente lo llevó a su conversión cristiana. Su mujer es también una actriz excelente, como así sus hijos, el santo (¿franciscano?) August, que habla en lenguas y el simpático tarambana Cristián, con su sonrisa seductora, que vuelve del Himalaya convertido en una suerte de gurú, y que a la larga termina también convirtiéndose en pastor.

Esben Smed (recordarlo en *A fortunate man*) deslumbra a todo lo largo de *Bedrag* con una aptitud expresiva rara y un cariño entrañable y desconsolado hacia su hijito. *Bedrag III* termina verdaderamente con acentos de tragedia griega. Acompañado por el surcoreano Hwang, que sufre lo indecible para escapar a su propia adicción, paradójicamente en su propia cruzada contra las drogas. M.Rich compone a una modesta, burocrática y correcta bancaria que se pervierte paulatinamente por codicia con una riqueza de matices

[§]Sacerdote diocesano de San Isidro. Doctor en Teología (Univ. Gregoriana), Profesor de Crisología en la Facultad de Teología de la UCA. Primer director de *Communio* Argentina.

asombrosa. Sofía Gröbel indaga con obsesión y valentía los sótanos más lúgubres, siempre solitaria y expuesta con su sweater marrón (*Forbrydelsen*). Lars Brygmann muestra en *Dichte* a un policía más clásico, serio, concienzudo y entregado hasta la muerte. Así como la nerviosa Dichte -Heijne transmite con simpatía su agobiante entusiasmo como periodista impertinente y esposa irritada. De la misma manera que Bo Larsen, de la policía financiera, en *Bedrag* termina perdonando y salvando su matrimonio y un niño concebido que desea a toda costa salvar del riesgo de aborto. Por su lado, Natalie Madueño (*Bedrag*) compone su ambiguo personaje de abogada cínica con frialdad y precisión. Por su lado Nicolai Broch, Lena Endre y Synnove Lund mantienen en vilo al espectador en *Frykjent-Absuelto* con convicción y talento.

Fotografía y paisaje

Buena parte de estas series se ubican en el sur de Suecia frente a Copenhagen hoy unida al continente por el célebre puente de Oresund. De modo que el mar, especialmente el Báltico, o el océano con su fiordo deslumbrante en *Absuelto*, constituyen un marco paisajístico permanente que encuadra parte de estas series. En el caso de *Wallander* el mar acompaña la acción de modo único ya que vive en una casa frente a una playa inmensa con juego de agua y cielo con nubes a distintas horas del día y con esa luz de latitud bastante extrema que prolonga infinitamente los crepúsculos, que dieran ese color incomparable al cine de Bergman, como en nuestro sur o el sur chileno. El clima de puerto, de ferrys que vienen y van, de estonios, polacos, letones y rusos junto al submundo del crimen y la droga dan un marco internacional peculiar y tenebroso. Los bosques y las lagunas suecas acompañan con su presencia la acción y la trama. El hielo de Islandia junto al mar en *Trapped* tiene su propio carácter, con valles casi patagónicos.

El equipo de fotografía suele ser de una calidad deslumbrante, por el color, el juego de vidrios y espejos, la luz, la calidad de las perspectivas, el descubrimiento del barroco luterano con sus ausencias y su sacramentalidad débil en el caso de *Herrens Veje*.

Relieve de las tramas

Hay un ritmo de tramas paralelas de enorme agilidad, a veces un poco agobiante, que impide la distracción o el aburrimiento, y que abarca todo el arco social: los mecánicos de auto, los policías y los altos gerentes de empresas corruptas (*Bedrag*), que se entrecruzan en forma sorprendente y atrayente. Se da una crítica aguda al cinismo de la política y del mundo financiero. En *Dichte*

la nerviosa Heidje, acompañada por el excelente Brygman, acelera las secuencias con gracia pero en forma algo agobiante. De la misma manera que apática heroína del Puente, que juega de antipática con enorme eficacia.

Pintura social y familia

Los guiones y la dirección muestran descarnada, críticamente, y a propósito, una disolución total de la familia, donde la ausencia de la vida como don de Dios (excepción: *Herrens Veje*) lleva a vivir el instante con una trivialidad desconcertante, con una sexualidad libre y un costo afectivo para los hijos subrayado en forma permanente. Se trata de un espejo de la sociedad noreuropea escandinava, con fuerte inmigración del Este y del mundo islámico, que plantea toda clase de problemas. El trabajo cotidiano exigente de padre y madre, ya en el business, ya en la política (*Borgen*, Birgitte Nyberg-Svendsen), ya en la policía (*Bedrag, Dichte*), lleva a permanentes rupturas conyugales con niños perplejos y hambrientos de afectividad y casa protectora que ampare. No aparece casi ningún matrimonio que no esté roto, con las consecuencias consiguientes. La disolución del tejido social es patente, junto al crecimiento de todo tipo de adicciones junto a las maffias de la droga, con su omertá y desprecio por la vida del otro, así como el cinismo de la política y las finanzas. Quienes admiran el modelo escandinavo tienen aquí mucho para aprender, aunque se trate de relatos narrativos. La corrupción política y económica asoma por todas partes, como lo muestra la introducción de *Bedrag* en una inundación que todo lo abarca. Otro tema importante presente es, como decíamos, el problema de la inmigración islámica en un país pequeño (6 millones) con menor capacidad de integración, que Alemania o Italia.

Es notable la insistencia en el desamparo de los niños; hasta en *Dem som draer*, los niños del capo maffia y de Thomas-Cerdergren (con su aspecto y gusto casi porteño de vestirse) ocupan un lugar importante en la pintura social de guionistas, directores y actores. Para no hablar de la despedida de Nicky (Smed) de su hijo, y los esfuerzos para no abandonarlo en *Bedrag* (y su compasión con el perro que no atina a balear en una escena memorable, que transcurre en una pampa nevada, curiosa mezcla de compasión y dureza). Como si hubiera conciencia de la deuda ética social hacia ellos (“no quiero crecer porque los adultos aparecen siempre lastimados”, dice el hijo del capo maffia). De tal modo que la sociedad del amor libre deja una deuda de afectividad con los niños que es resaltada con vigor y verdad.

Sólo Bo Larssen y Cedergren (¿y Johannes Mikkelsen?) salvan sus matrimonios con sus esposas (que aparentemente tienen trabajos menos exigidos), no sin capacidad de perdón. Pareciera que el imperativo fuera que los niños no sufran en forma repetida los escenarios que sus padres ya han vivido con angustia, y que no querrían provocar a su vez con sus propios hijos. Este acento antropológico, con su mirada crítica aguda, parece del mayor interés. Como telón de fondo queda el tema central del trabajo cotidiano de ambos cónyuges, especialmente en el ámbito empresario, político, policial, periodístico, con sus urgencias impostergables y su costo familiar.

El panorama de vida tensa y violenta (son series predominantemente policiales), parece clamar por redención y perdón, y vida abierta a una apertura trascendente hacia Dios. El postcristianismo pagano descrito en estas series, con la excepción de *Herrens Veje-Algo para creer* (donde la mezcla Lutero-Freud puede ser tóxica), muestra un vacío agudo de trascendencia, de futuro, de vida vista como don del ser del que es menester responder, vacío de gracia, de presencia de un Creador-redentor que acompaña de algún modo al hombre, que no se olvida de sus creaturas. El vacío de un Dios de alianza, con el que vivimos los judeocristianos desde hace 4000 años, deja un mundo chato, sin referencias éticas, cruel, sin horizontes más allá de la muerte, sin esperanza, sin vida humana vivida con hondura y profundidad, con poco amor, con la excepción mentada e importante del amor a los niños, que puede abrir caminos nuevos. No es casual ni banal esta referencia al desamparo de los niños y su reclamo de paternidad y maternidad: los autores guionistas ponen el dedo denunciante en la llaga con lucidez. ¿Se parece nuestro tiempo al paganismo del final del imperio romano? Podría tener sus semejanzas y también sus diferencias.

De todos modos, estos relatos de ficción que nos dejan las series danesas son también un llamado a la esperanza, donde la angustia de Julia Bach (*Dem son Draeber*) o de Nicky, o de Hwom, con su misteriosa cara y afectividad de coreano, que necesita esconderse para llorar la muerte de la amiga, encuentre la palabra consoladora de un Padre que los ama y los acompaña, y sepan que razón y fe son compatibles, a pesar del desamparo post ilustrado de lo políticamente correcto. En la enumeración que sigue se menciona en último término al autor, guionista o director. Calificación de 1 a 5.

- *Wallander*, original, 2005 en adelante, Suecia, H.Henriksson, Mankell (4).
- *Herrens Veje*, 2017, Dinamarca, Lars Mikkelsen y Ann Jorgensen, Price (5).
- *Borgen*, 2010, Dinamarca, Sidse Knudsen, B. Sorensen, P. Asbaek, Price (5).
- *Dem son draeber*, Dinamarca, (Those who kill), 2011, L. Bach, J. Cerdergren, K. Barfoed (5).

- *Dichte*, 2013, Dinamarca, I. Hiejje, D. Salim, L. Byrgmann, I. Rydén (4).
- *Bedrag*, (Rutadeldinero), 2016, Dinamarca, N. Madueño, E. Smed, T. Hwan, B. Larsen, M. Rich, J. Gjervig Gram (5).
- *Forbrydelsen*, 2007, Dinamarca, S. Grabol, S. Mailing, L. Mikkelsen, S. Svveistrup (5).
- *El puente*, 2011, Dinamarca, S. Helin, K. Bodnia, H. Georgsson, H. Rosenfeld (4).
- *Trapped*, 2015, Islandia, O. Olafsson, I. Kristiandottir, J. Johansson (3).
- *Frykjent-Absuelto*, Noruega, Nicolai Cleve Broch, Lena Endre, Synnove Macody Lund.

La mayoría de estas series se encuentran en DVD o CD. *Herrens Veje* (*Algo para creer*), *Borgen* y *Trapped* en Netflix.